

ГАУК Иркутский областной краеведческий музей им. Н. Н. Муравьева-Амурского
ОГКУ «Ресурсный центр по поддержке некоммерческих организаций Иркутской области»
Администрация МО «Аларский район»
Комитет по культуре
Муниципальное бюджетное учреждение культуры
«Межпоселенческая центральная библиотека им. А. В. Вампилова»
Автономная некоммерческая организация
Центр социальных и культурных инициатив «Аларь»

А. И. Шинковой

**ШАМАНСКИЕ РЕЛИКВИИ АЛАРСКИХ БУРЯТ
ИЗ СОБРАНИЯ ИРКУТСКОГО
ОБЛАСТНОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ
ИМ. Н. Н. МУРАВЬЕВА-АМУРСКОГО**

КАТАЛОГ

Посвящается 180-летию Русского Географического общества (1845–2025)
175-летию со дня рождения Петра Павловича Баторова (1850–1927)
400-летию села Аларь (1625–2025)

Кутулик, 2025

УДК 39(512.31)
ББК 63.52 (=642)
Ш62

Ш62 **Шинковой, А. И.** Шаманские реликвии Аларских бурят из собрания Иркутского областного краеведческого музея им. Н. Н. Муравьева-Амурского : каталог / А. И. Шинковой ; ГАУК Иркутский областной краеведческий музей им. Н. Н. Муравьева-Амурского, ОГКУ «Ресурсный центр по поддержке некоммерческих организаций Иркутской области», Администрация МО «Аларский район», Комитет по культуре Муниципальное бюджетное учреждение культуры «Межпоселенческая центральная библиотека им. А. В. Вампилова», Автономная некоммерческая организация Центр социальных и культурных инициатив «Аларь». – Иркутск : Принт Лайн, 2025. – 188 с. фото.

УДК 39(512.31)
ББК 63.52 (=642)

В книге представлены шаманские реликвии, собранные 150 лет тому назад в Аларском районе и ныне хранящиеся в Иркутском областном краеведческом музее имени Н. Н. Муравьёва-Амурского. Дано общее представление о древнем веровании сибирских народов в сопоставлении с другими евразийскими национальными культурами. Показана значимость и своеобразие бурятской коллекции в музее; приведены сведения о шаманской мифологии, вере в душу и духов. Рассматривается современное состояние сибирского шаманизма как феномена, представляющего собой сложную систему духовных практик и мировоззренческих установок, исторически сформировавшихся на территории Сибири.

ISBN 978-5-6055077-1-0



© Шинковой А. И., статьи и каталог, 2025
© ГАУК ГАИО им. Н. Н. Муравьёва-Амурского, 2025
© МБУК «МЦБ им. А.В.Вампилова», 2025

Содержание

Введение	4
Глава 1. Представление о Вселенной в шаманской мифологии	18
Глава 2. О вере в душу и духов	50
Глава 3. Современный взгляд на сибирский шаманизм	76
Глава 4. П. П. Баторов – этнограф и коллекционер	96
Мария Петровна Трубачеева (Баторова)	104
Публикация архивных документов	107
Слово документу	107
Некоторые черты национального характера аларских бурят	107
Три письма П. П. Баторова, другие документы	120
Шаманские культовые реликвии.....	124
Каталог	129



Рис. 1. Иркутский областной краеведческий музей

ВВЕДЕНИЕ

Книга посвящена трём знаменательным событиям 2025 года: 180-летию Русского Географического общества (1845–2025); 175-летию со дня рождения Петра Павловича Баторова (1850–1927); 400-летию села Аларь (1625–2025). В недалёком прошлом эта территория относилась к Аларскому ведомству Балаганского уезда Иркутской губернии. В настоящее время Аларский район является частью Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской области, административным центром которого является посёлок Кутулик. В Аларском районе проживают буряты, русские, есть метисы, от смешанных браков. На 2021 год русских было 72 %, бурят 23,22 %, других 3,9 %. В районе действуют три национальных центра: бурятский, славянский, татарский, где бережно чтут этническую идентичность, культурные и религиозные традиции. В Аларской степи таится множество тайн, связанных с прошлым, которые ещё предстоит разгадать учёным. Этот регион может представлять не меньший интерес для науки с точки зрения истории, чем знаменитая Минусинская котловина. К тому же в самом слове «аларь» скрыто много значений. Ведь не секрет, что нередко сибирские народы, выйдя из лона природы, не имея письменности, фиксировали из устной речи и памяти иных поколений географические названия в транскрипции родного языка. Исследователи, погружённые в научную разработку истории быта кочевых народов Сибири, невольно вынуждены были на слух записывать с их слов названия географических объектов. В процессе фиксации лексических единиц, безусловно, существует вероятность возникновения

погрешностей и неточностей, что может быть обусловлено субъективными причинами восприятия и интерпретации. Но если археология предоставляет эмпирические данные для обоснования исторических процессов, то лингвистический анализ позволяет реконструировать первоначальное значение слов. В контексте выше сказанного отметим, что значение слова «аларь» не ограничивается одним смыслом, и в нём можно обнаружить сходства с другими словами, что может свидетельствовать о его связи с более ранними формами языка.

Безусловно, слово «аларь» имеет устоявшееся значение в сибирском диалекте. Так, в одном учебном пособии указано, что топоним «Аларь» происходит от якутского слова «аларь» – открытая местность с редким лесом. Буряты слово «аларь» произвели от слова «алирха» – «покрываться, порастать сочной травой» [1, с. 29]. Согласно словарю В. Даля, слово «алар» (сиб.) означает «лесок» [2, с. 10]. От «алар» произошло слово «аларничать» – «шуметь» [3, с. 231]. От «алар» же осмыслено Залари, село в Иркутской области. Приводится в учебном пособии также, как утвердившееся из якутского языка слово «Анга», название реки и посёлка в Иркутской области. Тогда как словообразующее «анг» встречаем в родственном русскому санскритском языке в слове «angiras» – «вестник». Древние персы применяли слово «ангары» в значении «извещать», и относилось оно к конным гонцам со времени Дария [4, с. 577]. Ещё Анга – древнеиндийское государство, чей народ анга обитал по берегам Ганга.

Если «алар» – лесная роща, лесок среди степи, то тождественное ему слово «алан» – «открытая равнина, поляна среди леса» [5, с. 23.] В древние времена летописцы, а следом и историки, называли аланами племена скотоводов – тех, кто сидел по аланым пастбищам и прошёл из Центральной Азии по всей Евразии [6, с. 294]. Одна древнеиндийская легенда о происхождении Вселенной была записана в XIX веке в Туве. В ней упоминается о том, что Земля лежит на лягушке Алан [7, с. 65]. В Древнем Китае Елан была наиболее независимым владением. Один китайский наместник сообщал о том, что атаковали Ганьчжоу, покорили их вождя Я-ланя. Однако после того, как Я-лань вновь изменил, был отдан приказ вновь атаковать его. У современного Киевской Руси чжурчжэньского государства Цзинь (1115–1264) была провинция Е-лань. Название провинции писали также как И-лань, Я-лань [8, с. 71, с. 80, с. 110, с. 112, с. 136, с. 138–139, с. 149, с. 153–154]. Согласно легенде, 400 лет история хранила имя Алан-гоа, легендарной прародительницы рыжеволосого Темуджина, всту-

пившего к 50-ти годам в должность Чингисхана. У него на службе состояло 72 аланских князя [9, с. 70]. Легенду об Алан-гоа хранят хори-буряты. С давних пор топонимы, содержащие в себе этноним «алан», производное от него «елань», «ялань» до сих пор встречаются в Сибири, немало их в Европе.

Нет сомнения в том, что происхождение слова «аларь», как слов «анга» и «алан», уходят в глубокую древность. Ещё недавно в Европе было широко распространено положение, что лишь древнеиндийские языки достойны быть предметом научного изучения [10, с. 183]. Влияние индоевропейской культуры, как и арийской, на евразийские народы и континент очевидно. Как отголосок прошлого сохранилось название реки Арь (Ahr), приток Рейна. В той земле оставили след северогерманские славяне, как и величайшее свое святилище, храм Свантевита, что на острове Рюген (легендарный о. Рүян) в Балтийском море [11, с. 65]. Учёные могут только догадываться, откуда пришли арии. Родина арийцев, вероятно, во Внутренней Азии или где-нибудь в приполярных широтах. В древних сочинениях брахманов говорится о счастливой земле Hyperboria – гиперборейцев (Ussarakuru – собственно, северные куры) [12, с. 90]. Уже найдены следы пребывания ариев в Сибири. Достаточно напомнить об Аркаиме (Челябинская область) со значительным числом артефактов [13, с. 225], чей возраст, по последним данным, исчисляется в 4800 лет, что старше английского Стоунхенджа. Там же, на Южном Урале, раскопаны поселения Куйсак и Аланды (XVIII–XVI вв. до н. э.), обитатели которых принадлежали к европеоидному антропологическому типу. Но многие ли знают об Аркаиме, как знают о Стоунхендже? На отечественную историю по-прежнему смотрят, как на инструмент политики, и многие факты, связанные с сибирским прошлым, скромно умалчиваются. Мы всё боимся кого-то обидеть. Тогда как связь с древностью всё-таки постепенно раскрывается.

Вновь вернёмся к слову «аларь». Неизменную этимологию слова «аларь» находим в этрусском слове «lars» – «проводник, водитель людей» [14, с. 419]. Алары – римские солдаты, конница с правого и левого крыла [15, с. 31]. Аларесия – телохранители хазарских каганов, Аларих – вестготский король из рода Балтов (род. около 370 г.) [16, с. 292.]. Одного из наставников будущего Будды Гаутамы звали Аlara Калама, святой отшельник шраман, религиозный искатель истины в Древней Индии. Корень «lar» содержит Лар – город в Иране, в исторической области Фарс. Сами иранцы (персы) до исламизации, называвшие себя народом арии, в значении «живущие с земли», где существительные

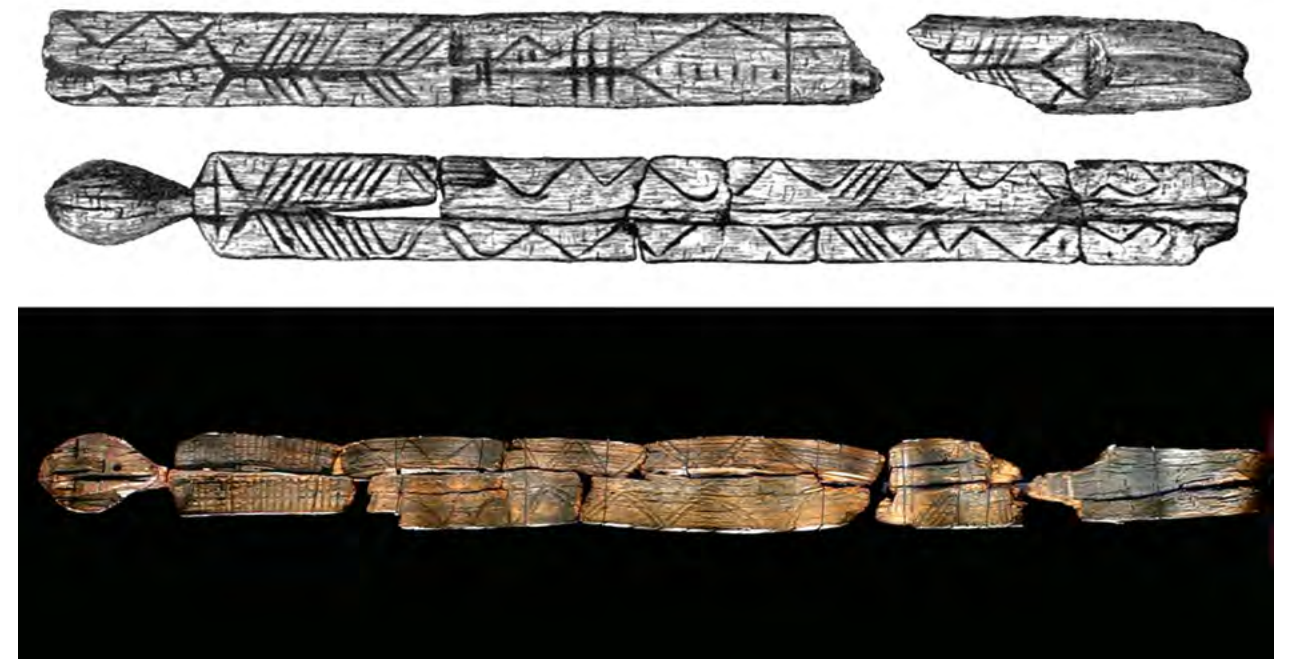


Рис. 2. Шигирский идол, вырезанный из лиственницы. Его обнаружили золотоискатели в торфяном болоте у Екатеринбурга в 1894 г. Этот идол в образе человека детально проработан и украшен символическим линейным орнаментом. Идол хранится в краеведческом музее Екатеринбурга. Установлен возраст Шигирского идола – 11,6 тыс. лет. В июне 2017 г. в Ельцинском центре Екатеринбурга прошла Международная конференция, посвящённая Шигирскому идолу. По мнению ученых, этот древнейший памятник каменного века предназначался для почитания богов или предков. Электронный ресурс: <http://www.zrd.spb.ru/news/2018-01/news-0474.htm> (дата обращения: 17.05.2018 г.)

«арало» или «орало» означает плуг – предмет для вспашки земли. Индо-ирано-туранская общность прошла по всему Югу Сибири.

Древний язык индусов и ариев может раскрыть тайны многих слов по слогам. Воспользуемся необходимым нам опытом. Слово «Аларь» состоит из двух слов «ал» и «арь»; морфема «ал» переводится с древнеславянского как «был» или «высшее начало» [17, с. 142]; у евреев All – Бог; так, английское All – всё; слог «арь» указывает на родоначальника Ария [18, с. 133]. Ааларь – так назывался начальник израильтян, вышедший из плена вавилонского, но не доказавший своего израильского происхождения [19, с. 7]. Слова с окончанием имён существительных на «-ар» и «-арь» – есть древнейшая индоевропейская форма словообразования. В санскрите корень «ар» имел значение «ar» – «поднимать, производить что-либо, возвышать». Из него вышло греческое «ор» – «возбуждать», латинское «or» – «возвышаться, всходить». Такие санскритские слова, как «j-nat-ar» – «знаток», по-русски было бы «знат-ар», «mat-ar» – «творец, мастер» [20, с. 348]. В русском языке окончание на «арь» встречаем во многих словах. Легко можно назвать не менее двух десятков слов, например: букварь, ларь, звонарь, пахарь, сударь.

Наконец, в древних литературных памятниках Индии «Махабхарата» и «Рамаяна», написанных на санскритском языке, часто встречается имя Арья. Древне индийское слово «Арьяварта» – буквально «путь, страна благородных» (ариев), употребляли брахманы [21, с. 111]. Этнокультурный мир ариев отозвался отголоском в сибирском прошлом. В якутском языке сохранилось частично заимствованное словосочетание «Арь-тоён», что означает «чистый господин», иначе – Бог, творец всего, обиталище его – самое высокое девятое небо [22, с. 142–143]. То есть, по пониманию якутов, Арь – верховный правитель мира и зиждитель жизни на земле [23, с. 112].

Стало быть, этимология топонима «Аларь» выходит за рамки узко-сибирского понимания, включающего в себя лишь открытые пространства или небольшие лесные массивы. Анализ данного термина в контексте историко-лингвистического исследования позволяет предложить более глубокую и многозначную интерпретацию, учитывающую его возможное происхождение из древнеславянского и родственного ему санскритского языков. Топоним «Аларь» может быть рассмотрен как потенциальный маркер едва ли не сакрального значения, ассоциированного с данной территорией в древние времена. Таким образом, происхождение топонима «Аларь» представляет собой многослойную проблему, требующую междисциплинарного подхода, включающего элементы топонимики, исторической лингвистики и культурологии.

В любом случае, Аларь – это самобытная историческая местность, в основе которой лежит село Аларь, основанное 400 лет тому назад в 1625 году [24, с. 7]. Практически все буряты хорошо говорят по-русски, веротерпимы к православным обычаям, многие имеют греко-славянские имена, но веры держатся своей, чтимой предками. В XIX веке число шаманистов в Аларском крае доходило до 15 000 [25, с. 260]. Однако в процессе распространения буддизма в крае стали наблюдаться сложные противоречия, обусловленные различиями в религиозных доктринах и мировоззренческих установках. Бывало, диаметрально противоположные религиозные представления приводили к внутренним конфликтам в одной семье. В материалах П. П. Баторова сохранилось предание бурят, в котором говорится о размолвке шамана Бугдана с зятем Василием Байминым, принявшим буддизм. Аларский тайша В. Баймин (Башинши) в семидесятилетнем возрасте посетил Хамбо-ламу в Гусиноозёрском дацане в Забайкалье и вернулся оттуда с ламами и священными буддийскими книгами [26, с. 49]. Идеологическая неприязнь и активное сопротивление со стороны

православной церкви и шаманистов не помешали строительству дацана. Ламы намеренно выбрали Хигинский улус Балаганского уезда Иркутской губернии, где большая часть бурятского населения считала себя приверженцами шаманизма [27]. П. П. Баторов писал, что история дацана началась вскоре после 1809 года, когда ламы стали распространять своё верование в Алари [28]. Дацан построили в 1811–1812 годы. При дацане числилось два сумэ: бурхана Аюши и другое – меньшего размера – Цаган-Убэгэна. Первое сумэ было деревянным, второе – первоначально возвели из кирпича [29, с. 11]. Где-то неподалёку находилось шаманское капище, скрываемое от посторонних глаз. Первым родоначальником Аларского ведомства, принявшим христианство, был Бажей [30, с. 2–3]. Нередко шаманисты массово переходили в православие. А бывало, обращались к прежней вере. Процесс выбора веры не всегда проходил мирно. В 1871 году 288 аларских шаманистов жаловались Парфению, архиепископу Иркутскому и Нерчинскому, на бывшего шамана тайшу Матханова, мешавшего им принять новую веру [31, с. 4]. Православная церковь в Алари строилась из местного бутового камня в форме восьмиугольника, что позволяло увеличить вместимость прихожан. Тайша П. П. Баторов способствовал строительству храма. Церковь была построена в 1890 году, а в 1930-е годы взорвана. Тогда же был разрушен аларский дацан. В советские годы священники двух конфессий подверглись репрессии, также были предприняты попытки извести всех шаманов. Лишь по Ныгдинскому булуку Аларского аймака были лишены гражданских прав более 30 шаманов и членов их семей [32, с. 10–20].

У села Аларь есть священная для бурят гора, названная Сорготой, что переводится как «гора с желобами». Когда-то у подножия горы были найдены фрагменты водопроводных каналов, которые в древности использовались для полива полей. В эпоху Новейшего времени, когда исследуемая территория была адаптирована под сельскохозяйственные нужды, возникла необходимость в проведении ритуалов, направленных на умиротворение душ умерших лам, захороненных на горе Сорготой. Для выполнения поставленной задачи был привлечён шаман, обладающий навыками в области проведения обрядов, связанных с почитанием предков и духов. В течение жизни ламы проявляли к шаманам ярко выраженную неприязнь, что нередко приводило к организации гонений против них. Однако, после смерти их души были успешно усмирены шаманами.

В Аларском районе среди бурятского населения доминирует род хонгодоров, который представляет собой одну из четырёх ключевых этногене-



Рис. 3. Аларский дацан. 1902 г. Дар ширетуя Нанзара Гармаева музею ВСОИРГО (собрание ИОКМ)

тических групп бурятского этноса. Хонгодоры, как и многие другие этнические общности, обладают богатой традицией, включающей фольклорно-этнографические источники и эпические сказания о происхождении и истории рода. Эти источники предоставляют ценную информацию о генеалогических корнях хонгодоров, их миграционных путях и культурных особенностях. В своё время И. С. Сельский писал, что по своему этническому составу аларские буряты, те же монголы, не утратили своих корней с соседним государством. В прошлом балаганские буряты из-за притеснений в массовом порядке уходили в китайскую Монголию, но возвратились назад [33, с. 535]. П. П. Баторов в своих изысканиях происхождения бурятских родов сообщал о том, что район бывшего Аларского ведомства с давних времен населяют люди, произошедшие от 48 костей, пришедших из разных отдаленных местностей. Первыми из Монголии в Аларь вышли хонгодоры, а остальные роды потянулись следом. Каждый род имел свои легенды и предания, передавал по-своему разные их варианты. Надо полагать, говорили буряты в монгольской степи не на чисто бурятском языке. Там вообще долго не было единого разговорного языка. К примеру, ещё в середине XIX в. селенгинские буряты говорили исключительно на монгольском

языке, как монголы халхи. Современные шаманы аларской степи являются хранителями родного бурятского языка. Иной раз им приходится вести обряд на русском и бурятском языках, так как не все буряты владеют в совершенстве языком предков.

Происхождение хонгодоров представляет собой сложную и многоаспектную задачу, вызывающую оживлённые дискуссии среди современных учёных. Существует несколько версий их происхождения. Некоторые учёные, как Г. Н. Румянцев, считают, что хонгодоры относятся к монголам. Другие, как Ц. Б. Цыдендамбаев и Ж. А. Зимин, предполагают, что род хонгодоров-бурят вышел из монгольских степей. Однако есть и те, кто подобно Ц. Ж. Жамцарано, полагают, что хонгодоры не являются бурятами. Д. С. Дугаров же указывает на тюркское происхождение этнонима «хон-гоо-доры» и предполагает, что хонгодоры – это омонголившиеся тюрки. В тюркском слове этноним «хон/хун» означает «лебедь». Как тут не вспомнить монголо-бурятскую легенду о трёх братьях, в одном из вариантов которой одиннадцать хори-бурятов произошли от небесной белой лебедушки. У хонгодоров, хори и хонгиратов (монгольское племя) единый тотем – лебедь. На въезде в Аларский район установлена семиметровая фигурная композиция – тотем хонгодоров – лебедь. Подобные скульптуры украшают территорию Аларского музея и священную для бурят гору Сорготой. Недавно в Алари установили придорожную беседку, поставили барисан – ритуальные столбы (сэргэ) для поклонения духам.

Немалое влияние на сибирские народы оказали тюрки. Тюркский каганат представлял собой одно из крупнейших политических образований своего времени, охватывая обширные территории современной Монголии и значительную часть Южной Сибири. В его состав входили различные этнические группы, что способствовало культурному и религиозному многообразию. Тюрки использовали индийскую и согдийскую письменности. Согдийско-уйгурский алфавит стал основой для формирования старомонгольской письменности. Тюркская религиозная система, будучи политеистической, включала в себя сложную иерархию небесных божеств, известных, как Тэнгрии. Это явление является характерной чертой тэнгрианства, проявляющейся и у других кочевых народов Евразии. Тэнгрианство представляет собой архаичную религиозно-мифологическую систему, формирующую мировоззрение и культовую практику азиатских народов на протяжении веков. Наряду с этим, тюрки также практиковали шаманизм и буддизм, что отражает их взаимодействие с другими культурными и религиозными традициями. Представители различных си-

бирских этнических групп, включая бурят, демонстрировали глубокое почтение к тэнгэринам, представляющим собой мифологических существ, играющих ключевую роль в их культовых представлениях.

От тюркского слова «кам» – шаман, произошло слово камлание, ритуальное действо в обрядовой практике сибирских шаманов. В этнический состав тюркских народов, помимо киданей, согдийцев и прочих, входил народ дулу. Думается, не случайно название народа дулу совпало с названием онгона (зурага) «дүлэ шоно» бурят, что представлен ниже в каталоге. Этноним «чонос» (по-бурятски шоно), в значении «волк», один из древнейших родов монголов, унаследовал аларский род бурят (шоно бурутхан) и эхиритский род шоно. Род чонос упомянут в литературном памятнике «Сокровенном сказании монголов». А также род чонос (шоно) воспет в монголо-бурятском героическом эпосе «Шоно Батор». Широко известное имя у монголов Бортэ-Чоно (дословно «сивый волк», тотем) является легендарным предком монголов. У аларских бурят хонгодоров, отчасти у эхиритов имя Бортэ-Чоно нашло отражение в шаманской маске под именем Бурто үбгэн, Буртэ үбгэн или Борто. Описание маски имеется в каталоге.

Предметы культа играют ключевую роль в сложной системе шаманского мировоззрения и ритуальной практики. К сожалению, шаманизм народов Сибири утратил много сведений из-за отсутствия письменности. До наших дней дошли лишь отрывочные пересказы, которые были собраны из коллективной памяти народов и многократно переосмыслены в контексте различных культурных и исторических изменений. Отложившиеся в музейных собраниях шаманские предметы, безусловно, являются важными элементами познания, однако, даже их полный анализ не способен предоставить целостное представление о феномене шаманизма. Это связано с тем, что они не отражают всей многогранности и глубины шаманских традиций, включающих в себя не только материальные объекты, но и сложные взаимосвязанные процессы, которые современный человек не всегда способен объективно оценить.

Однако, какие бы в прошлом ни велись гонения шаманизма, мы знаем о нём не только благодаря сохранённым в музеях предметам шаманского культа. Теперь стало очевидным то, что свойственное сибирским народам древнее верование полностью не изжито, оно имеет определённое стремление к возрождению. Есть основания считать, что шаманизм заново переродился в обновлённых исторических условиях. Приверженцы шаманизма, даже приняв христианство и православные имена, в глубине своей души по-прежнему по-

читают духов природы, уважительно относятся к своим предкам, обращаются к ним через обряды, как к защитникам рода. Людям по-прежнему присуща вера в силу шамана, проводимые им камлания, таинства врачевания и гадания. Все эти ритуалы и обряды сохранились в традиционной шаманской практике и возрождаются в новом виде, соответствующем современным реалиям. По всей Сибири шаманы и шаманисты объединяются в организации и регистрируются в местных органах власти. Тем самым создаётся всероссийский банк активно действующих шаманов, число которых приближается к 4 000 человек. Трудно сказать, сколько людей исповедуют шаманизм, ведь не все готовы заявить о своих религиозных взглядах. Уже вновь, как в прежние времена, открыто, при скоплении большого числа народа, проводятся шаманские мистерии. Шаманы призывают в помощь духов предков и духов местности, проводят жертвоприношения домашними животными. Такие массовые ритуалы нередко переходят в народные игрища. Они проходят в разных местах проживания бурят, включая Аларский район. Уже 20 лет как стал традиционным Международный этнокультурный фестиваль «Ёрдынские игры». Нередко фестиваль у Байкала в Ольхонском районе Иркутской области открывал шаман. Практикующие молодые шаманы в поисках утраченных текстов призвания обращаются к архивным материалам, пытаются найти в них тексты шаманских песнопений, записанных исследователями прошлого.

Современные шаманы обновляют старые методы, нарабатывают дополнительные техники, стремятся постичь новые виды шаманизма. Сибирских шаманов приглашают в европейские страны, где они демонстрируют ритуальные мистические комбинации в танце с песнопением в процессе камлания. Забайкальские бурятские шаманы посетили африканские страны. Обо всём этом сообщалось в средствах массовой коммуникации. В прошлом не все азиатские народы выделяли шаманов особой одеждой. Сегодня шаманские костюмы стали гораздо более простыми, и массивные металлические украшения на них встречаются нечасто. Однако ритуалы камлания по-прежнему проходят ярко и зрелищно, привлекая большое количество зрителей.

Исследователи собрали много фактического материала о шаманизме, что позволило выявить его характерные признаки, раскрыть его стадии локального происхождения. В свете доминирования мировых религий, а также с учётом их исторического и культурного контекста, шаманизм и его практики могут показаться архаичными и утратившими свою актуальность. Однако, несмотря на кажущуюся антинаучность и принадлежность к древним веро-

ваниям, интерес к эзотерике прошлого остается устойчивым и не теряет своей популярности. Это явление требует глубокого анализа и осмысления. Оно представляет собой кладёз культурных ценностей и оказывает воздействие на разные стороны человеческого существования, в том числе на глубинные аспекты бытия, помогая человеку жить в согласии с природой. Кто знает, как долго ещё причудливое воображение шаманов будет порождать нелепые проявления архаичных страстей. Ведь шаманизм нечто другое, чем ортодоксальные религии. Столетиями, мало-помалу, главным религиозным учениям благоприятствовало, как говорят христиане, благолепие «духа и истины», идеальная полнота мира, изложенная в воззрениях рассудительных богословов. Написанные ими книги доступны любому желающему, стремящемуся к всестороннему просвещению. По ним ему не составит особого труда ознакомиться с историей учений и по мере необходимости найти комментарии к ним. Казалось бы, в шаманизме всё проще, но простота та и влечёт особого рода сложности в его познании. Из-за отсутствия в шаманизме теологов, самых авторитетных толкователей веры, способных описать его догматы, возникает много неясностей. И только постепенно, по мере проникновения в суть шаманизма, стали выявляться отличия этого древнего верования от других религиозных форм, более молодых и более органичных по своей структуре.

Немаловажное значение имеет определение правильного вектора в познании, как отдельных анимистических культов, так и обрядовых культов политеизма и фетишизма в шаманизме. Отсутствие в среде шаманистов единого мнения в понимании веры в существование души, в многообразие богов, духов и всевозможных рукотворных идолов, вызывает большие трудности в их классификации. Поэтому очень сложно идентифицировать историко-культурные и религиозные процессы, происходящие внутри этногенеза сибирских народностей. Шаманизм представляет собой сложный феномен, который не только отражает духовные и мировоззренческие установки различных эпох, но и служит важным инструментом для осмысления человеческой природы, социальных структур и культурных процессов, ныне происходящих в сфере жизнедеятельности различных коренных народов Сибири.

Список источников и использованной литературы

1. История земли Иркутской : учеб. пособие / науч. ред. З. И. Рабечкая. Иркутск : Символ, 2002. 367 с.
2. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4-х т. Т. 1. А-З. М.: Русский язык, 1981. 699 с.
3. Словарь русских народных говоров / сост. Ф. П. Филин. М. : Наука, 1965. Вып. 1. 302 с.
4. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / под ред. С. Н. Южакова. Т. 1. СПб : Книгоиздат. т-во «Просвещение», 1900. Т. 1: А-Арброс. 800 с.
5. Мурзаев Э. М., Мурзаева В. Г. Словарь местных географических терминов. М. : Географгиз, 1959. 303 с.
6. Большая Российская энциклопедия : [в 30 т.] / отв. ред. С. Л. Кравец. М. : Большая Российская энциклопедия, 2005. Т. 2 : Анкилоз-Банка. 766 с.
7. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск : Наука, 1988. 177 с.
8. Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX-XII вв. История и культура Востока Азии. Новосибирск : Наука, 1974. Т. 2. 210 с.
9. Палладий, просвящ. Русь и Асы в Китае, на Балканском полуострове в Румынии и в Угорщине в XIII-XIX в. // Живая старина. СПб., 1894. Вып. 1-4. С. 65–77.
10. Баранников А. П. О некоторых положениях в области индологии // Советское востоковедение. 1941. № 2. С. 169–186.
11. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / под ред. С. Н. Южакова, П. Н. Милюкова. СПб. : Книгоиздат. т-во «Просвещение», 1900. Т. 2: Арбуа де Жюбанвиль-Беллинггаузен. 796 с.
12. Большая энциклопедия, 1902:83, 90 Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / под ред. С. Н. Южакова. СПб. : Книгоиздат. т-во «Просвещение», 1902. Т. 10: Идумэя-Китченер. 794 с.
13. Большая Российская энциклопедия... С.225.
14. Блаватская, 2006: 419.

15. Бурдон И. Ф. Словотолкователь 30000 иностранных слов, вошедших в состав русского языка, с означением их корней. М. : Унив. тип., 1865. 741 с.
16. Большая энциклопедия... С. 292.
17. Орешкин П. П. Русский язык из глубины веков: Вавилонский феномен. СПб. : ЛИО Редактор, 2002. 173 с.
18. Гусев О. М. Белый конь Апокалипсиса. СПб. : ЛИО Редактор, 2000. 304 с.
19. Библейская энциклопедия. Репринтное воспроизведение издания 1891 года. М. : Terra-Terra, 1991. 902 с.
20. Флоринский В. М. Первобытные славяне по памятникам их доисторической жизни. Опыт славянской археологии. Общая вступительная часть. Томск : типо-лит. П. И. Макушина, 1894. 355 с.
21. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М. : Советская энциклопедия, 1980. Т. 1 : А-К. 671 с.
22. Очерки Туруханского края члена-сотрудника князя Кострова // Записки Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества. СПб., 1857. Кн. 4. С. 61–175.
23. Маак Р. К. Вилуйский округ Якутской области. Ч. 3. СПб. : тип. и хромолит. А. Траншея, 1887. 192 с.
24. Календарь знаменательных и памятных дат на 2025 год. Кутулик, 2024. URL.: [https://lib-vampilov.ru/userfiles/file/календарь%202025\(1\).pdf](https://lib-vampilov.ru/userfiles/file/календарь%202025(1).pdf) (дата обращения: 26.05.2025).
25. В Балаганском ведомстве // Прибавления к Иркут. епарх. вед. 1867. 27 мая. С. 260–266.
26. Болсохоева А. Д. С именем Баторова. Улан-Удэ : Номад, 2024. 245 с.
27. ГАИО. Ф. 25, К. 1012, Оп. 10, Д. 657, Л. 49-49 Об.
28. Архив ИМБит БНЦ СО РАН. Ф. 14, Оп. 1, Д. 2. Л. 7/17.
29. Шинковой А. И. К истории ламаизма и Аларского дацана в Иркутской губернии // Тальцы. 2009. № 2. С. 9–18.
30. Бажей, во св. крещении Николай Александрович Косомов, первый из родоначальников Аларского ведомства принявший христианство // Прибавление к Ирк. еп. вед, 1892. 21 нояб. С. 2–7.

31. Янгель Т. Я. Конфессиональный фактор в жизни сибирского общества (на примере Иркутской духовной консистории 2-я пол. XIX- нач. XX вв. // Сибирь: веки истории : тезисы докл. и сообщений науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения проф. Ф. А. Кудрявцева (Иркутск, 26 нояб. 1999 г.). Иркутск, 1999. С. 3–45.
32. Шулунова С. В. Неизвестная история. Лишенцы // Баторовские чтения. Материалы III Межрегиональной научно-практической конференции (Кутулик, 18 окт. 2023 г.), науч. ред. Ю. П. Лыхин. Иркутск, 2024. С. 20–29.
33. Сельский И. С. Путь до Култука по направлению в Тункинский край // Записки Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Иркутск, 1867. Кн. 9, 10. С. 527–555.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ВСЕЛЕННОЙ В ШАМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Вообще на свете только и существуют мифы.

А. Ф. Лосев

Не все мифы о Вселенной дошли до нашего времени в первозданном изложении. Их изустные версии постоянно менялись и обогащались индивидуально живым образным словом и метафорическими выражениями сказителей. Здесь немаловажное значение имело богатство речи рассказчика. Кем-то высказанная мысль о природе мироздания могла исходить из любого глухого угла, пробуждать интерес у пытливых умов, способных истолковывать услышанное слово на свой лад. Нельзя не удивиться способности человека хранить разные исторические предания, мифы и донести их изустно из дремучего прошлого через десятки поколений до того периода, пока не нашёлся способ письменно зафиксировать эти невероятные легендарные картины мира. История знает немало людей, способных сохранять в своей памяти огромные запасы человеческой мудрости или умело изложенные фантазии. В 1961 г. венгерский этнограф Шандор Эрдес поведал общественности о сказителе по имени Лайоша Ами, оказавшем неоценимую услугу науке. Лайоша не был обучен грамоте. Зато обладая феноменальной памятью, он сумел пересказать 250 народных сказок и легенд, объёмом превзошедших знаменитый сборник «Тысяча и одна ночь» [1, с. 139]. Не менее интересный случай отметил М. Горький, хорошо осознававший, насколько поучительны иные изречения в живом пересказе. В частности, он писал: «Русская песня – русская история, и безграмотная старуха Федосова, уместив в своей памяти 30 000 стихов, понимает это гораздо лучше многих очень грамотных людей» [2, с. 234]. Поражает способность человека хранить в памяти большие объёмы информации и пересказывать её своими словами. Философу Ф. Бэкону приписывают слова, что «человек думает, что ум управляет его словами, но случается также, что слова имеют взаимное и воз-

вратное влияние на наш разум. Слова, подобно татарскому луку, действуют обратно на самый мудрый разум, сильно путают и извращают мышление». В отличие от традиционных мировых религий, в шаманизме отсутствуют общепризнанные авторитеты в области вероучения. Здесь наиболее значимой фигурой признавался шаман. Им становился тот из людей, кто был подпитан силой предков – утха (бур.), кто знал заклинания, позволяющие вести камлание, проводить обряд жертвоприношения. С незапамятных времён у сибирских народов сложились схожие, близкие по смыслу представления о Вселенной, будто бы услышанные из одних уст и распространённые повсеместно. Г. Н. Потанин находил много общего в русских народных сказках и шаманских легендах. Он также делал предположение о том, что «не только русский миф, но даже скандинавский и греческий мифы, по-видимому, явились из Монголии», так много он подмечал в них общего. При этом Потанин придавал особое значение сибирскому шаманизму, способному представиться в ходе его изучения в совершенно новом свете [3, с. 137, с. 165, с. 202]. В книге В. П. Зиновьева «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири», собранные автором в период с 1966 по 1980 год на территории Забайкалья и Иркутской области, можно найти истории о духах, домовых и оборотнях, которые напоминают шаманские легенды [4]. Практически во всей этнокультуре народов Сибири и Центральной Азии и даже у американских индейцев выработалось сходное воззрение на устройство мира, согласно которому он делился на три-четыре основные зоны: небесную, промежуточную, земную и подземную. В Тибете бонские жрецы – шэны делили мир на белый небесный, заселённый богами, красный средний – людьми, синий нижний – водяными духами. Все три сферы объединяет мировое дерево. Главное божество у них – Шенраб-Мибо – совершенный шаман, или жрец [5, с. 57, с. 60]. Приняв же буддизм (северный ламаизм), тибетцы ещё долго не забывали старую религию и продолжали представлять мироздание, как состоящее из шести небесных сфер, две из них принадлежат земле, четыре же считаются сферами высших обитателей и находятся далеко за пределами земли [6, с. 465].

Нельзя с уверенностью сказать, что сибирская шаманская концепция Вселенной базируется исключительно на исконно местных умозаключениях. Данное верование постоянно усложнялось добавлениями, своими и иноземными легендами, благодаря чему оно становилось ещё привлекательнее. В нём нашлось место элементам не менее древних религий. Целый ряд шаманских сегментов восходят к культу Митры, который был занесён

в Центральную Азию в форме религии бон, впитавшей часть староиранского зороастризма. Основоположник зороастризма пророк Спитама Заратуштра за зримого Бога в физическом мире принимал свет. Истоки митризма лежат в индоиранской мифологии. С митризмом были знакомы в Древнем Риме. Впоследствии именем Митра в Ватикане назвали головной убор папы, иначе трёхъярусная тиара-корона. То же название перешло к шапке высшего православного священника, митра архимандрита или митрополита. В ведических гимнах небожитель Митра представлен создателем Дня, богом Света и Вселенского Разума, приносящим в жертву Сурье (богу Солнца) животное (быка) белого цвета [7, с. 461].

Сложный сгусток представлений о мироздании проник в культы Тибета и Монголии, затем развернулся на сибирских просторах, в сплаве племён и народностей, соединился с шаманизмом, где было немало самодостаточных человеческих представлений о мире.

Идея о многоуровневой структуре мироздания получила широкое признание, благодаря многовековой истории развития духовной культуры. Чем развитее были древние культуры, тем в более сложные сюжеты конструировались мифологические представления о Вселенной. Надо полагать, что когда люди наносили петроглифы на скалы, то уже тогда задумывались о Вселенной, которая у них имела упорядоченную, структурированную систему мировоззрения. Концепция архаичных пластов, ступеней мироздания перешла в мировые религии: буддизм, христианство, ислам, где новые веры долгое время оставались пропитанными мифологией прошлого [8, с. 175].

В славянской древности использовалось понятие «обитель божества Триглава» – воплощение трёх сфер мироздания [9, с. 253]. К примеру, скажем, по славянскому народному поэтическому разумению, Небо – терем Божий, а звёзды – очи взирающих оттуда ангелов, облака же уподоблялись мозгу, наполняющему гигантский череп – Небо [10, с. 40–41]. В известном науке древнеславянском Збручском идоле некоторые учёные видят Вселенский столб с трёхъярусным делением по вертикали [11, с. 279]. В сознании язычников индоевропейских народов сложились устойчивые мифологемы как «мировое дерево», из чего моделируется тройная вертикальная структура – небо, земля, преисподняя [12, с. 42]. В той же Библии мир представлен трёхчастным. Но в ней отсутствует чёткость в терминологии при обозначении подземного мира.

Ромул, основатель Рима, представлял центр мира в виде ямы, которая называлась «mundus» и была заполнена землёй из легендарной прародины. В центре мундуса был установлен столб – символ священной мировой горы Сумеру [13, с. 173, с. 193]. Многим народам мир представлялся в форме круга или квадрата с вертикальным шестом – символом в середине. Подобным образом выстраивалась концепция мира у сибирских народов. Искусственная вертикаль есть ось мира – мифический образ космического устройства, как некое космическое дерево, способное указать тому же шаману связующий путь, по которому он способен достичь через транс другие уровни мироздания, будь это Верхний мир небожителей или Нижний мир, где царят гнетущие человека демоны.

Верхний мир. Сложившаяся у сибирских народов мифологическая концепция Вселенной образно рассматривается в виде могучего дерева, где крона – Верхний небесный мир, ствол – Средний земной и корни – Нижний подземный мир. Тунгусские шаманы такое дерево называют словом «туру» – «дорога, по которой шаман или его молитвы идут к небу» [14, с. 62]. Туру – это ещё сакральный путь Великого Турана, где с древнейших времён по полосе Южной Сибири пересекались культуры разных эпох и народов. У кетских [енисейских] шаманов земля изображалась на бубнах в виде большого круглого диска, со всех сторон окружённого семью морями. Над землёй простирались семь небес, а под ней располагались семь подземных миров». У ненцев, нанайцев и других народов Вселенная также делилась по вертикали на три составные зоны. Коряки Камчатки множили Вселенную то на пять ярусов, то на три [15, с. 135–138]. Мифологии разных народов доносят до нас довольно-таки сходные космологические концепции мира. По ним Вселенная состоит из трёх частей, распадающихся на верхнюю небесную – обитель богов, нижнюю подземную преисподнюю – вместилище ада, где правят демоны и духи, и наземную среднюю – обиталище людей и всего сущего.

Традиционную концепцию Вселенной находим у народа айну, ещё недавно обитавшего на российских дальневосточных рубежах, включая Курильские острова. Если обнаруженные в Забайкалье А. П. Окладниковым костяки «селенгинского человека» отнесены Г. Ф. Дебецем к бронзовому веку, примерно 2 700 лет [16, с. 11], то этническая история айнов, чьи предки были представителями неизвестной науке древнейшей расы, насчитывает не менее 7 тыс. лет. У айнов мир делился на верхний мир богов и нижний мир усопших людей,

посередине – айну мосир – мир айнов, за которыми неусыпно наблюдают звёзды – глаза богов [17, с. 59–61].

В пантеоне небесных богов отображены как фантастические представления, так и явные отголоски земной жизни, частично или целиком приобретшие некие знаковые функции в шаманских культах. Будто бы взяты были те культы в практическое бытие человека из условного принципа: «Все, что существует на Земле... есть тень того, что существует в высших сферах» [18, с. 311]. Иначе говоря, согласно шаманскому представлению о мироздании, на земле – как на небе. Так и звучат в песнопении шаманов Алтая слова: «Да будет на земле пуп неба! Да будет на небе пуп земли!» [19, с. 361]. На небо, подобно миражу, проецируются земные события с их людскими страстями, включая общие для человечества три неотъемлемые составляющие: рождение, линия жизни и смерть. Свыше данный тайный код жизни позволяет человеку жить на земле, чтобы с её окончанием войти в неё же.

В космогонической мифологии монголов и бурят Верхний мир разделён на две зоны. Первая зона находится на недостижимой необозримой высоте. Её населяют духовные сущности – белые боги, представляющие собой верховную власть во всём мироздании. Когда ещё не было земной атмосферы, эти божества уже существовали в обители – Огторгой. Тысяча эфиробразных небожителей – «Огторгойн олон сагаан бурхад», зародили всё сущее на земле – писал П. П. Баторов [20]. Православный священник И. А. Подгорбунский, занимавшийся изучением шаманизма бурят, отмечал, что высшие боги – это духи бесформенные и бестелесные, не подлежащие никакому представлению [21, с. 10].

Вторая зона Верхнего мира считается промежуточной. Она находится в обозримой человеческим глазом части неба, на половинном расстоянии между Огторгой и землёй. Здесь, подобно даосским бессмертным басяням, находящимся в вечной праздности, располагаются тэнгерины – высшие небожители. Но, в отличие от китайских небесных богов, тэнгериныу монголовобладают, как светлыми, так и тёмными силами. Китайский иероглиф 天 «tian, тянь», как и японский «тэн», обозначающий «небо, небосвод», имеет две верхние горизонтальные черты 二, словно две небесные зоны, под которыми находится элемент 人 – человек. Монголоязычные народы слово «тэнгерины» разделяют на слог «тэн» – «небо» и «гэр» – «дом, войлочная юрта». Слово «тэнгри», подобно отражённому небу в монгольском озере Тэнгри-нор, получило широкий смысл. По-монгольски «небо» звучит как «тэнгэр», по-бурятски –

«тэнгэри». Кроме того, слово «небо» – на монгольском языке – «гог», «кока», голубое небо – «коке» (пишется с двумя точками над буквой «о»). На это обратил внимание известный монголовед, академик Б. Я. Владимирцов [22]. М. Н. Хангалов разделял у бурят названия тэнгэри – дневное небо и Огторгой – ночное [23, с. 1]. По изысканиям А. В. Потаниной, выражение «хүхэ-тэнгэри» – голубое небо, противопоставляется «Огторгойн-тэнгэри» – ночное небо, небо красной зари, где под словом «тэнгэри» подразумевается только видимая часть неба. Позже термин «тэнгэри» стали использовать в значении «духи» [24, с. 6].

Термин «тэнгэри» был включён во многие фразеологизмы, встречался в исторических именах, также имел значение божественного духа. В древнекорейском языке существует сходное слово «тенгыри» – небо, высшее божество – и производное от него имя мифологического Тангуна, основателя Древнего Чосона [25, с. 9]. Практически все сибирские народы почитали тэнгеринов. У алтайских народов есть легенда о небесном Тэнгэре Кайра Кане, главном среди богов, являвшемся одновременно отцом и матерью рода человеческого и создавшем себе подобное существо, названное человеком. Этот человек летал вместе с Каном в небесах не в силах опуститься ниже, так как всюду была вода. Тогда Тэнгэр Кайра Кан заставил человека нырнуть глубоко в воду, извлечь оттуда землю и рассыпать ее поверх вод. Но человек оказался алчным, он спрятал про запас во рту часть суши. Узнав об этом, Кайра Кан назвал человека Эрликом и изгнал его в нижний ярус подземного царства [26, с. 357]. В японской мифологии верховные боги Идзанами и Идзанаги сами произвели землю, всколыхнув морскую пучину жезлом, а упавшие с посоха капельки образовали гряду островов Ниппон. В Забайкалье, в этом плавленом котле монгольских, бурятских, тунгусских племён, сохранялись родовые представления о Вселенной. В Тункинской степи, над которой властвовал дух Шаргайнойона, сойотский род, хотя и считался обурятавшимся [27, с. 14], как и разные другие этнические группы, жившие в лесостепной местности, бережно хранили в своих наречиях легенды о небесных богах. В бурятском языке легенды отложились в трёх диалектах, подразумевающих три лексические и морфологические обороты речи, что непременно сказывалось при письме. Шаманы в своих ритуалах, как и народные сказители-ульгэршэ в своих песнях, были хранителями мифологии. Они активно использовали имена небесных покровителей, которые сохранились в памяти людей по обе стороны Байкала. История появления в шаманском пантеоне тэнгриев сложна и запутанна. Г. Н. Потанин упоминал об одной монгольской легенде, в которой говорится о шамане

по имени Бут Тэнгри, современнике Чингисхана [28, с. 86]. Бурятский учёный Д. Базаров называл монгольского шаманского бога Хаджир Чингис тэнгри – «сын неба» [29, с. 7, с. 26, с. 78]. Будущий правитель монгольской империи Темуджин получил своё новое имя Чингисхан от шамана по имени Тэб-Тэнгри, по разумению которого оно ассоциировалось с именем духа сына Неба Хаджир Чингис Тэнгри – одного из гениев Хормусты [30, с. 14]. Опять-таки о легендарном сибирском народе савирах, который переселился в предгорья Кавказа, писал хазарский царь Иосиф, упоминая при этом, что этот народ поклонялся чудовищно громадному герою Тэнгри – богу неба и света [31, с. 58]. Православный священник протоиерей К. Стуков писал, что «монгольский тэнгри – гений неба; могущественное божество, источник души, вечный и правосудный мироправитель» [32, с. 59]. Надо полагать, верование и обряд поклонения тэнгриам, «хух тэнгэр» – тэнгерианство – поклонение Небу и богам тэнгриам, были внесены в шаманизм, как часть иной, дошаманской, религии, существовавшей в домонгольский период в Центральной Азии. Древние тюрки знали тэнгерианство в культе Неба, который предположительно возник ещё в конце II – начале I тыс. до нашей эры. Предшественники монгольской государственности уйгуры, чей каганат занимал огромную территорию от Алтая до Большого Хингана, имели правителя кагана (князя) по имени Тэнри, правившего с 759 по 779 г. В период его правления уйгуры помогли остановить в Поднебесной империи междоусобную войну, благодаря чему обогатились, да ещё дополнительно получили «пожалования» Танского двора [33, с. 172]. От предшествующих монголам кочевников перешли им культы божеств Багатур тэнгри, Дайсун/Дайчин тэнгри, имевшие общее название – военный культ «девяти главных тэнгриев», иначе – «девяти братьев Далха» – божеств – оберегов воина [34, с. 89]. Культ неба следовал могущественный маньчжурский правитель Тай-цзу, когда в 1618 году на совете князей объявил им о готовности идти против Китая. Перед началом похода хан Тай-цзу молился в храме предков Небу [35, с. 57]. По представлению бурят во вторую небесную зону шаманского пантеона вошло немало число сверхъестественных существ с именем «тэнгери». Забайкальский шаман Б. Д. Базаров выделил 275 тэнгери. Из указанного числа – 99 пёстрых тэнгери, 77 чистых тэнгери, 55 белых тэнгери, 44 восточных, огненно-красных тэнгери [36, с. 82–83]. Состав богов с указанием их цветовой принадлежности имеет определённую планетарную устремлённость в глубины тысячелетий. Когда на заре человечества начинался антропогенез четырёх доисторических рас, то тогда первая раса была лунного цвета, вторая – жёлтая, третья – красная,

четвёртая – коричневая, ставшая чёрной от греха – смешивания рас [37, с. 28]. Буряты чаще называют имена 100 тэнгери, а тунгусы поклонялись только девяти тэнгери, при сохранении общего их характера [38, с. 6]. Буряты делят небесных божеств на категории, каждая из которых представляет собой определённую сферу власти. Вот их имена. Тэнгрии грома и молнии: Буудал, Хан Буудал, Яшил Сагаан, Хараан Буудал, Тад Хара. Сахилгаан Сагаан – покровитель хоринцев и всех бурят, Луу, ведающий водой. Тэнгрии светила небесные: Сэгээн Сэбдэг, духовный отец Белоголового «орла», посланного на землю, от которого произошёл первый шаман. Долоон Хүхэ (или Долоон Хохо) – семь синих тэнгеринов, обеспечивающих землю водой. Бөөлүүр Сагаан – покровитель белых шаманов, защищает их от восточных тэнгеринов и злых заяанов. Ухаа Солбон, Уран Сагаан, Хаан Сагаан – покровитель и путеводитель бурят, Алтан, Оёдол Сагаан. Тэнгери атмосферных явлений: Будургуу Сагаан, покровитель булагатов, Зада Сагаан, Гал Улаан, Мэндэр Залаа, Ноён Сагаан, Гурбан Манан, Гурбан Бороо. При болезни обращаются к духам: Галзуу, Ухин Хара, Хожиройн долоон. Гал Улаан – покровитель западных белых кузнецов. Асаранга арбан гурбан – покровители всех чёрных и злых шаманов, заяанов и прочих недобрых духов. Тэнгери, управляющие различными аспектами человеческой природы: Зүлхэ Улаан, Дайсан, Хисаанай. Тэнгери судьбы: Зол заяаша, Заяан Сагаан (синоним Хаан Хюрмаста). При этом в каждой территориальной и племенной группе существовали также десятки других божеств. Покровитель эхиритов Хүхэ Мүнхэ тэнгери, покровитель хонгодорцев – Уураг Сагаан тэнгери и т. д. Шаманисты имели своего Прометея по имени Гал Нурма тэнгери, давшего людям метеорит, благодаря которому те получили огонь. Кроме того, называются тэнгери Манха Малаан, Удай Мунгэн, Оёор Сагаан, Оёор Мунгэн, Хизаар Сагаан [39]. Также бурятами Прибайкалья упоминались тэнгери: Хиат, Балашангуут, Сахиман, Хан Бото, Гужир Бото, Охин, Гутаар Гунгэн тэнгери и т. п. [40]. Иногда количество тэнгери просто суммировали. Небу покровительствовали восемь тэнгери, грому и молнии – десять, небесным светилам – восемь, болезням – три тэнгерина и т. п. [41, с. 12–13]. По давнему представлению людей монгольского мира, тэнгери, следующие за высшими богами, также обладали могучей внешностью, были важными, ибо лишь подобного вида боги могут заступиться за простой народ, быть хранителями царей.

Вначале общим главой тэнгеринов был Асаранга, но он оказался, как человек, смертен. «Асаранга богдо тэнгерин погиб в борьбе против западных добрых тэнгеринов» [42, с. 392]. Новым властителем Неба стал Эсэгэ Малаан

Тэнгэри, почитавшийся как младший брат Солнца и Луны. Его бурятские шаманы упоминают, когда призывают подчинённых ему заяанов, ставших после смерти духами, а также его имя звучит в песнях и сказках [43, с. 2]. Именно при новом верховном небожителе разделились на 55 западных и 44 восточных тэнгриев. И как только случилось разобщение их, так и вражда прошла между ними. Во главе западных, белых, добрых сил стал Хаан Хюрмаста Тэнгэри (Хормуста), во главе восточных, тёмных, злых сил – Атай Улаан тэнгэри. Иногда его ещё называли Галта Улаан Атай ноён тэнгэри. Легенды по-разному передают причину разногласия богов. Есть версия, что спор возник из-за желания Атай Улаана тэнгэри расширить свои владения за счёт владений Хормусты тэнгэри [44]. По другой версии, вражда между богами Хормустой и Атай Улааном возникла из-за одновременного сватовства к небесной красавице Цэцэг (Сэсэг абаахай – цветок девица), дочери западного бога Сэгээн Сэбдэга. Этот бог обладал сильной магией волшебства [45, с. 113]. В обоих случаях Хормуста вышел в единоборстве победителем, убил врага, а рассечённые части его тела сбросил на землю, где те превратились в чудовищ, на посылках у которых было множество злых низших существ.

Тем временем от всего произошедшего на земле наступили: засуха, падеж скота, болезни и голод людей. Те обратились за помощью к небу. Чтобы спасти людей и всё живое на земле, тэнгэри послали к ним орла. Тот выследил девушку-пастушку, от связи с которой родился мальчик, будущий первый шаман [46, с. 36]. Сибирские народы в орле видели божество, творца и родоначальника. Буряты, якуты, алтайцы и американские индейцы считают орла (орла-кондора) прародителем шаманов, которые, в свою очередь, отождествляют себя с птицей. Давно уже ольхонские буряты признают своим тотемом орла, хранят предание о пещере, называемой Бурхан, где обитает дух орла – первого шамана и хозяина острова. По поверью якутов, орёл является животворящей птицей шаманов, а его культ скрывает тотемные истоки [47, с. 191]. Орёл у айнов считался Верховным божеством, хозяином Неба – Кандо Кор Камуй, имевший облик орла и огненного змея [48, с. 94]. Любопытно сопоставить, оказывается, орёл у древних славян выполнял связующую роль между Верхним и Нижним мирами [49, с. 558].

Имени Хормуста отводилось немаловажное место в дошаманском культе Неба. Хаан Хюрмаста (Хормуста) интересовал Г. Н. Потанина. Тот даже попросил М. Н. Хангалова узнать, есть ли у бурят легенды о Хаане Хюрмасте или Хаане Хурмаса и Хорсе. Это было нужно ему, чтобы лучше понять, что это

за божество. До буддизма в Центральной Азии был культ Арья-Бало, который «был известен в Южной России под именем Арысь-поле; Арысь являлся в формах Харысь, Хорос, Хорс...», к тому же культ Арья-Бало знаком на кельтском западе [50, с. 88–89, с. 242, с. 285], где воздавали должное культу меча. В мифологии тувинцев упоминается персонаж Курбустухан, иначе Хормуста – владыка неба. Отмечался Курбусту ораны – мир Курбусту, как часть светлой Вселенной [51, с. 228]. С проникновением в Туву буддизма у местных шаманистов смешались сюжеты мифов. И наряду с Хормустой, ставшим синонимом Неба и света, в пантеон Верхнего мира вошли буддийские бодхисатвы [52]. Одним из них стал бодхисаттва Арья-Бало (санскр. Авалокиташвара, небесное божество сострадания, смотрящий вниз). В широко известном в Азии эпосе «Гэсэр» рассказывается не только о противостоянии Хормусты и Атай Улаана, о чём уже сказано выше. Согласно сюжету эпоса, Хормуста был отцом главного героя произведения. Из рук Хормусты Гэсэр получил бронзовый меч, с которым он отправился на землю, чтобы сразиться с 15-головым чудовищем Асурой. Монгольский учёный-филолог, академик Б. Ринчена заметил в Гэсэре – образ мрачного шамана. На это высказывание Б. Ринчена ответил А. П. Костицын, известный советский журналист и переводчик: «Ваше утверждение, что Гэсэр – образ мрачного шамана заставит меня вычеркнуть несколько строк из статьи» [53, с. 53]. Б. Ринчен – монголовед, этнограф, писатель, переводчик (1905–1977), сорок лет собирал материалы о шаманизме, готовился опубликовать книгу по натурфилософии монгольского шаманизма. В ней он излагал сведения из бесед более чем с двумястами шаманами. Беседовал он также со знатоками и хранителями устных традиций. Он стал обладателем огромного материала по шаманским обрядам, касался мифологии, призываний и преданий, глубоко познал шаманское мировоззрение, которое было в ходу у тех, кто придерживался народных традиций, кому не чуждо было прошлое монгольского народа. Он хотел издать свой труд по шаманизму в Венгрии, в центре изучения шаманизма. На издание своей книги на родине он не надеялся [54, с. 8, с. 11]. Бурятский писатель А. Л. Ангархаев полагал, что Хормуста мог появиться в среде хунну и уже от них трансформировался у монголов [55, с. 44]. Напротив, Б. А. Рыбаков считал, что своим происхождением Хормуста обязан иранской или даже протоиранской культуре [56, с. 757]. Там был верховный бог, мудрый владыка, творец вещественного мира – Ахура Мазда-Ормузд, олицетворявший собой свет, который противопоставлялся злему духу тьмы Ариману (Анхра Манью) в древнеперсидском зороастризме [57, с. 237]. Имя Ахура, по-санскритски

Асура из Вед, где первоначальное ему «Аср» – «Огнезаклинатель», близкое этрусскому слову «Аесар» – бог [58, с. 133, с. 708]. Хормуста (Хурмаст), наконец, Хорс – бог солнечного света упомянут в литературном памятнике. В «Слове о полку Игореве», писанном старинным русским языком, читаем: «К петухам в Тматорокань поспеет, Хорсу путь его перебегая» [59, с. 110]. Древний Хорс, Корсунь, Херсонес, что в районе Севастополя, в прошлом долго сохранял языческие традиции, с христианизацией Руси подвергся нападению киевского князя Владимира.

В «Сокровенном сказании монголов» в параграфе 103 говорится о молении Чингисхана Солнцу [60, с. 34]. Все монгольские ханы имели обычай утром поклоняться Солнцу, а вечером Луне [61, с. 14]. Выходит, Чингисхан был приверженцем культа света, к чему были склонны многие древние народы Евразии. И рубин – солнечный камень в перстне с солярным знаком – свастикой – знак солнцеворота на правой руке Чингисхана, имел глубоко сакральное значение [62, с. 33], [63, с. 288, с. 295]. В монгольском доклассовом обществе власть правителя была неразрывно связана с властью ритуальной. Верховный правитель выполнял ещё функции первосвященника и символизировал способность контактировать с Небом. «Его личная харизма была харизмой рода, племени, этносоциального организма любого уровня» [64, с. 343]. В Поднебесной чтят и хранят дух-онгон Чингисхана – объединителя страны, который установлен в специальном архитектурном комплексе. Это святилище было разграблено в годы культурной революции в Китае, позже вновь восстановлено. Имея единовластие в стране, «Чингисхан стал духовным отцом своей нации и выполнял функции её главного шамана» [65, с. 7, с. 71–72]. В сказании о Чингисхане есть эпизод о том, как хану с неба от Хормустатэнгэри спустили яшмовую чашу с вином.

Имя Хормуста стало универсальным во многих культурах. Он действует в полном соответствии со своими функциями, воплощаясь в образе одного из высших богов и уподобляясь солнечному свету. К слову, у «солнца» всегда было много синонимов. В санскритском словаре встречается не менее 37 названий солнца. Среди них Сурье – солнце. В Индии отмечают древний праздник Чхатх (сурья-шашти) – посвящённый богу Солнца Сурье. В Непале есть божество Сурье, которое считается источником энергии и жизни для всего сущего. «Солнце-царь, сын Сварогов, еже есть Дажь-бог», – говорится в Ипатьевской летописи. Ещё памятны древние эпические сказания славян: «Чехи, хорваты, сербы клянутся солнцем, а русские светом божьим: «чтоб мне свету божьего

не видеть» [66, с. 66]. В старинных преданиях и шаманских гимнах бурят встречаются посвящения небесным светилам – Солнцу (наран) и Луне (һара). Также у бурят есть словосочетание «хурса наран» – «яркое солнце».

Небо одарило Землю светом планет и звёзд, служащих людям ориентиром в вечности. Прибайкальские буряты своё отношение к Солнцу выражали ласковыми эпитетами «алманаран эхэ» («широкая и светлая красавица-мать») или «алтан наран баабай» («золотое солнце отец»). Сопоставление Солнца с матерью и отцом не случайно, ведь они дают своим детям возможность видеть свет жизни. На шаманских костюмах сохранились подвески в виде металлических кружочков, символизирующих небесные светила. Сходные кружки с гладкими краями или обработанными на концах так, словно диск излучал лучи, находили в ритуальных местах сжигания умерших шаманов. На ритуальных лентах шаманов и на предметах поклонения духам – онгонах есть священные изображения Солнца и Луны, олицетворявших «Хүхэ Мүнхэ-Тэнгэри» – «Вечное Синее Небо». Иногда на лентах круг вышивали красной ниткой с лучами и подвешивали к шаманской короне. Такие атрибуты имеют прямую связь с древнейшим культом почитания Солнца. Люди вставали рано. Надо было успеть уловить скоротечность рассвета и помолиться солнышку. Так поступали многие народы. К примеру, енисейские качинцы, совершая моление на высокой горе, ходили группой вокруг берёзки, на мгновение останавливались лицом на восток с криком «ау», ау», возводили руки к небу, чем отдавали уважение небу и солнцу. В этом обряде люди как бы находились вне сферы злых духов, здесь не было места даже шаману [67, с. 101–102]. Небесное царство богов, как и персонифицированных земных героев, составляет особую повествовательную линию космогонических воззрений, пересекающихся по именам и сюжетам у разных народов.

Есть различные мнения относительно происхождения такого народного гуляния, как Сурхарбан, хранящего в себе отдельные отголоски древнего обряда, связанного с культом солнца. Хотя по-бурятски «Сурхарбан» – (Эрын гурбан наадан) – Три игрища мужей, где «һур» – ременная мишень, состязание – һур харбаан. В действительности, «Сурхарбан» своими корнями уходит в культуру древних обрядов Индии, т. к. «сур», «сура», «сурья» имеет связь с солнцем. О Сурье – боге солнца – писал В. А. Руднев [68, с. 12]. Когда лучники соревнуются, они целятся не только в мишень в виде ремня, но и в мишень, которая символизирует солнце [69, с. 39–40]. В связи с этим, полагаю, будет уместно отметить, что в буддийской танцевальной мистерии «цам» в конце ритуала

происходит освещение «сора», который окрашен в насыщенный красный цвет. Этот элемент символизирует пламя, которое сжигает врагов веры. «Сор» – это искажённое слово «сура» или «сурья», что означает «солнце» или «огонь». Истина не должна быть искажена и скрыта временем.

Средний мир. Очередная мифологическая зона шаманского мироздания – земная – с её разнообразной формой жизни, включая общность людей. Высшие силы, как Огторские белые боги, так и тэнгэри, напрямую с людьми не общаются. Для непосредственного взаимодействия с людьми тэнгэри посылают своих детей – хатов (монг. буумал бурхад) – земных помощников, которым помогают многочисленные слуги, поделённые по частям света и наделённые властью над людьми [70]. Хаты-духи – вестники тэнгэри на земле, обосновались на вершинах гор, приближённых высотой к небу и богам. Корневая основа слова «хата» использовалась древними народами в значении «бог». В сирийской мифологии упоминается Хадат, повелитель изобилия на Земле. Египтяне поклонялись богине любви и судьбы Хатор, которая изображалась с головой коровы и солнечным диском между рогами. Как и тэнгэрины, хаты делились на западных, восточных и ещё водяных. И. А. Подгорбунский слово «хат» считал формой множественного числа от «хан» – князь, царь. Самый популярный у бурят – западный хат Буха ноён баабай, князь-бык, иначе – бык господин батюшка, предположительно был исторической личностью. К западным хатам, по данным того же православного священника Подгорбунского, относятся до 90 имён: Хаан Шаргай ноён, Булаг Сааган ноён, Моргон хара и пр. Из старинных преданий и шаманских гимнов дошло до нас имя «царя» Хаан Шаргая. Будучи главой западного хата, спустился он на землю на облаке в сопровождении орла по приказанию тэнгэри. На горе Халма восседал он на соловом коне в полном вооружении полководца. Подданные присягали ему на верность, склоняясь перед его мечом [71].

Если западные хаты относились к людям, другим живым существам доброжелательно, то восточные злобные хаты, напротив, насылали им всякие неприятности и болезни. Во главе восточных хатов обозначен Эрлик хаан, известный ещё, как князь подземного мира. В его подчинении находится несметное число недоброжелательных к живым существам средних духов-бохолдоев, делимых по категориям и распределённых, как на земле, так и под землёю [72, с. 40–41]. Бохолдои, как злые духи, по своей природе всегда были настроены против живых людей и домашнего скота. Бохолдои есть, за редким исключением, невидимые духи, ставшие таковыми после

выхода из тел душ умерших людей, одетые в их одежды и ездившие на лошадях, на которых везли хоронить покойников. Монголы считали, что душа вещественна, поэтому видима, но её видеть дано не всем людям. Если же душа становится после смерти человека духом, то духу по силам сделаться видимым оборотнем. В классическом репертуаре японской драмы духи-оборотни часто являются людям. «О, ужас! О, страх! Из чащи тёмных деревьев, заставших сиянье луны, нездешнее выходит создание. Пугающе грозен лик [его] ... принявший человеческий облик» [73, с. 60–6]. В среде древних славян тоже бытовал мифологический персонаж волколак – человек-оборотень, в него обращались колдуны, чтобы творить людям зло [74, с. 418]. В книге «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири» (Новосибирск, 1987) автор-составитель В. П. Зиновьев собрал за 1966–1980 годы в Забайкалье и Иркутской области множество бывальщин о духах, домовых и оборотнях.

Не только японцы, монголы или буряты, но и китайцы, корейцы и многие прочие народы верили в такое же перевоплощение души. Их прозаические произведения позднего средневековья насыщены повествованиями подобного характера. Шаман внушал верующим, что всякая болезнь, постигшая тело человека, есть непременно действие нечистой силы, иначе – злых духов. Каждый предмет и каждое явление причисляются к духам, число которых может быть бесконечным (духи воды, гор, лесные, местные и т. п.). Духи боятся железа, металлических оберегов, изготовленных кузнецом улусным соплеменникам. При изготовлении своих изделий кузнец делал брызганье раскалённым железом. Кочующие вдоль Оби остяки костюм шамана обвешивали металлическими кольцами, бляшками, чтобы те при камлании гремели и тем самым отпугивали злых духов. В укромных лесных чащах ставили идолы. Ф. И. Белявский упоминал о найденном в остяцких лесах кумире с выразительными чертами лица старика и длинной бородой, который был отлит из красной меди весом в 7 фунтов или более 3 килограммов. А ведь у остяков бороды не росли. Образ идола ими был взят из реальной встречи с человеком, носившим длинную бороду. Обычно культовое место с вылитым в металле или резанным из дерева идолом украшалось разными цветными лентами. Жившие рядом с остяками самоеды поклонялись солнцу, луне и звёздам. А остяки поклонялись ещё земным и водным духам, приносили им жертвы.

Буряты относят к водяным хатам не менее 27 существ. Это Гохоши, покровитель рыбной ловли, Гүльмэши, покровитель невода, и др. [75, с. 20, 22–24]. Автор книги «Буряты» Б. Р. Зориктуев также называет 27 водяных уһан-хатов –

эжэнами (хозяевами) вод, во главе с Лусун (Лопсон) – ханом [76, с. 31]. Духов водяных хатов, как и духов местностей эжэнов, задабривали онгонами, символизировавшими разных духов, в том числе и духов предков. Так, например, в Балаганской волости Иркутской губернии буряты совершали религиозный обряд онгоном, выполненным в виде рисованного зурага, изображавшего уһан-хатов – девять водяных царей, во главе которых стоял Уһан Лусун [77]. Духов воды задабривают не рыбой, она у них и так есть, а молоком, иными продуктами. А китайцы, которые ужасно боятся холодной воды, при спуске на воду новой лодки, чтобы задобрить духа воды, приносили в жертву петуха. В Китае одного из духов воды называют «лу». От лу производят луе-дух и относят к богам тэнгэри, его аналог Луу – дракон, вобравший в себя части тела не менее девяти животных (змея, тигра и т. п.) [78, с. 60]. Этот дракон – древнейший символ гармонии двух стихий – Неба и Земли, часто вводимый рисованным элементом на предметы быта и одежды. На стенках сосудов изображали в облаках дракона, из пасти которого изрыгалась на землю вода в виде дождя. Танец гигантского Луу-дракона – это неотъемлемая часть китайской культуры, которая оживает в дни новогодних торжеств.

Бурятский Лусун (Лусын, Лусун, Лусуд, Лубсан) произошёл от древне-уйгурского Лу, во множественном числе по-китайски Лусы – змееподобные существа. Буряты называют три вида Лусунов. Первый – сагаан Лусун – белый Лусун; второй – хүхэ Лусун – синий Лусун; третий – хара Лусун – чёрный, сердитый Лусун. В отличие от первых, добрых покровителей воды, чёрный Лусун строго наказывал людей за нечистоплотность, осквернение водоёмов, источников и рек. В старину было большим грехом осквернять воду, чем попало, а тем более проливать в неё кровь животных или бросать железные предметы [79]. В религиозной культуре ительменов считалось, что местные духи вод и гор «нуждались в пище: отсюда категорический запрет на спасение утопающих или засыпанных снежной лавиной» [80, с. 65]. Схожий обычай наблюдали у эвенков. Те никогда не поднимут пищу, упавшую на землю. Объясняли это тем, что та пища уже «съедена» хозяином земли [81, с. 53].

Буряты обряд – «Лусун» – почитания духов – лусов, чаще проводят у истоков водоёмов. Для чего в землю вкапывали 5 берёз так, чтобы получился четырёхугольник, и одну берёзу помещали посередине. К берёзам привязывали разноцветные шёлковые ленты, маржаны, серебряные монеты, хадаки и т. д. При обряде использовали лишь молочные продукты: молоко, аарса, тараг,

үрмэн и т. п. Категорически запрещалось применять в обряде тарасун и мясо. Хотя и посвящали Лусуну белого быка или той же масти корову или овцу [82].

Тэнгэри желали, чтобы люди имели кров и пищу. Они через хатов способствовали размеренной поступательной жизни на Земле. Но не всё складывалось просто у людей. Как объясняли шаманы, людям часто приходится страдать от разных потусторонних напастей. Сказитель, аларский шаман Илья Хангалов считал, что людям стали сильно вредить не в меру расплодившиеся духи-шүдхэры. Эти пособники Эрлика были особенно активны летом. Шүдхэров пытались усмирить добрые хаты, но у них не хватило сил справиться с нависшим над людьми злом. Тогда хаты обратились за поддержкой к тэнгэри. Небо откликнулось громом и молнией. Особенно они старались направить молнии на шүдхэров, которым ещё не исполнилось года. По истечении этого срока извести шүдхэров оказывалось маловероятным делом, так как те становились бессмертными. Шүдхэры прятались от небесной кары, а от учинившейся суматохи страдали люди и животные. Некоторые буряты – шаманисты полагали, что молнии на Землю пускает бывший шаман Хүхөөдэй мэргэн (Хоходой мэргэн), ставший небожителем-полубогом. На земле он был великим шаманом и охотником. Однажды в погоне за тремя маралами Хүхөөдэй не заметил, как вместе с ними очутился на Небе, где маралы превратились в три звезды Ориона. Там же, на Небе, остался и старый шаман, лишь изредка стрелами молний напоминая людям о себе. Иногда он помогал своему роду выбрать шамана. Предание бурят гласит, что люди страдают не только от шүдхэров, но чаще от болезней и голода, теряют доброту и прочие хорошие человеческие качества. Виной тому был управляющий землей Шэгэбэни бурхан, который обманом и кражей получил право владеть ею. Из-за него жизнь на земле во всех отношениях ухудшалась, мельчал и человек во многих своих проявлениях, даже в телесном росте. По этому поводу шаманы причитали: «Лошади ваши без ног, тела без тени, лошади ваши с зайцев, тела ваши с локоть...». Как только такое случится, так настанет конец всей жизни на земле, а вместе с этим и окончание срока правления Шэгэбэни бурхана. Тогда тэнгэри исполнят волю белых бурханов – небожителей, спустят на землю синего козла, под копытами которого она воспламенится. Обогнёт тот козёл землю от края до края, и очистится она в огне вплоть до «третьей» мерзлоты. По шаманской мифологии Земля промёрзла в три слоя. Лишь после этого очистительного огня землёй будет управлять другой бурхан, чистый и безгрешный. Он вновь сотворит людей, уже счастливых, способных достичь ростом 80 локтей, и будут

те люди жить на земле по 8 тыс. лет [83]. Этот сюжет шаманской мифологии, записанный П. П. Баторовым, пересекается с сюжетом о ведическом Агни – боге огня, который ездил верхом на козле и распоряжался огнём, как очистительной силой от всякой скверны. В сказках разных народов очистителем людей от алчности и корысти выступает благородный олень, из-под копыт которого также летят искры. Шаманское предание о возможном появлении на земле людей гигантского роста свежо и сегодня. У живущих в Восточных Саянах скотоводов-номадов сохранилось предание о великане, прозванном Гором (большой человек), который крал у людей скот [84, с. 59]. Оно удивительным образом перекликается с отдельными публикациями на эту же тему. Об этом оставлено достаточно сообщений древних писателей. Филострат свидетельствовал о скелетах великанов в 22 и 12 локтей длиной. Библейский Ной был ростом в 15 локтей. В 1683 г. один китаец вспоминал в Сы-Чуане, как его отец подарил ему кости двух великанов [85, с. 86]. В 1858 г. европейские газеты писали о «гробнице великанов», обнаруженной близ Карфагена. Кинохроника 1930-х годов запечатлела русского богатыря Фёдора Махнова, чей рост составлял 2 метра 85 сантиметров. В наши дни в Эквадоре найдены человеческие кости, останки человека огромного роста, что учёными не опровергается. Подобного рода утверждения есть в автобиографической книге «Доктор из Лхасы» тибетского ламы Т. Л. Рампа, писавшего, что видел «прекрасно сохранившиеся тела гигантов, которые достигают десяти, а то и пятнадцати футов в высоту» [86, с. 12]. О великанах былой цивилизации рассуждала, не без основания, теософ Е. П. Блаватская в книге «Тайная доктрина». В частности, она писала: «И откуда же свидетельства (о великанах. – А. Ш.) хорошо известных классических писателей, философов и людей, никогда не имевших репутацию лжецов?» [87, с. 322–232, с. 868–909]. Ещё Ф. Шеллинг отмечал: «То, что живёт в сказаниях мифологии, несомненно, когда-то действительно существовало, и современному роду человеческому предшествовал род богов» [88, с. 112]. Мифология, свидетельства классических и современных авторов удивительным образом перекликаются с открытиями археологов в наши дни. Летом 2007 г. специальная экспедиция под патронажем правительства России вела раскопки старинной уйгурской крепости, находящейся на острове в Тыве. Там археологами был обнаружен скелет человека европеоидного типа большого роста. Возраст находки предположительно 2000 лет. Аналогичную находку обнаружили 7 августа 2008 г. Первый канал телевидения России в выпуске новостей сообщил о том, что в Грузии, в Боржомском ущелье, обнаружили скелет человека, чей рост достигал 3 м, на-

ходке несколько тысяч лет. Тем самым подтвердилась бытующая в тех местах древняя легенда о великанах, некогда обитавших на Кавказе. Попробовал бы кто-нибудь из современных скептиков ради торжества истины обоснованно опровергнуть древние письмена и сказания, на которые ссылались многие античные и средневековые авторы, когда к тому же обнаруживаются все новые и новые артефакты.

Нижний подземный мир. Согласно представлению о мироздании, помимо Высшего и Среднего мира был еще подземный нижний мир, обиталище духов во главе с грозным Эрлик хааном. Имя Эрлик, иначе Илькан (по-монгольски Яма, по-китайски Ян-ло-ван) считается тюрко-монгольского происхождения, так как оно есть на древнетюркских рунических надписях. Учёный-этнограф Н. Ф. Катанов записал в 1889 г. у урянхайцев (тувинцев) рассказ, в котором говорилось о двух братьях – Эрлике, Эдзене и сестре Орусь. Однажды Эрлик посадил в свою чашу цветок, а его младший брат Эдзен пересадил тот цветок к себе. Узнав об этом, Эрлик обиделся и предсказал, что подданные Эдзена, т. е. Богдо хана, обитатели Китая и Монголии, будут ворами и мошенниками. Самому Эрлику сделался подвластным подземный мир, а Орусь – Россия. Они все так бы и жили вместе, если бы не предсказание Эрлика [89, с. 287]. Тувинцам третий уровень мира представляется адом, он есть традиционный антипод неба. Сюда, в подземный мир тьмы, злые духи доставляют отловленные ими же души людей. В этом «тыважин оран» Эрлик сортирует умерших людей по 88 темницам [90, с. 31]. Эрлик делит их на хороших и плохих, перемещает соответственно в «шамбал тыважин» – место размещения душ достойных людей, и «тама тыважин» – место менее достойных [91, с. 230]. В якутской мифологии Эрлик выступает в двух ипостасях, сначала в роли небожителя, затем, после ссоры с Ульгеном, творцом земли и людей, он обратился в духа в Нижнем мире и стал властелином подводного царства [92, с. 144]. Похоже, такая тёмная сила, как Эрлик, своими деяниями сравним со злым духом Люцифером из европейских средневековых сказаний. Также крылатый этрусский бог смерти Хару сортировал сердца умерших людей. Бог Хару и тюркский Эрлик хаан выполняли в потустороннем мире чёрную работу. Отсюда термин «хара» означает не только «чёрный», но и ещё «судьбу, предназначение». Не случайно же в Монголии простой народ именовали харахуны, а словом «хараху» обозначали чернь, более низкого социального положения людей, в отличие от «нойонов» – степной аристократии [93, с. 45]. После смерти харахуны

и харачу относились к потусторонним силам низших духов, называемых «һарь-мя-һаны», души раболепствующих, бесправных при жизни людей.

Бурятский шаман Б.Д. Базаров считает, что слово «хара» происходит от слова «хари» – человек другого рода. Восточным 44 тэнгэринам, иначе хара тэнгэринам, чёрные шаманы совершают обряд ночью, когда отсутствует луна, по-бурятски һара. Так поступал первый тюрко-монгольский шаман Хара Гырген – Чёрный Гырген или Моргон хара (Моргон хаан) [94, с. 106]. В процессе долгого противостояния ламаизма и шаманизма ламы использовали слово «хара» во вред шаманству, писал Базаров [95, с. 16–17]. Вот один из примеров. Шаманы всячески берегли души живых людей от посягательств Эрлик хаана. По устному преданию, особенно этим отличался шаман по имени Моргон хара (Хара Гырген), запиравший души людей в свои шаманские бубны. Благодаря этому люди могли жить, как боги, вечно. У Моргон хара был младший брат Мэхэшэ сагаан, который, в отличие от старшего брата, стал ламой. Он дивился выходкам шамана, пытавшегося влиять на поступательный жизненный ход людской истории. Видимо, не зря демон тьмы Эрлик обратился к Бурхану багша с жалобой на шамана за то, что тот оставляет его без подданных. В мире людей должно быть равновесие светлого начала и тёмного конца решил Бурхан. Он вызвал Моргон хара на соревнование в беге, предварительно обратившись в его брата Мэхэшэ сагаана. Было решено устроить бег у горы Сэмбэр-Уна (имеется в виду гора Сумеру. – А. Ш.), известной у шаманистов тем, что на неё время от времени спускаются пять тэнгэри – «Хаан заяан табан тэнгэри». Буряты верили, что те пять тэнгэри способствуют богатству и прибыльной торговле. Перед началом бега договорились о том, что бежать будут от чёрного камня, расположенного с северной стороны и символизирующего край мёртвых душ, к белому камню, размещённому с южной, светлой жизненной стороны. Если шаман прибежит к белому камню первым, то он оставит у себя все души людей и будет их оберегать от посягательств Эрлик хаана. Но если первым будет Бурхан багша, то шаман отдаст ему половину людских душ, вынув их из бубнов. Как ни старался шаман, но победить в беге Бурхана ему не удалось [96]. Здесь просматривается намёк на то, как Мэхэшэ сагаан – белый лама побеждает не просто чёрного, но и чуждого в религиозном отношении шамана, хотя победа ему досталась не без хитрости и коварства. Буддисты не гнушались заимствовать в свой пантеон божеств из других религий. Чтобы связать шаманское божество Эрлик хаана с буддизмом и обратить к этой религии новых верующих, Эрлику был найден буддийский аналог в образе Чойджала – главного судьи

над умершими душами. Сохранилась и другая интерпретация сюжета. По нему шаман Моргон хара обладал таинственным чародейством и сверхъестественной силой, превосходившей даже силу злого духа Эрлик хаана. Поэтому правитель Нижнего мира никак не мог справиться с душами людей, которых оберегал шаман. Злые духи, направляемые Эрлик хааном, старались поймать душу человека, когда та, покинув тело спящего человека, отправлялась странствовать. Как только пойманную душу запирали в аду, так сразу же человек, лишившийся души, заболел. И если к нему не вызывали шамана, то такой человек обязательно умирал. Моргон хара всегда мог вызволить душу из заточения ада и вернуть её в тело человека, после чего тот выздоравливал и мог бы жить вечно. Однако такое положение вещей не устраивало Эрлик хаана. Тот стал жаловаться богу неба Эсэгэ Малаан Тэнгэри на шамана. Желая проверить правдивость жалобы правителя подземного мира, Эсэгэ Малаан Тэнгэри поймал душу человека, сунул её в бутылку, а отверстие прикрыл пальцем руки. Когда позвали Моргон хара к больному, шаман стал камлать, затем приступил к поиску души человека. С помощью хэсэ (бубна) он посетил Верхний и Нижний миры, обследовал на земле леса, пещеры, побывал под водой, нигде не мог найти душу. Наконец, нашёл её в бутылке. Но вызволить душу больного своей силой шаман не мог, так как ему пришлось бы соперничать с самим небесным богом. Тогда Моргон хара пошёл на хитрость. Обратившись в осу, он ужалил в лоб Эсэгэ Малаан Тэнгэри, тот дёрнулся и отпустил палец, прикрывавший отверстие бутылки. В ту же секунду шаман освободил душу человека. Очень рассердился Эсэгэ Малаан Тэнгэри на шамана. «Этот шаман не уступит души людей никому, если даже у меня осмелился её освободить», – подумал он. Главный тэнгэри решил уменьшить силу Моргон хара, сократив его бубен вдвое. С тех пор никто из последующих шаманов уже никогда не мог достигнуть силы Моргон хара. Тэнгэри жестоко наказал Моргон хара, заставив его скакать на чёрном камне в северо-восточной стороне мира. Постепенно тело чёрного шамана Моргон хара стиралось всё больше и больше, когда сотрётся и голова его, тогда буряты лишатся всех шаманов, так гласит легенда. Пока же у оставшихся шаманов в сравнении с предшественниками обрядовая практика происходит всё хуже, успехов шаманы достигают всё реже и реже [97, с. 87–89]. Буряты делили шаманов на белых (сагаани) и чёрных (хара). Белые шаманы камлали в Верхний мир, чёрные – в Нижний. Характерной особенностью чёрных шаманов было то, что они должны были совершать религиозные обряды только ночью. Иной раз перед обрядом они мазали шаманскую трость

сажей по рукоятку и кровью красили глаза. Белые шаманы, их ещё звали сагаани бөө, как и белые шаманки (сагаани одёгон), должны были служить добру и покровительствовать людям, согласно заветам западных тэнгэри. Напротив, чёрные шаманы (хара) считались служителями восточных злых тэнгэри, хатов и прочих духов. К началу XX века различия между чёрными и белыми шаманами перестали быть столь существенными. Подобно монахам синтоистских храмов, белые шаманы предпочитали белую одежду, а также белой масти лошадь, покрытую белой подстилкой (хубсар), дополнение к жёсткому седлу. В прошлом среди унгинских и аларских бурят был широко известен белый шаман Һохор Зулга (Һохор Зулгуй). Умирая, он завещал своим сыновьям похоронить его в белой одежде, и везти тело на шаманское кладбище на белой лошади. И жертвоприношение духам просил их делать белой кобылой [98]. Ещё каких-нибудь два столетия назад жертвоприношение делали той лошадью, которая привезла тело шамана на место захоронения или кремации. Здесь лошадь убивали и сжигали вместе с покойником, писала В. Д. Бабуева [99, с. 169]. Ранее точно так же поступали скифы, чьи захоронения обнаружены в Сибири. Примечательно, что у славянских народов под словом «чёрный» подразумевались невзгода, подчинённость, рабство, относившиеся, как к религиозным, политическим и гражданским понятиям, так и ко всем естественным явлениям. Это слово противопоставлялось слову «белый», означавшему свободу, как эпитет «Белый царь, свободный царь». Не зря же буряты русского царя называли белым царём. По крайней мере, не за один цвет его кожи. Понималось же слово «чернобог» как «злой, карательный», напротив, «белобог» – «добрый, благоприятный»; «чёрный князь» – невольный князь, под невзгодой находящийся, как, например, Георг Чёрный. Или вспомним из истории такое выражение, как чёрные угры (венгры). Такое прозвище было дано им славянами до их появления в Европе. «В единственном лице угарь означает смельчака, сорвиголову или буяна». Так и вели себя венгры поначалу в Европе, в персидских источниках – манджары, (самоназвание – мадьяры). «Угры числились под именем чёрных до слияния их в одно государство с белыми» [100, с. 122–123]. Угры-венгры были приверженцами шаманизма, у них до сих пор в Европе сохраняются пережитки шаманизма. Будапешт считается Международным центром шаманизма. Президент центра профессор Михай Хоппал, директор Института этнологии Венгерской академии наук, считал: «В последние годы и в России, и в ближнем, и дальнем зарубежье растёт интерес к традиционной культуре и фольклору коренных народов Сибири. Интерес

растёт не только среди учёных, но и среди людей, далёких от науки. На то есть много веских причин, в первую очередь, этот интерес обусловлен возрождением национального самосознания народов» [101]. М. С. Михалёв, докторант (на период 2012 г.) Школы этнографии и социологии Центрального университета национальностей в Китае, занялся исследованием шаманизма. Недавно ему удалось посетить Хулунбуирский аймак Внутренней Монголии, заселённый ханьцами, монголами, эвенками, нанайцами, ороचनाми, даурами и маньчжурами. Молодой учёный отметил, что здесь до сих пор сохраняются старинные предания, исполняются обряды и под звон бубнов звучат шаманские призывания. А в Морин-Дава, центре даурского автономного хошуна, находится крупнейший в мире музей шаманов, над которым возвышается огромная гипертрофированная бронзовая фигура шамана с бубном [102. с. 74]. Во всём его грозном лике с выпученными глазами, в резком развороте туловища, словно в процессе камлания, угадывается нечто зловещее. Вся энергия его экспрессивной фигуры как бы возвещает на всю округу о том, что пока ещё преждевременно говорить об успокоении духа шаманизма. Он ещё жив и хранит свою силу во многих потаённых местах, да и в сознании простых людей.

Список источников и использованной литературы

1. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск : Наука, 1988. 177 с.
2. Горький А. М. Статьи 1895–1906 гг. // Полное собрание сочинений Т. 23. М., 1953. 463 с.
3. Письма Г. Н. Потанина / сост. А. Г. Грумм-Гржимайло [и др.]. Иркутск : Изд-во ИГУ, 1989. Т. 3. 296 с.
4. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. – Новосибирск : Наука, 1987. 400 с.
5. Цендина А. Д. И страна зовется Тибетом. М. : Восточная литература, 2006. 304 с.
6. Блаватская Е. П. Голос безмолвия: Избранные статьи. М. : Новый Акрополь, 2001. 509 с.
7. Энциклопедический словарь / под ред. проф. И. Е. Андреевского. Т. 19. СПб. : Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. 476 с.
8. Кара-Мурза С. Демонтаж народа. М. : Алгоритм, 2007. 704 с.
9. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. К (Круг)–П (Перепелка). 2004. 697 с.
10. Афанасьев А. Н. Мифология Древней Руси. М. : Эксмо, 2006. 608 с.
11. Святая Русь : энциклопедический словарь русской цивилизации : Энцикл. слов. рус. цивилизации / сост. О. А. Платонов. М. : Энцикл. рус. цивилизации, 2000. 1037 с.
12. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М. : Изд-во МГУ, 1990. 285 с.
13. Бидерман Г. Энциклопедия символов. М. : Республика, 1996. 335 с.
14. Бабуева В. Д. Материальная и духовная культура бурят : учеб. пособие. Улан-Удэ : [б. и.], 2004. 226 с.
15. Евсюков В. В. Мифы о вселенной. Новосибирск : Наука, 1988. 177 с.
16. Шулунов Ф. Селенгинский человек // Тайны Бурятии. 2005. № 3. С. 11.
17. Спесивов А. Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М. : Наука, 1988. 204 с.
18. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. М. : Эксмо, 2007. Т. 2. – 2007. 943 с.
19. Радлов В. В. Из Сибири : страницы дневника. М. : Наука, 1989. 749 с.
20. Архив ИМБит БНЦ СО РАН. Ф. 14. Оп. 1. Д. 2. Л. 2.
21. Подгорбунский И. Шаманистические верования монголов и бурят // Иркутские епархиальные ведомости. 1895. 1 янв. (№ 1). С. 2–25.
22. ИМБит БНЦ СО РАН (г. Улан-Удэ). Ф. 17. Оп. 1. Д. 162.
23. Хангалов М. Н. Новые материалы о шаманстве у бурят : три таблицы рисунков / изд. на средства А. Д. Старцева. Иркутск : Тип. Витковской, 1890. 147 с.
24. Потанина А. В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М. : Тип. Елизаветы Гребек, 1895. 296 с.
25. Бутин Ю. М. Корейско-монгольские и французско-таджикские изоглоссы // Сибирь и Корея в Северо-Восточной Азии: сб. науч. ст. Иркутск, 2004. С. 7–13.
26. Радлов В. В. Из Сибири... С. 357.
27. Радлов В. В. Этнографический обзор туркских племен Сибири и Монголии. Иркутск : [б. и.], 1929. 26 с.
28. Письма Г. Н. Потанина. Т. 3... С. 86.
29. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова. СПб. : Тип. Император. Академии Наук, 1891. 129 с.
30. Урбанаева И. С. Монгольский мир: человеческое лицо истории. Улан-Удэ : [Б. и.], 1992. 57 с.
31. Тобояков В. П. Беседы о Тобольске и его исторических окрестностях. Екатеринбург : Уральский рабочий, 2002. 278 с.
32. Стуков К. Заметки о шаманизме // Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 3. 1873–1877. Иркутск, 1885. 58–61.
33. Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII вв. История и культура Востока Азии. Новосибирск : Наука, 1974. Т. 2. 210 с.
34. Герасимова К. М. Боги богатства в бытовой обрядности буддистов Центральной Азии // Известия архитектурно-этнографического музея «Тальцы». Иркутск, 2005. Вып. 4. С. 87–94.
35. Труды членов Русской духовной миссии в Пекине. Т. 1., СПб., 1852. С. 1–187.

36. Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ : Буряад унэн, 2000. 280 с.
37. Блаватская Е. П. Тайная доктрина... С. 28.
38. Отчет Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества за 1883 год. СПб. : Тип. А. С. Суворина, 1884. 21 с.
39. Архив ИМБит БНЦ СО РАН 250/342а, Л. 13.
40. ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 782. Л. 45.
41. Подгорбунский И. Шаманистические верования монголов... С. 12–13.
42. Дондокова Л. Ю. Женские божества в шаманском пантеоне бурят (начало XX в.) // Актуальные проблемы истории и культуры народов азиатско-тихоокеанского региона. Улан-Удэ, 2005. 392 с.
43. Хангалов М. Н. Новые материалы о шаманстве у бурят... 147 с.
44. Архив ИМБит БНЦ СО РАН. 198/341а, Л. 34.
45. Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма... 280 с.
46. Шинковой А. И. Мифология в шаманстве. Духи-онгоны как часть образного воззрения бурят // Тальцы. № 2. 2004. С. 33–45.
47. Вяткина К. В. Наскальные изображения Минусинской котловины // Сборник музея антропологии и этнографии. М., 1961. Т. 20. С. 188–237.
48. Сем Т. Ю. Древний пантеон дзёмонцев и его этнокультурные связи в иконографии и верованиях // Древний пантеон дзёмонцев и его этнокультурные связи в иконографии и верованиях (этнокультурная реконструкция) // Этнографические записки Сахалинского областного краеведческого музея. Южно-Сахалинск, 2017. № 1. С. 93–129.
49. Славянские древности Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. А-Г. М. : Междунар. отношения, 1995. 575 с.
50. Письма Г. Н. Потанина. Т. 4. 1884-1899 / отв. ред. Н. А. Логачев, Ю. П. Козлов. Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1990. 423 с.
51. Товуу С. С. Шаманская картина мира тувинцев // Вестник Международного центра азиатских исследований. Вып. 14. Иркутск, 2008. С. 227–230.

52. Соскал А. Б. Духовно-культурные традиции тувинского народа и «танец орла» в национальной борьбе хуреш. URL.: <http://tatarkam.livejournal.com/172843.html> (дата обращения: 26.03.2015).
53. Кузьмин Ю. В., Цэрэн Ц. Эпистолярное наследие академика Б. Ринчена. Иркутск : Оттиск, 2021. 180 с.
54. Кузьмин Ю. В., Цэрэн Ц. Указ. соч. С. 8, 11.
55. Ангархаев А. Л. Происхождение монгольских народов в свете мифо-поэтических традиций Центральной Азии. Улан-Удэ : Буряад унэн, 2005. 257 с.
56. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
57. Бидерман Г. Энциклопедия символов... 335 с.
58. Блаватская Е. П. Тайная доктрина... С. 133, 708.
59. Лихачев Д. С. Слово о полку Игореве и культура его времени. Л.: Художественная лит., 1985. 206 с.
60. Сокровенное сказание монголов / пер. С. Л. Козина. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1990. 170 с.
61. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов... 129 с.
62. Бабуева В. Д. Материальная и духовная культура бурят : учеб. пособие. Улан-Удэ : Центр сохранения и развития культур. наследия Бурятии, 2004. 226 с.
63. Оссендовский Ф. Звери, люди и боги / пер. с англ. В. Бернацкой. М.: Пилигрим, 1994. 327 с.
64. Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингисхана. М. : Вост. лит., 2006. 556 с.
65. Цыденжапов Ш. Р. Чингисхан (исторические очерки). Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1990. 119 с.
66. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том 1. М. : Индрик, 1994. 800 с.
67. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог Этнографического отдела Музея. Минусинск : изд. на средства В. А. Данилова, 1900. – 357 с.

68. Руднев В. А. По историческим и культовым местам Индии. М. : Наука, 1980. 160 с.
69. Скрынникова Т. Д. Сурхарбан // Цыбиковские чтения: проблемы истории и культуры монгольских народов. Улан-Удэ, 1993. С. 39–40.
70. Архив ИМБит БНЦ СО РАН Ф. 250/432а, л. 16.
71. ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 734. Л. 7–7 Об.
72. Шинковой А. И. Мифология в шаманстве... С. 40–41.
73. Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба японская классическая драма XIV–XV и XVIII вв. М. : Худож. лит., 1989. 493 с.
74. Славянские древности... С. 418.
75. Подгорбунский, И. Шаманистические верования монголов... С. 20, 22–24.
76. Зориктуев Б. Р. Буряты : этногр. очерк. Улан-Удэ : Бэлиг, 2000. 48 с.
77. ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 734. Л. 11–11 Об.
78. Чеснов Я. В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии / отв. ред. Н. Л. Жуковская. М., 1986. С. 59–72.
79. ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 782. Л. 420.
80. Кучер В. В. Природа в традиционных представлениях аборигенов сибирского Севера // Народы Сибири. История и культура. Новосибирск, 1997. С. 63–67.
81. Бурькин А. А. Религиозные воззрения эвенков // Краеведческие записки. Магадан, 1993. Вып. 19. С. 50–72.
82. ГАИО. Ф. 293, оп. 1, д. 782, л. 46.
83. Архив ИМБит БНЦ СО РАН. Ф. 14. Оп. 1. Д. 2. Л. 1, 4, 6–7, 9.
84. Осинцев, 2014: Осинцев А. В. Высокогорные пещеры в Восточных Саянах // Наука Приангарья. Иркутск, 2014. № 2. С. 58–61.
85. Васильев В. П. Записки о Нингуте // Записки Императорского Русского географического общества. СПб., 1857. Кн. 12. С. 79–109.
86. Рампа Л. Доктор из Лхасы. М. : София, 2005. 192 с.
87. Блаватская Е. П. Тайная доктрина... С. 322–323, 868–909.

88. Шеллинг, 1966: 112 Шеллинг, Ф. Философия искусства. М. : Мысль, 1966. 496 с.
89. Катанов Н. Ф. Предания присаянских племён о прежних делах и людях // Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 34. С. 265–288.
90. Зориктуев Б. Р. Буряты... С. 31.
91. Товуу С. С. Шаманская картина мира тувинцев... С. 230.
92. Дьяконова В. И. Предмет в лечебной функции шаманов Тувы и Алтая Сборник музея антропологии и этнографии. [Т.] 37 : Материальная культура и мифология. Л. : Наука, 1981. С. 138–152.
93. История Бурят-Монгольской АССР : в 2-х т. Улан-Удэ : Бурят-Монгольское книжное издательство, 1954. Т. 1. 495 с.
94. Потанин Г. Тема об усеченной голове в Орде // Этнографическое обозрение. М., 1893. № 1. С. 90–121.
95. Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма... С. 16–17.
96. ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 782. Л. 42 об.43, 47.
97. Первый бурятский шаман Моргон-хара // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Иркутск, 1880. Т. 11, № 1–2. С. 87–89.
98. ГАИО. Ф.293, Оп.1, Д. 734, л. 61 Об., 145 Об.–146.
99. Бабуева В. Д. Материальная и духовная культура бурят... С. 169.
100. Классен Е. И. Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и славяно-русов до Рюриковского времени в особенности, с легким очерком истории руссов до Рождества Христова. СПб. : АНТТ-Принт, 2003. 243 с.
101. Хоппал М. В науке существует диктатура глупости [Электронный ресурс]. URL.: <http://academ.info/news/7347> (дата обращения: 12.01.2015).
102. Михалёв М. С. Потаённый шаманизм // Восточная коллекция. 2012. № 1. С. 72–82.



Рис. 4. Аларский шаман Далба и его предметы культа. 1903 год.
(ИОКМ. Инв. 5888/1,3,5,7). Аларский шаман Далба Биладков (Билатиков)
посетил Монголию, где обучался шаманским навыкам



Рис. 5. Аларский шаман Далба и его предметы культа. 1903 год.
(ИОКМ. Инв. 5888/1,3,5,7). Аларский шаман Далба Биладков (Билатиков)
посетил Монголию, где обучался шаманским навыкам



Рис. 6. Аларский шаман Далба и его предметы культа. 1903 год.
(ИОКМ. Инв. 5888/1,3,5,7). Аларский шаман Далба Биладков (Билатиков)
посетил Монголию, где обучался шаманским навыкам



Рис. 7. Аларский шаман Далба и его предметы культа. 1903 год. (ИОКМ. Инв. 5888/1,3,5,7).
Аларский шаман Далба Биладков (Билатиков) посетил Монголию, где обучался шаманским навыкам

О ВЕРЕ В ДУШУ И ДУХОВ

С незапамятных времён человечество верит в душу, пытается понять насколько вечно её существование, что с ней происходит после того, как она покидает тело человека, становясь блуждающим духом. О душе говорят все религии. О ней высказывают свои мысли учёные, считающие, что душа человека – это материальная субстанция, живущая в материальной оболочке живого тела. Обратившись к прошлому, без особого труда можно найти во всех древних цивилизациях свои представления о душе, духах, оборотнях и прочих сверхъестественных силах, держащих в страхе человека. По своей сути характеристики этих представлений во многих случаях схожи между собой. Различны лишь их имена. Древние финикийцы и угаритяне верили в то, что у человека, как минимум, две души, со смертью которого одна душа остаётся в теле умершего и нуждается в пище, воде, другая душа навсегда покидает тело [1, с. 44]. Сохранились сведения о том, что теурги Древнего Египта, хорошо знакомые с физической природой человека, с помощью магии пытались усмирить богов и духов.

Веру в духов породила неукротимая стихия человеческого сознания, словно миражом отразившего мифическое суеверие по всему миру. Оно было обозначено в среде славянских народов, веривших в наличие души у человека. Этнограф Афанасьев А. Н., исследовавший славянский мир с точки зрения народной мифологии и его воззрения на природу, писал: *«Черногорцы и сербы убеждены, что в каждом человеке обитает дух, которого они называют «ведогонь», и что дух этот может покидать тело, объятное крепким сном. Ведогони нередко ссорятся и дерутся между собой, и тот человек, ведогонь которого погибнет в драке, уже более не пробуждается: его тотчас же постигает быстрая смерть»* [2, с. 486]. С некоторой долей иронии относился к народным поверьям публицист и литературовед В. Розанов, отмечая, что все неприятные сущности могут восприниматься органами чувств человека или, напротив, быть неосязаемыми и невидимыми, как и бессмертные демоны.

Уже не столь важно, какой культуре следует отнести подобные суеверия. Когда *«...на почве того убеждения, что воздух, как и весь мир вообще, наполнен дьяволами, вечно штурмующими человека, – и что перекрестить рот во время зевка для того нужно, чтобы защитить его от беса, могущего воспользоваться минутой, влететь в человека и затем начать губить его»* [3, с. 159].

В ведическую эпоху в Индии насчитывалось 108 разновидностей жертв, способных задобрить злых духов [4, с. 91]. Индийский гуру Падмасамбхава, живший в VIII веке в Тибете, написал комментарии к «Бардо Тойдол» – «Книге мёртвых», ставшей своеобразным ключом к жизни после смерти. Этот мистический справочник, в отличие от Древнеегипетской папирусной книги того же названия, впервые был издан в 1927 году на английском языке. Книга повествует о том, как после смерти человека душа покидает тело и находится в промежуточном состоянии, пока потусторонние силы определяют ей новое предназначение. Мёртвые не понимают, что они мертвы, как не подозревают, что они бестелесные духи – гласит текст книги. Блуждающую душу называли бардо. Под этим словом стали подразумевать некую человеческую оболочку, его психическую субстанцию, преодолевающую круги ада (в буддизме круги сансары – круговорот жизни и смерти), из которых третий круг оканчивается чистилищем подземного мира. В «Книге мёртвых» повелитель Ада именуется Чойчжал (Яма). Этот докшит в тибето-монголо-бурятской танцевальной мистерии «цям» изображается с головой буйвола. Его тело украшает тиара из человеческих черепов, в руках трезубец. Под стать ему его свита зловредных, кровожадных существ демонического вида. Цам – зрелищный костюмированный праздник масок-духов корнями уходит в добуддийскую эпоху богов Древней Индии, даже к бону – древнейшей религии Тибета. Ламы, устраивающие в монастырях пляску духов, выступают в масках [5, с. 5–6]. Преосвященный Нил Ярославский, заложивший Нилову пустынь в Тункинской долине Забайкалья, воочию познавший быт бурят, считал, «что весь докшитский ритуал буддийского служения – остаток шаманизма» [6]. Две разные религии, заметно отличавшиеся своим разнoverием и разномыслием, учили верующих через обряды всяческому очищению от скверны тела и души человека. В бурятских дацанах проводят хурал Бардо Сольдэб – молебен, помогающий душе умершего человека найти путь к перерождению. «Вне души никакого закона нет» – сказано в буддийской сутре «Лотос Благого Закона». В философском учении буддизма идея о бессмертии души является одной из основополагающих. В тибетской добуддийской духовной практике бон-по

существует множество божеств и духов. В магических ритуалах, совершаемых жрецами-шэнами, сохранены элементы шаманизма. В шаманской мифологии монгольских и тюркских народов духами подземного мира управляет владыка Эрликхаан (аналог Чойчжал) – страшное существо злой силы.

Происходящие с душой человека метаморфозы зафиксированы в ряде литературных памятников Востока. Так, в китайскую эпоху Чжоу (XI–VIII вв. до н. э.) считалось, что человек наделён двумя душами – материальной «по» и духовной «хунь». Первая остаётся в теле умершего человека; вторая душа отправлялась на небо [7, с. 253]. В Китае верховным божеством считалось Тянь – Небо (天, tiān). Императоры единолично называли себя «Сыны Неба». В период династии Хань правители взяли себе титул ди 帝 – император, также имевший значение «дух», «божество». В VI в. для управления духами была выделена должность штатного чиновника. Так, некогда талантливый военачальник народа мяо, стал гуйчжу (букв. «хозяин духов»), ведающий обрядами жертвоприношения, оставаясь главой рода или племени [8, с. 271]. Китайцы традиционно почитают духов предков. Тысячелетия они поклоняются обряду «гуй» (鬼 – «дух умершего, бестелесная сущность») или «гуй си», означающее «со смертью возвратиться на запад к прародителям». Хотя, где это место находится, уже не помнят. Выражение «гуй си» китайцы переняли у ди, динлинов, белокурого народа европеоидного типа. Их ещё китайцы называли за светлый и рыжий цвет волос «бай-ди» (白狄 «белые люди») и «чи-ди» (赤狄 «красные ди»). Племена ди в эпоху Чжоу китайцы обозначали знаком 狄-ди, включавшим иероглифы «собака» и «огонь», в значении «красные собаки». Легендарные правители Поднебесной Хуан-ди (Жёлтый император), Янь-ди (Огненный император) неслучайно использовали приставку «ди» – император, созвучный иероглифу «ди», означающий народ. Когда древние китайцы пришли к бассейну р. Хуанхэ (т. е. в «Страну цветов»), то встретились там с народом ди. В Китае издавна существовало «белое царство» (Бо-го), населённое «бо-мин» (белым народом). Об ареале расселения этих племён в южной части Гобийской пустыни и в долине Жёлтой реки (Хуанхэ), – писали В. И. Огородников [9, с. 158], также Л. Н. Гумилёв [10]. Следы пребывания динлинов от Енисея до Селенги отмечены в китайских источниках» [11, с. 48]. Г. Е. Грумм-Гржимайло, от которого исходит гипотеза о «ди», свидетельствовал, что в числе погребальных масок, добытых около Минусинска и снятых с лицевой стороны черепа, «попалась одна женская замечательной красоты, с чертами лица чисто европейскими» [12, с. 248, с. 252, с. 262, с. 285–286]. Шаманы динлинов

поклонялись духам Неба, Земли и природе, что из глубины веков вполне могло проявиться в обрядовой практике хакасов, других сибирских народов. Древние воззрения динлинов обнаружались в первом достоверно известном китайском государстве Инь или Шан-Инь, правители которого унаследовали титул «ди» от дисцев, их предки стали в потустороннем мире духов помощниками Шан-ди – верховного божества.

Французский консул XIX века Симона Ж., проживший 10 лет в Китае, подметил особенность характера китайцев, которых трудно было заподозрить в религиозном фанатизме. Для них любая религия всегда была делом личного усмотрения. Вот и веру в духов китайцы воспринимают по-своему. У них всё глубоко завуалировано временем и людьми. Китайцы бережно относятся к памяти о душах предков, полагая, что душа человека бессмертна. Для них нет более тяжкой, ужасной кары, как исключение из семьи. Если имя его будет семьёй проклято, тогда что станет с его душой? Китайцы хранят домашние алтари, где установлены маленькие лакированные дощечки с именами предков. Тем самым китайцы стараются убедить себя в том, что души предков присутствуют с живыми людьми. В китайской семейной тетради хранятся сведения обо всех родных. Эти семейные метрики служили китайцам документом их происхождения и признавались официальным документом. Китайцы утверждали, что смерть есть только преобразование, поэтому не следует мечтать о жизни вне жизни, так как жизнь вездесуща [13 с. 41, с. 43, с. 53–56, с. 100]. Стараясь быть независимыми от официальной веры, большинство китайцев остаются приверженцами веры в духов. В Китае до сих пор хранят веру в дух своего учителя Конфуция, жившего 550 лет до н. э. После его смерти, над могилой учителя совершили жертвоприношение быком. До последнего времени ни князь, ни вельможа, ни сановник не мог приступить к правлению, пока не посетит могилу Конфуция [14, с. 207]. Даже даосизм, вошедший в традиционную китайскую культуру, перенял от шаманизма учение о множественности душ [15, с. 228–229]. Все, кто следовал даосизму, включавшему в себя обширную систему представлений о демонах, верили в способность человеческой души к перевоплощению и переходу из одного тела в другое. Так поступал мифологический персонаж бессмертный Ли-Тегуай, часто покидавший своё тело по своим делам. Однажды, не найдя своё тело на прежнем месте, он срочно вошёл в ближайшее тело недавно умершего человека. Другое китайское божество Чжун Куй, по своей необузданности и злобе, подобно Эрлик хаану, правит адом и имеет власть над множеством демонов. Имя Чжун Куй носил

чиновник при императоре Гао-цзу (VII в.), несправедливо лишённый высшей учёной степени (цзиньши) и в знак протеста, совершивший самоубийство. Его стали изображать в виде человекоподобного духа с мечом в правой руке, с гневным выражением лица, всем телом поддавшимся вперёд и готовым поразить своих врагов. В Иркутском краеведческом музее есть изображения Чжун Куя, особый оберег против нечистой силы. (ИОКМ 6967–1).

Маньчжуры, возвеличившиеся в первой половине XVII века, принесли китайцам шаманизм, хотя темверы в духов и без пришлых поверий хватало. По-китайски шаманизм (тьхяо-шень) означает пляска духов. Здесь просматривается связь с верованием тибетцев и монгольских народов. В «Сокровенном сказании монголов» (§ 70) говорится о почитании «Земли Предков» посредством жертвоприношения духам мяса и вина. Тот же обычай наблюдался и у маньчжуров. При императорской династии Цин обитатели внутреннего города неукоснительно следовали ритуалам, которые были закреплены в шаманском служебнике, составленном и изданном в соответствии с официальными предписаниями. Все шаманские обряды и жертвования надлежало исполнять неукоснительно. Архимандрит Иакинф Бичурин писал, что ритуалы проводились в двух местах: во дворце императрицы и в шаманском капище. Шаманство при дворе считалось исключительно женским делом. Двенадцать шаманок, являвшиеся жёнами придворных офицеров, по очереди исполняли обряды. Обряд проводили жертвенным мясом и другими традиционными продуктами питания. Приготовленную пищу помещали на специальный стол, рядом ставили онготамы (монг. онгоны). Онготамам придворные молились. Шаманские онготамы были наделены искажёнными буддийскими именами. Делали онготам и духу Гуань-ди – знаменитому военачальнику времён «Троецарствия». Также была группа онготамов сугубо маньчжурского происхождения: Ахунь-няньги, Эндури Сенгу и т. д. [16, 223–225]. В конце 1915 года китайский президент Юань-Шикай, объявивший себя новым императором, потребовал найти дополнительные средства на сумму 3 900 000 долларов, в том числе на жертвоприношения духам гор, рек и прежним императорам – 261 781 долларов [17, с. 4].

В Японии вера в духов во многом проявилась в синтоизме (синто – путь богов), где строго соблюдаются культы одушевления и обожествления сил природы. Этим синтоизм схож с шаманизмом. Правда, в отличие от сибирских шаманов, синтоистские священники имеют храмы для поклонения богам. Они уже давно создали письменное учение о культе души. Вера в душу и духов

была закреплена законодательством страны. В кодексе VIII в. «Тайхо ёро рё» – публичного права раннего средневековья, в Законе VI, ст. 1, говорится об обязанностях проводить синтоистские культы, лежащие на государственных жрецах, небесных и земных духах. В X в. официально признавалось 3 132 духа-ками, которым возносились моления и устраивались празднества [18, с. 25]. Один из культов под названием сюгэндо – поклонение духам гор ещё не забыт японцами. Также отголосками шаманизма считается микоизм, уходящий своими корнями в глубокую древность. Мико – имя жрицы синтоистского святилища, в прошлом – шаманка. Сегодня «Мико» в сопровождении старинных музыкальных инструментов совершает шаманский ритуальный танец камикагура, цель которого – очистить храм от злых духов. Этот «танец одержимости» описан в древнем литературном памятнике «Кодзики». Принадлежностями танцовщицы являются: свеча, шкатулка с куклой (дух) человека или черепом животного, а также миска с рисом для подношения богам ками. Ритуальные песни, пляски и священные мистерии – микагура, проводимые в синтоистских храмах, как нельзя лучше демонстрируют приверженность к шаманским религиозным традициям. Перед входом в синтоистский храм стоят ворота Тори, ограждающие святое место от внешнего мира. На Тори обязательно висит волосяной канат, особая преграда от духов. Верёвку, жгуты из конского волоса широко использовали в ритуальной практике некоторые сибирские шаманы.

Официальная одежда синтоистских священников всегда белого цвета. В Китае и Индии белый цвет – цвет траура. Японский театральный персонаж Окина – вечный старец, связанный с древним языческим культом предков, скрывает свой мистический облик в маске и в белой одежде. Аналогом Окина является белый старец – Сагаан үбгэн – дух – покровитель местности у монгольских народов. Образ старца в танцевальной мистерии цам нёс лама, облачённый в белую одежду, лицо прикрывал такого же цвета маской.

По шаманскому поверью считается, будто бы духи невидимы глазу человека. Однако так бывает не всегда. Иногда духи принимают тот или иной образ, чтобы сильно вредить людям. Японцы делали бумажные куклы, затем сжигали их в надежде отвести болезнь от человека. Вера японцев в существование «живого духа» породила легенды о способности духа бороться за честь своего господина. В популярной японской литературе описаны случаи вызова духа самурая для свидетельских показаний в суде. В поздний период японского средневековья в театральных постановках героями выступали душа и духи персонажей. Актёры в масках играли роли потусторонних сил – злых духов-о-

боротней «они» и «ханя». До сих пор японцы верят в две души человека: «хаку» и «кон», способные покидать тело спящего или мёртвого человека. Причём, покидая тело, душа «хаку» может стать оборотнем, пребывать в доме вечно или сделаться мстительным духом и напасть на ненавистного ей человека. Вторая душа человека – «кон» – покидает тело лишь со смертью хозяина. Но раз в году душа-кон обязательно возвращается, когда японцы устраивают синтоистский праздник – урабон-мацури, встречу с душами усопших предков, для которых у воды в последний день обряда зажигают тысячи «прощальных огней». Такие огни служат «ориентиром для души» в потусторонний мир [19, с. 42]. Примечательно то, что японский дух «ханя» изображается в виде женщины оборотня-змеи или в виде маски с рогами в театре но. Совпадает в поверье эвенков в душу – ханян, способную во время сна человека покидать его тело. Со смертью человека ханян перевоплощалась в духа-оми, который поселялся у истока родовой реки и воплощался в зверя или в птицу. В японском синтоизме дух оми-но-ками – дева, ведающая Небесными Водами.

В отличие от японского синтоизма и китайско-маньчжурского шаманизма, число духов в шаманизме у сибирских народов вряд ли когда-нибудь подсчитывалось. Да и не был в обозримом прошлом сибирский шаманизм государственной религией, как это наблюдалось в других странах. Сибирскому шаманизму правительство никогда не придавало узаконенное право верования. В отличие от китайских и японских шаманистов сибирские шаманы долгое время не имели письменности и не могли использовать знания своих предшественников, зафиксированные в текстах. Да и обряды сибирские шаманы совершали не в храмах, в лучшем случае в жилищах верующих, чаще среди дикой природы. Шаманы, вызывая в процессе камлания только им известном молитвословии к высшим силам, стремились подчинить своей воле зловерные действия духов. Их призывы затрагивают различные представления о душе человека, ставшей духом. Когда родственные маньчжурам тунгусы совершали совместные обрядовые пляски, то часто упоминали речитативом слово «сибики» – под которым подразумевался могущественный дух, господин тайги. Тунгусы, живущие близ Аяна, могли кружиться в танце хоть до рассвета. Танцующие в хоровом пении упоминали Эр-духа и выкрикивали – ходжо уря! [20, с. 132, с. 134]. В тайге, на очищенной от деревьев поляне, люди одновременно воздают руки к небу, ходят по кругу, устраивают очищающий костёр-жертвенник, произносят заклинания.



Рис. 8. Ёхорьё. Эвенки (тунгусы). Тайга. Север Красноярского края. 1920-е годы. (ИОКМ 15549/11).

Тунгусскому духу «сибики» под стать монголо-бурятский хозяин тайги – Баян Хангай (иначе ойн эжэн или тайгайн), который представлялся им крепким стариком огромного роста, курящим табак. Этому духу, имеющему небесное происхождение, хранителю местности ставили незамысловатые культовые сооружения [21, с. 77]. Хозяин тайги не нуждается в мясной пище, поэтому перед охотой ему совершают обряд тарасуном или водкой.

Трудно назвать древнюю культуру, не знавшую идолов. Славяне (венды) прежде германцев занимались горной разработкой, плавильным и литейным искусством, отливали медных истуканов – идолов [22, с. 46]. Народы сибирского Севера в местах промыслов часто ставили столбы идолам [23, с. 65]. Столетиями неизменным оставалась потребность в культовых обрядах и образах. Нередко в Южной Сибири древними народами ставились антропоморфные каменные изваяния, чьи образы учёные связывают с культом предков.

Из далёкого прошлого дошли до нашего времени наскальные рисунки с фигурами людей. Жители острова Ольхон хорошо осведомлены о писанице, расположенной на скале Ая в одноимённой бухте. По мнению бурят, там изо-

бражена фигура старца «белой кости», белого покровителя местности. Духу скалы дали имя Ая Эргэл. Местные шаманы считали, что старец в руке держит зеркало (кит. толи), один из священных атрибутов шамана. В том месте лежит большой белый камень-сагаан шулун, используемый в качестве жертвенника при тайлагане [24]. Ольхонский старец Ая – есть верховное божество у восточных бурят хоринцев, как у алтайцев Ак-Айяс – Белый свет, творец, податель света и жизни. Ещё Ая – владыка грома. Е. А. Строганова отмечала, что Ая имел много вариантов имени. Среди них имя Ная Нава [25, с. 130]. Б. Р. Зориктуев рассматривал имя Ная Нава, как некую древнюю прародину предков, оставшуюся в памяти хоринцев [26]. Поскольку имя Ная Нава, отсылающее нас к прошлому, является скорее символом чего-то, что кануло в вечную тень. То Ая, олицетворяющий божество и свет, выступает в качестве антитезы Наве. Иными словами, явно созидательному, материальному Ая – свету противопоставляется Нава – Навь – нематериальный мир. «Навь совлечена ниже Яви» – природы жизни. *«Не будь жизни – не было бы смерти. Не было бы в природе, например, движения электрического заряда»* [27, с. 4]. В результате чего слышен гром, его до смерти боялись шаманисты. Поскольку религиозные и этические воззрения шаманистов, по определению бурятского учёного Д. Банзарова, проявились на всём евразийском пространстве, то не иначе, как духом Ая, пронизана одноимённая местность на берегу Охотского моря в Аянском заливе с портом Аян. В тунгусо-маньчжурской мифологии (у нанайцев) духом предков шаманов является Аями. Каждый шаман имел свой Аями [28, с. 147]. В Крыму есть мыс Айя, по-гречески. «Старая гора», настолько старая, что мистические силы местности хранят не одно столетие это древнее слово, которое может оказаться вовсе не греческого происхождения. Так как Айя упоминается ещё в шумеро-аккадской мифологии, как эпитет «Айя-невеста», входящая в пантеон богов Уту (шумер, «светлый», «сияющий день», что равносильно аккадскому шамаш – солнце [28]. По выражению Ая, Айя, или иным словам, вышедшим из широкого повседневного употребления, можно реконструировать события далёкого прошлого.

Монголы душу человека – дзаяга, дзая, иначе судьбу, всякий раз старались задобрить, если думали о душе умершего родного им человека [29, с. 8]. Для этого родственники приносили ей в жертву питьё и пищу. Практически всегда при этом был шаман, обязанностью которого являлось проводить души умершего в подземный мир. Те же действия совершал древнегреческий мифологический персонаж Харон, сопровождавший на лодке души умерших людей

в царство теней, где главенствовал бог Аид. Как чёрный демон смерти Харон, представлявшийся мрачным стариком, так и шаман кетов (енисейских остяков) изображена скале в лодке в качестве перевозчика душ людей в подземный мир. Фигура шамана начерчена в «рогатом» головном уборе с веслом и значительно выше других человеческих фигур. А. Л. Заика, написавший «Эссе о древнем искусстве на берегах Енисея», высказал предположение о том, что в древности «людей хоронили не в земле, а пускали в лодках вниз по течению реки. Возможно, поэтому до сих пор археологи не могут найти неолитических погребений на юге Средней Сибири [30, с. 18]. Имеется сходство представлений о душе у сибирских шаманов и у шаманов американских индейцев, способных парализовать злые намерения духов. В мифологии племени тлингитов говорится о том, что весь мир заполнен духами. Шаман тлингитов, камлая, пляшет с луком и стрелами в руках, подражая духу лука, а в конце шаман отправляется по воде на лодке в мир духов предков [31, с. 81, с. 88]. Схожий сюжет наблюдаем на одном шаманском рисунке (зураге), изображающем две лодки с девятью и тремя людьми, стоящими в полный рост. Над головами людей нарисованы двойные трезубцы-короны шаманов (ИОКМ. 7382/1). Следовательно, не обязательно загробная жизнь у древнего человека ассоциировалась с подземным царством, она могла ассоциироваться и с водной стихией.



Рис. 9. Онгон-зураг. Души умерших людей (шаманов) передвигаются на лодках в нижний подземный (подводный) мир в царство Эрликахаана. XIX в. (ИОКМ. 7382/1)

Концентрические круглые кольца на стелах каменных гробниц эпохи неолита, изображающие волновые круги, по заверениям учёных, указывают на погружение в воды смерти [32, с. 249]. Древний обряд погребения с использованием лодки присущ многим народам.

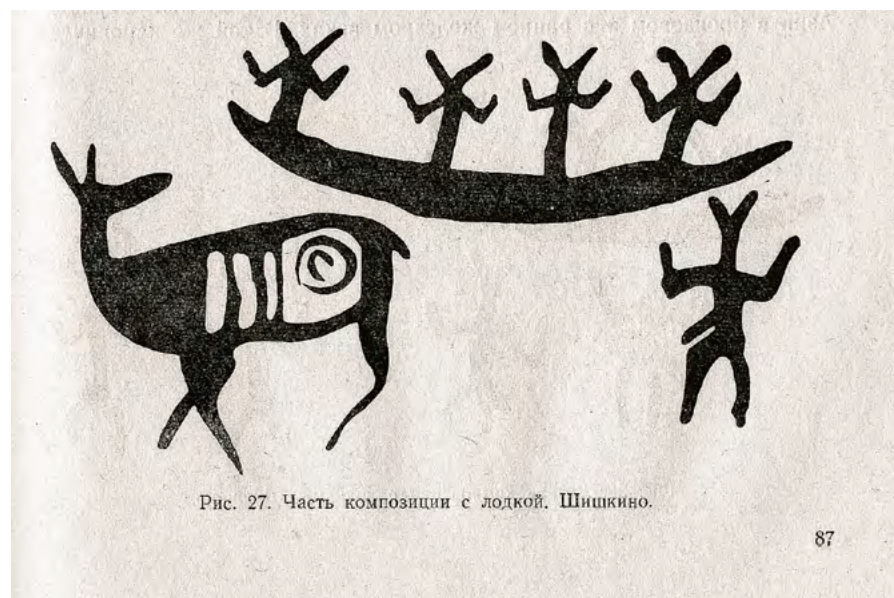


Рис. 27. Часть композиции с лодкой. Шишкино.

87

Рис. 10. Извлечение из книги: Окладников А. П. Шишкинские писаницы. Иркутск, 1959. С. 87

У славян выявлены захоронения или сжигания в лодке – пережиток водяного погребения. Трансформация обряда с лодкой сохранена в языческом празднике масленицы. В предметах «масленичного поезда», помимо «чучела-масленицы» и прочих вещей, помещали лодку, несущую информацию о прошлых поминальных мотивах [33, с. 147–150].

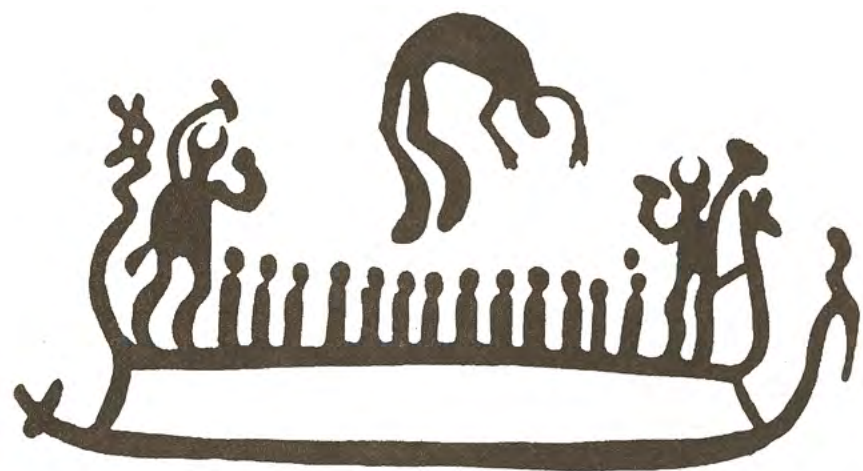


Рис. 11. Знаменитый акробат из Сотторп в Швеции предположительно датируется концом II тыс. до н. э. Извлечение из книги: Дэвлет Е. Г. Альтамира у истоков искусства. М. 2004 «АлтейА». С. 239.

В традиционной культуре индусов до сих пор встречается подобный обряд – спускание на воду священного Ганга трупов умерших. А живущие в современной Индии парсы, являющиеся последователями учения Зороастра (Заратуштры), поклоняются огню. Для парсов огонь, как и вода, земля и небо – священны,

поэтому они никогда не придают тело умершего человека земле или огню. В Бомбее, где в основном живут парсы, имеются Башни молчания. Тела умерших оставляют у этих башен на съедение стервятникам [34, с. 35–36]. Аналогичным способом хоронят людей в Тибете. Здесь ещё сильно сказывается влияние сил природы в местной по существу шаманской религии бон. Тело умершего человека клали на каменную плиту. Затем лама, но чаще кто-нибудь из нищих, рассекал тело на части и оставлял всё на съедение стервятникам. Приученные птицы заканчивали трапезу в 20 минут. Правда, случалось, что трупы сжигали. Оставшиеся кости дробили на куски. Уничтожали вредоносное влияние останков, как обиталище духов мёртвых – злых духов, потому что верили, что злые духи способны принимать облик ушедшего из жизни человека, чем и пугали живых людей [35, с. 34]. Только ламы, достигшие высокого сана, удосуживались погребения или бальзамирования [36, с. 99–100]. В ритуале с усопшими близки к парсам и тибетцам монголы. До сих пор в отдалённых стойбищах родственники продолжают оставлять своих умерших родных на поверхности земли. Монголы всегда бережно относились к земле. Они никогда не зарывали трупы умерших людей в землю, считали это большим грехом. По этой же причине долго не разрешалось добывать полезные ископаемые в Монголии. Исследователь Азии Я. П. Дуброва как-то упомянула случай, произошедший с иркутским мясником Поповым. Тот ездил по кочевьям дархатцев и скупал скот. Но однажды в дороге он заболел и скоропостижно скончался. Бывшие с ним работники похоронили своего хозяина по христианскому обычаю в землю.



Рис. 12. Подвеска к шаманскому костюму. Эвенки (тунгусы). XIX в. Металл, кожа. Собрание Иркутского краеведческого музея (ИОКМ ВС 6209/1а)



Рис. 13. Извлечение из статьи Н. Н. Агапитова и М. Н. Хангалова «Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии». Публикация «Известия» ВСОИРГО. Т. 14. Иркутск, 1883

Монголы же труп Попова из земли извлекли и отвезли на вершину ближайшей горы. Место оставления тела монголы стали называть Поп [37, с. 61].

История донесла нам иные случаи, уже связанные с насильственным воздействием на жизнь немощных стариков. Когда-то у бурят существовал обычай, перешедший к ним от монголов, умерщвлять стариков, достигших 70-летнего возраста. Об этом писала А. В. Потанина в своих путешествиях по Восточной Сибири [38, с. 18]. У монголов был шокирующий своей дикостью обычай үүхэүнгүүлхэ, позволяющий немощному человеку добровольно уйти из жизни.

Обычай заключался в проглатывании стариком большого куска бараньего жира. За один раз кусок проглотить было невозможно, и человек давился им. Рисунок и маска изображают голову с куском жира во рту. Существует несколько версий

о Бурто. В одной говорится о шамане-воине Буртэ. Он был уважаемым монгольским шаманом у хангинцев. Когда в стране случились беспорядки, то Буртэ с сыновьями пришлось бежать. Опасаясь за судьбу дряхлого отца и не желая оставлять его врагу, сыновья отрубили ему голову. Старший из сыновей Хортон повесил её себе за спину, закрепив к концу собственной косы. В пути братья молились голове, как онгону [39]. По другой версии, племя, спасаясь от преследования, пересекло хребет Хамар-Дабан в Восточных Саянах. В верховьях реки Оки хангинцы остановились у бурят. Здесь совершили обряд умерщвления Бурто посредством куска жира. Тело шамана похоронили в Саянах, а голову отца сыновья взяли с собой, молились ей. Уже на берегу Ангары предали голову земле. На том месте установили идола, которому буряты молились 200 лет. После они стали делать онгон в виде отрезанной головы. Сегодня место, где стоял идол, затоплено [40, с. 30–38]. В прошлом монголы имели обыкновение изготавливать разные фигурки, олицетворявшие ушедших из жизни людей.

Такие фигурки родные долго хранили в своём жилище. Этот обычай монголов подметил ещё бурятский учёный Д. Банзаров, когда работал над диссертацией «Чёрная вера или шаманство у монголов» (1846). Тунгусы тоже создавали антропоморфные куклы, используя для этого шкурки соболя или белки. Они набивали их перьями птиц и затем приносили в дар очищающему огню [41]. Финский учёный М. А. Кастрен в сибирском дневнике писал: «Идолы, являющиеся достоянием всего рода, хранятся в специальной юрте под надзором духовного [шамана], который в одно и то же время и прорицатель, и жрец, и врач используется почти божеским почтением» [42, с. 16].

Бурятские шаманисты, как и другие сибирские народы, верили в существование души у человека. По обе стороны Байкала сложились относительно местные представления о душе. Верили, что у человека три души. Правда, с восточной стороны не обошлось без монгольского влияния. Здесь считалось, что первая душа благосклонна к человеку и способна оберегать его от злых духов. Вторая – есть нейтральная душа, ничего для человека не делает. Лишь с его смертью, обратившись в дух, становится хранителем праха хозяина. Третья душа весьма ненадёжна, только строит ему козни и, объединившись со злыми духами, посланными Эрлик-хааном, постоянно провоцирует человека на скверные поступки [43]. Иначе представлялась западным бурятам первая душа – муу хүнхэн, которая после смерти человека оставалась в теле лишь до превращения его в прах. Первая душа ещё называлась – алтан хүнхэн – золотая душа, была создана бурханом, к нему на небо и возвращалась [44]. Вторую душу – хайн хүнхэн западные буряты считали склонной к авантурным странствиям во время сна человека. В такие периоды за ней постоянно охотились более сильные злые духи и, если ловили, то сопровождали в подземное царство Эрлик хаана. Третья душа –



Рис. 14. Бурто. Ритуальная маска балаганских бурят. Иркутской губернии. XIX в. ИОКМ 150/2 (168/8). Д-3651



Рис. 15. Хозяин огня. (Сахядадай нойон или Галай эжэн). Онгон. Буряты. Вторая половина XIX в. Унгинское ведомство, Шолотская волость, Балаганский уезд Иркутской губернии. (ИОКМ 168/2. МК-1090).

Обряд – Сахядадай үбгэн (Хохидой Мэргэн). Этот древний обряд связан с легендой о мудром старике по имени Сахядадай үбгэн. Старик догадался выгодно использовать кусок метеорита – божественный камень, якобы посланный на землю тэнгэрином Гал Нурма. Метеорит содержал примесь железа. Старик стал бить им о камень, высекаемые таким способом искры сыпались на заранее заготовленную кору берёзы, которая от этого воспламенилась. Так люди познали навык добычи огня. А находчивый Сахядадай үбгэн стал считаться эжэном – хозяином огня [47]. Дух хозяина огня.

Его предназначение – охранять жилище и его обитателей от козней мелких духов-вредителей. Хозяин огня, он же дух, первым принимает пищу, когда в юрте садятся кушать. Питается онгон мясом, маслом, не отказывается и от вина, ему всегда брызгают тем, что поддерживает горение

заяаши более других заботилась о своём хозяине. После его кончины ей было предначертано обитать в небесных чертогах среди духов [45].

Вера бурят в способность шамана заменить душу больного другой душой породила обряд «Долихо». Чтобы осуществить ритуал, шаман должен выяснить у больного, как зовут его друга и врага. Друг открывает шаману свои секреты, а враг ведёт себя осмотрительно, опасаясь за свою душу. Шаман использует эти сведения, чтобы поймать души. В обряде участвуют родственники больного, которые помогают шаману, мажут его лицо сажеей и одевают одежду шиворот-навыорот, мехом наружу. При камлании шаман призывает потусторонние силы, включая Эрлик хаана и его жену Эхэлүр хатан, для осуществления замысла. В жертву приносят чёрного быка [46].

Чтобы задобрить духов и не позволить им нести вред людям, шаман сам или с кем-то ещё делал онгоны. У бурят, якутов, других народов существует

несколько разновидностей онгонов. Одними из них являются онгоны в виде человеческих фигурок-идолов, которые считались вместилищами духов предков.

Культ онгонов был настолько глубоко традиционен и так сильно владел умами, что противоборствующие шаманизму ламы, как ни старались, не могли его изжить. Бывало, доходило до курьёзных случаев. Один лама по имени Нимай, прибывший со стороны монгольской границы к забайкальским бурятам, живя за счёт хоринских и кижингинских бурят, долго дурачил их головы. Уверял, что способен собрать всех зловредных духов в мешок и разом покончить с ними в Байкале [48]. Нередки были случаи, когда ламаистское духовенство в своей частной жизни пользовалось помощью шаманов для изгнания злых духов. Эпизодически наблюдались моменты изгнания беса из тела человека христианинами священниками.

Также науке знакомы случаи распространения веры в духов на всём Евразийском пространстве. Те учёные, кто занимался историей Шёлкового пути, не могут не знать о том, какие интересные образцы далёкой эпохи встречались там, благодаря археологическим раскопкам. Многие из них стали экспонатами в собраниях музеев. Коллекцию ископаемых предметов и их фрагментов, извлечённых из так называемой Мощевой Балки (стоянка и могильники) в Северо-Западном Кавказе, после многих лет обработки выставили в Эрмитаже. Среди них демонстрируются деревянные «пеналы» – хранилища духов. Они принадлежат выходцам из Центральной Азии, вытесненным из степи, которые вынуждены были подняться в горы и промышлять там разбоем на торговом караванном пути. Принятый ими культ почитания предков посредством помещения в «коробку», вырезанных из дерева человекоподобных фигур духов, были у многих народов Азии, о чём упоминал ещё персидский историк Рашид-ад-дин, бывавший в ставке монголов.

Якутские шаманы под словом сур-душа подразумевают всю психическую деятельность человека. После физической смерти человека его душа оборачивается в уор – зловредный и опасный дух. Чтобы уор не вредил людям, те всяческими способами задабривают его, прибегая к помощи шамана. Или же стараются дух умершего человека оставить при себе, в жилище, посредством онгона. Для чего шаман делал деревянную фигурку идола и помещал её в берестяную сумку. Этот так называемый танар, аналог бурятской коробки для онгона, что связывало посредством культа живых и мёртвых.

Телеуты, как и якуты, душу человека называли словом «сур», которое по-русски можно перевести: образ, облик предмета. Этим же словом обозна-



Рис. 16. Сумка из бересты для онгонов. Буряты. Вторая половина XIX в. Балаганский уезд, Иркутская губерния. (ИОКМ 252/2. Д-3664)

чались рисунки на бубне шамана. Перекрещённые оси внутри бубна напоминали изображение стоящего человека – хозяина бубна. По поверью телеутов, сур человека отделяется от своего объекта за несколько лет до его смерти и становится смертельной тенью последнего [49, с. 260–261].

Нередко исследователям попадались глиняные человеческие фигурки – фетиши, изготавливаемые для ослабления силы злых духов, для защиты и исцеления от болезней. Их видели на разных континентах, например, в Абиссинии у племени галла. Там местные шаманы ис-

пользовали фигурки в магических целях для лечения болезней [50, с. 325]. В одном из музеев Японии хранятся сотни керамических фетишей, собранных со всей Азии. В основном они представляли собой человеческие фигурки. Так, группа в виде трёх обожжённых глиняных фигур демонстрируют собой особый объект культового обряда «гал тайха», справляемый бурятами Бильчирской волости Балаганского уезда Иркутской губернии.

Шаманы после смерти обращались в духов заяанов (иначе галши). При жизни, как и кузнецы – тумэршэ дархан, шаманы были наделены силой утха, что делало их могущественными соперниками грозных духов, так называемых бохолдоев. Сила утха есть совокупность силы предков рода, продолжавших жить в потустороннем мире и приходящих по призыву людей на помощь им. Заяаны – те же бохолдои, но в отличие от последних, были способны покровительствовать живым людям. Для этого их постоянно нужно было сдабривать, приносить им жертвы, в противном случае те могли сильно рассердиться на людей. По поверью, дух умершего шамана стерёг его кости тысячу лет. Место захоронения шаманов называли айха. Оно считалось священным и неприкасаемым. Никакие вольности в отношении изменения ландшафта вблизи кладбища айха не допускались, ибо тревожить покой за-



Рис. 17. Онгоны. Буряты. Обожжённая глина (ИОКМ. 5778). Собрание ИОКМ.

По определению этнографа М.Н. Хангалова изображены: дух божества огня Сахяадай нойон и духи, покровительствующие очагу огня Гал Голохон с женой Гули, по его же мнению, Гал Голохон и жена его Гули, подчинялись хозяину огня Сахяадаю, сыну небесного тэнгэрина [51]. Изготовление из глины фетишей, наделённых сверхъестественными свойствами, было распространено практически у всех сибирских народов. К примеру, когда Б. Козьмин описывал сеанс лечебного камлания у алданских эвенков в 1875 году, то обратил внимание на такую особенность, как изготовление тунгусами глиняных фигурок оленей, медведей, бурундуков и прочих животных. Лепкой тунгусы занимались по наставлению местного шамана. Ему глиняные фигурки были нужны для задабривания духов, если те будут препятствовать в его путешествии к Танаре – верховному богу [52. с. 55–56]

яанов считалось для людей опасным делом. Хоринским бурятам в Среднем Худуне известна гора Тотхолто, название которой дали ещё тунгусы, в прошлом жившие в этих местах. Заселив долину Кижинги, буряты обратили внимание на ту гору, где было много могил больших шаманов, имевших звание заарина – высшая степень посвящения шамана. Эту священную гору буряты также стали использовать для захоронения своих шаманов.

Согласно сохранившимся сведениям, после смерти шамана улусные буряты сами занимались шаманством. Среди них выделялись болошины – глашатаи, народом доверенные лица, несущие людям сведения о том, кем был ушедший из жизни шаман, к какому роду (кости) принадлежал. Обычно эту группу шаманящих людей сопровождали дулашины – поющие. Их всех без препятствия впускали в юрты (дома), где хозяин подавал им кусочек зажжённой пихтовой коры – благовоние, преподносил угощения. Иногда к одежде одного или нескольких гостей хозяева жилища привязывали колокольчик, верховой (конный) кнут, разноцветные ленты – это был дар заяану. По обычаю, собранные таким образом ленты привязывали к деревьям, столбам или сжигали, но ни в коем случае не допускалось бросать их на землю, так как боялись, что ими могли

воспользоваться в своих негативных целях бохолдои. В конце собравшиеся люди делали онгон духу шамана [53].

О спасительной и защитной силе шамана у бурят сохранилось много легенд. Шаманисты верили в возможность сплочённого воздействия на потусторонние силы с тем, чтобы те же заяаны оказали им помощь и оградили от всяческих нежелательных посягательств. Для чего развился культ онгонов-заяанов и заяанок. Буряты рассказывали, что благодаря этому культу угроза возможного притеснения и нарушения привычного уклада жизни миновала их в случае с одним купцом-промышленником. Будто бы в 1830-х годах иркутский купец Лапин хотел развернуть производство по случаю обнаружения железной руды вблизи улуса Еланцы. Он уже построил было у Неверганского улуса несколько деревянных корпусов железоделательного завода, простоявших там до начала XX века. Жившие в той местности буряты нескольких улусов испугались, что по мере разрастания производства их могут выселить с освоенной территории. Поэтому они прибегли к испытанному средству – тайлгану, обратившись посредством шамана к местным духам за помощью. После чего буряты уверяли, что наступившая быстрая смерть купца и, как следствие, разорение его семьи случились из-за коллективного призыва духов-защитников [54]. Вера в спасительные потусторонние силы владели сознанием шаманистов, побуждая их к превратному пониманию действий, исходящих от лица, стремившегося к развитию производительных сил и культурному преобразованию края. Примечательно, что в дальнейшем в связи с открытием железной руды уже в Качульгинском улусе Ольхонской Степной думы, долго велась обширная переписка специалистов горнодобывающего ведомства и административно-хозяйственного управления и надзора за промышленностью края, но практического успеха она не имела.

Итак, в шаманизме на первой стадии своего существования душа и тело неотделимы. Они неотделимы, пока в теле есть жизнь. Даже если душа склонна к авантурным скитаниям, покидая живое тело человека, она всякий раз возвращается. Телесная смерть человека позволяет душе в одном случае уйти из тела с последним дыханием, в другом – остаться подле него. Душа в отличие от тела нетленна и не может быть уничтожена. Покинув тело, душа вполне может вести независимое существование или же быть ближе к живым, тянуться к ним всевозможными способами, входить в их материальную оболочку. От того, какая душа – добрая или злая, оказалась внутри живого тела, зависела дальнейшая судьба человека. Не исключалась и такая возможность – после некоторого

блуждания душа могла дать жизнь новорожденному младенцу, вследствие чего в шаманизме встречается такое понятие, как возрождение жизни. Иными словами, душа, оставившая тело, могла возродиться в новом качестве, преобразовавшись в новую плоть.

То, что биополе человека (аура) даёт особое излучение – это объективная реальность, известная ещё в древности. Правда, неясно, где находится та невидимая грань, определяющая границы перехода материального в нематериальное состояние души. Хотя вес её или массу современные приборы якобы фиксировали со смертью человека. Впрочем, последний выдох человека можно принять и за выход души из тела. Случаются эпизоды из действительности, которые разум отказывается принимать на веру, несмотря на то, что они исходят от личностей, известных в мире, как авторитетные учёные. Таких случаев немало. Как-то знаменитый естествоиспытатель, академик В. И. Вернадский подытожил своё отношение к религии: *«Я давно не христианин и исследования диалектиков-материалистов считал в значительной мере религией философской – но для меня ясно противоречащей даже современной науке. Сознание мысль (в биосфере) связано с определёнными изотопами. Метемпсихоз...личность сохраняется... Думаю, что отличается от мёртвого другим состоянием пространства. Это всё доступно наилучшему исканию»* [55, с. 246]. Роберт Поль Ланца, американский врач, профессор, автор книги «Биоцентризм: жизнь и сознание – ключи к пониманию Вселенной», считает, что смерть человека не является абсолютным завершением жизни, она переходит в параллельный мир. Наше тело – это всего лишь «сосуд», в котором развивается сознание/душа, подготавливаясь к будущей жизни и постижению мироздания» [56].

Список использованной литературы и источников

1. Дружинина А. А. Сирия старая и новая. М. : Наука, 1979. 200 с.
2. Афанасьев А. Н. Мифология Древней Руси : поэтические воззрения славян на природу. М. : Эксмо, 2007. 605 с.
3. Розанов В. В. Собрание сочинений. Около церковных стен. М. : Республика, 1995. 557 с.
4. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / под ред. С. Н. Южакова [и др.]. Т. 10. СПб : Книгоиздат. т-во «Просвещение», 1902. Т. 10 : Идумэя - Китченер. 794 с.
5. Шинковой А. И. Цам-хурал. История, традиция и особенности буддийской праздничной мистерии. Костюмы и маски цам в собрании ИОКМ // Краеведческие записки. Изд-во Института географии им. В. Б. Сочавы СО РАН. Иркутск, 2019. 135 с.
6. ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 494, Л. 26 Об.
7. Васильев Л. С. История религий Востока : Религ.-культ. традиции и общество. М.: Высш. шк., 1983. 368 с.
8. Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. 307 с.
9. Огородников В. И. Очерк истории Сибири до начала XIX столетия. Иркутск : типография Штаба Военного округа , 1920-1924. 289 с.
10. Гумилёв Л. Н. Пересмотр гипотезы Г.Е. Грум-Гржимайло в свете новых исторических и археологических материалов // Известия Всесоюзного Географического общества СССР. 1959. № 1. URL.: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article26.htm> (дата обращения: 15.05.2025).
11. Ангархаев А. Л. Происхождение монгольских народов в свете мифо-поэтических традиций Центральной Азии. Улан-Удэ : Буряад үнэн, 2005. 257 с.
12. Грум-Гржимайло Г. Е. Описание путешествия в Западный Китай : Том 2. Поперек Бэй-шаня и Нань-шаня в долину Желтой реки. СПб. : Типография В. Киршбаума, 1899. 445 с.
13. Симон Г. Э. Срединное царство : Основы китайской цивилизации Ж. Симона, бывшего фр. Консула. СПб : Л. Ф. Пантелеев, 1886. 382 с.

14. Конфуций. Я верю в древность. М. : ТЕРРА-Кн. клуб : Республика, 1998. 382 с.
15. Даосизм: поиск бессмертия и свободы: фрагменты из сборника древнекитайских даосских текстов вступ. ст. перев. коммент. Е. А. Торчинова) // Философско-религиозный и литературный альманах. СПб : Реверс.1, 1992. С. 228–229.
16. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена : в трёх частях : с картой на трёх больших листах / сочинение монаха Иакинфа, удостоенное Императорской Академии наук Демидовской премии. – СПб : Типография военно-учебных заведений, 1851. С. 223–225.
17. Иркутская жизнь. № 331. 31 дек. 1915. С. 4.
18. Воробьев М. В. Японский кодекс «Тайхо Еро ре» (VIII в.) и право раннего средневековья. М. : Наука, 1990. 382 с.
19. Шинковой А. И. Мифология в шаманстве. Духи-онгоны как часть образного воззрения бурят // Тальцы. № 2 (21) 2004. С. 42.
20. Стефанович А. В. От Якутска до Аяна. Путевые наблюдения. (Аянская экспедиция 1894 года) ; под ред. правителя дел Я. П. Прейна. – Иркутск : Типо.-лит. П. И. Макушина, 1896. 185 с.
21. История Бурят-Монгольской АССР [Текст] : В 2 т. / [Ред. коллегия: П. Т. Хаптаев (глав. ред.) и др.] ; [Бурят-Монгол. науч.-исслед. ин-т культуры]. – Улан-Удэ : Бурят-Монгол. кн. изд-во, 1954-1957. С. 77.
22. Классен Е. И. Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и Славяно-Руссов до рюриковского времени в особенности с легким очерком истории руссов до Рождества Христова : вып. 1-3, [1854-1861] / - 4-е изд. – М. : Белые альвы, 2011 (обл. 2008). – 313 с.
23. Кучер В. В. Природа в традиционных представлениях аборигенов сибирского Севера // Народы Сибири. История и культура. Новосибирск : 1997. С. 65.
24. Архив ИМБит БНЦ СО РАН: 2-3.
25. Строганова Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение : конец 80-х - середина 90-х годов XX века, Республика Бурятия. ; М. : Иркутск : Наталис, 2001. 150 с.

26. Зориктуев Б. Р. Наян-Нава и проблема этногенеза бурятской племенной общности Хори. URL.: <https://cyberleninka.ru/article/n/nayan-nava-i-problema-etnogeneza-buryatskoy-plemennoy-obschnosti-hori> (дата обращения: 25.03.2025).
27. Комлев В. А. Явь и Навь: человеческие и мировые. СПб : ЛИО Редактор, 2002. 175 с.
28. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская энциклопедия, 1980-1982. Т. 1: А - К. Т. 1. - 1980. - 719 с.
29. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова / Под ред. Г.Н. Потанина. — СПб : изд. на средства част. жертвователей в пользу Вост.-сиб. отд. Рус. геогр. о-ва, 1891. 129 с.
30. Заика А. Л. Эссе о древнем искусстве на берегах Енисея // Енисейская провинция. История Археология География Этнография Филология: альманах. № 1. Красноярск, 2004. С. 18.
31. Ратнер-Штернберг С. А. Музейные материалы по тлингитскому шаманству : Очерк / Сборник Музея антропологии и этнографии. Ленинград : [б. и.], [1927]. Т. 6. С 79 -114.
32. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М. : Респ., 1996. 333 с.
33. Галкина Е. Л. Использование этнографических материалов по обрядности в экспозиции музея (масленица) // Музей в современном мире. Традиции и новаторство. М. : 1999. С. 147-150
34. Зихровский Г. Индия без покрывала / сокр. пер. с нем. Л. С. Орел ; [предисл. М. Федоренко]. – М. : Изд-во иностр. лит., 1957. - 292 с.
35. Герасимов К. М. Ламаистская трансформация анимистических представлений // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4. Улан-Удэ. 1970. С. 34.
36. Журавлев Ю. И. Этнический состав Тибетского района КНР и тибетцы других районов страны : диссертация ... кандидата исторических наук. М. : 1961. 136 с.
37. Дуброва Я. П. Экспедиция к берегам р. Селенги // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. № 1–2. Т. 15. Иркутск., 1884. С. 61.
38. Потанина А. В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю : сборник статей. М., 1895. 296 с.
39. ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 755, Л. 1-2.
40. Николаев Я. В. Буртэубгэн и тема об усечённой голове в Орде // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. № 2 (18). Улан-Удэ, 2015. С. 30–38.
41. ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 774, Л. 1.
42. Бойко В. А. Хантыйское шаманство в русской этнографической литературе XIX в.// Народы Сибири. История и культура. Новосибирск, 1997. С. 16.
43. Архив ИМБит БНЦ СО РАН, 331/422, Л. 1.
44. ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 782, Л. 41.
45. ГАИО. Ф.293,Оп.1,Д.734,Л.176 Об-177.
46. Архив ИМБит БНЦ СО РАН. Ф. 249 (342 а), Л. 4.
47. ИМБит БНЦ СО РАН Ф. 14, Оп.1, Д. 2, Л. 3.
48. Архив отдела письменности Востока ИМБит БНЦ СО РАН 159 (318), Л. 19.
49. Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов/Сборник Музея антропологии и этнографии. Ленинград : [б. и.], [19--]. с. 253-269.
50. Ольдерогге Д. А. Глиняные фигуры из юго-западной Абиссинии / Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VIII. [Ленинград] : [б. и.], [1929]. С. 324-329.
51. ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 734, Л. 48-48 Об.
52. Шаманизм народов Сибири : [этнографические материалы XVIII-XX вв. : хрестоматия : в 2 т.] / авт.-сост. Т. Ю. Сем. - [2-е изд., испр. и доп.]. – СПб : Филологический фак. Санкт-Петербургского гос. ун-та : Нестор-История, 2011. 482 с.
53. Ф.293, Оп.1, Д.734, Л.173 Об.
54. Архив ИМБит БНЦ СО РАН. 451/548 (730), Л. 19.
55. Вернадский В. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков / [сост. Г. П. Аксенов]. М.: Современник, 1993. 685 с.
56. Ланца Р. П. Биоцентризм: жизнь и сознание – ключи к пониманию Вселенной. URL.:<https://dzen.ru/a/XHaujcEUbwCzzQni> (дата обращения: 07.03.2025).



Рис. 18. Ёрдынские игры. Иркутская область. Ёхор вокруг горы Ёрд. Фото С. Н. Волкова.
URL.: https://volkov.irkutsk.ru/content/images/2021/03/IMG_8958-1.JPG (обращение 03.05. 2025).



Рис. 19. Остров Ольхон, слёт шаманов.
URL.: <https://volkov.irkutsk.ru/posts/priedaniia-o-gorie-iekhe-iordo/> (обращение 03.05.2025).

СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА СИБИРСКИЙ ШАМАНИЗМ

В современном научном мире вновь поднимаются вопросы, касающиеся шаманизма, предмета, казалось бы, канувшего в прошлое. Однако события постсоветского периода показывают, что история шаманизма продолжается. Она выстраивается в концептуальную модель уже на новом уровне сегодняшнего дня. Над нею трудятся и пытаются обосновать с неослабевающим вниманием гуманитарии и естественники. Прав был сын знаменитого русского скульптора И. П. Мартоса Алексей Иванович, который в первой четверти XIX века, будучи в Сибири по служебным делам, писал: *«Шаманизм был не искоренён, но лишь загнан в подполье и при благоприятных условиях неоднократно возрождался»* [1, с. 66]. Спустя несколько десятилетий Г. И. Спасский, действительный член РГО, заметил: *«Известно, что шаманство есть одно из древнейших верований, зашедшее, вероятно, в Сибирь с незапамятных времён извне. Мы мало ещё с ним знакомы, потому что оно основано единственно на преданиях, а не на книжном учении, подобно буддизму. Знаем, впрочем, что и шаманство имеет своих богов и подвластных им духов, чествуемых разными жертвами, которые шаманы обыкновенно присваивают себе»* [2, с. 127]. Минуло ещё полвека. В начале XX века появилась надежда на свободу вероисповедания. Затем наступила эпоха, когда стали преследовать любые религиозные убеждения, кроме веры в светлое завтра, шаманизм, казалось, был обречён на забвение. Но этого не случилось. Опять очередная смена российского государственного устройства в конце XX века привела, как и в самом начале столетия, к свободе вероисповедания.

В современном мире шаманы и шаманисты переживают новое возрождение. Оно наблюдается не только в шаманизме, но и в других верованиях: происходит постепенное расширение знаний о национальной религиозной культуре. В конце 2013 года петербургская газета «Фонтанка. Ру» сообщала, что администрация Петербурга выделила 200 тыс. руб. на организацию конференции «Древняя Русь. Язычество: мифы и реальность». Оказывается, тема

мифологии продолжает сохранять свою актуальность и познавательную ценность и в современном мире. Она является неотъемлемой частью культурного наследия человечества, каждой нации в отдельности. В наши дни мифология, как и в прошлом, продолжает формироваться и развиваться, что свидетельствует о её способности адаптироваться к новым условиям и вызовам.

Это также относится и к шаманизму. Отголоски шаманизма до сих пор ощутимы по всей Евразии. Теперь становятся регулярными конференции и коллегиальные встречи учёных, занимающихся вопросами шаманизма. В 1999 году на Московском Международном интердисциплинарном конгрессе по проблемам шаманизма организаторы задались целью объединить исследователей в этой области [3, с. 9]. Вскоре, уже в сентябре 2001 года, в г. Вильянди (Эстония) прошла Международная конференция, где горячо обсуждались проблемы шаманизма. В ней приняли участие представители Америки, Бельгии, Германии, Японии, Китая, Малайзии, России и Венгрии. Сравнительный анализ показывает, что в какой-то степени шаманизм сохранился в народных религиозных традициях европейцев. Так, ушедшие с территории России угры, ставшие в Европе венграми (мадьяры) грешат пережитками шаманизма. У них шаманизм пересекается с родственными им народами ханты и манси. В венгерском фольклоре сохранились элементы поклонения огню и верховному богу Иштену. А их избранник богов, как и духов – Талтос способен, как шаман, долго талдычить одно и то же. В Будапеште организован и уже активно действует Международный центр по изучению шаманизма, во главе которого стоит профессор М. Хоппал [4]. М. Хоппал, как и известный румынский исследователь М. Элиаде, американский М. Харнер, как и многие русские учёные, пришли к убеждению, что именно у сибирских народов укрепился в разных формах и получил широкое развитие шаманизм. С этим не мог не согласиться С. В. Иванов, учёный-этнограф, искусствовед, когда изучал духовную культуру сибирских народов. В 1930-е годы он побывал в 25 музеях, где обследовал местные собрания, включая шаманскую коллекцию Иркутского краеведческого музея.

Теперь шаманизм заново преобразовывается, его стали рассматривать, как новый этап духовного развития отдельной части современного общества. Продолжая отражать запросы меньшинства, шаман неуклонно расширяет спектр людского восприятия, заполняет своими нестандартными, броскими, вызывающими действиями пустующие пробелы в области духовной культуры. В контексте пространственной динамики межкультурных взаимодействий

отсутствуют какие-либо ограничения, препятствующие шаману в достижении поставленных целей. Нечто подобное происходило в далёком прошлом, когда общечеловеческое невежество усыплялось техникой экстаза камлания и песнопением шамана. Одновременно в шаманизме развивалась система мировоззрения и мифотворчества, соразмерные духовной культуре этноса. Иное трудно было вообразить в условиях дикой природы и родоплеменных отношений. Веками процесс формопроявления шамана оставался безыскусным, а способ выражения, которым он пользовался, являлся доходчивым для понимания простого разума. Практические действия шамана запоминались, оставались в народном сознании, а сам он становился символом в памяти сибирских инородцев. Оттого-то происходили архаичные образы в виде наскальных рисунков с шаманом, что обнаружены на юге Восточной Сибири и описаны в литературе. Писаницы на скалах Ая и Сахюрта в Ольхонском районе, Сагаан Заба на западной стороне Байкала учёные обследовали. Но ещё в начале XX века были малоизвестны писаницы по р. Бугульдейке и её притокам, в долине Унги и Осы, в Голоустинской пади, о чём писал бурятский этнограф С. П. Балдаев [5].

В 1990-е годы были раскрыты культовые потаённые места шаманов вблизи улуса Хандаля Кабанского района и в окрестностях с. Чесан Кижингинского района Республики Бурятия. В Иркутской области нередко встречаются топонимы и гидронимы, включающие в свои названия слово «шаман». Такие географические обозначения, как село Шаманово, Шишкинская шаманка, мыс Шаманка, Шаман-камень, Шаманский порог, падь Шаманский ручей, река и село Шаманка. А сколько фамилий Шам, Шаманов, Шаманский и прочее произошли от слова «шаман»! Все эти, как многие другие аналогичные названия, если их, конечно, собрать и описать, могли бы составить справочник, т. к. они утвердились во времени, вошли в оборот русской речи, стали неотъемлемыми в образном мышлении людей, «ведь каждое описание местности в нашей системе метафорично; каждое имя и слово намеренно завуалировано» [6, с. 456].

Есть в слове «шаман» некая притягательная загадочность, какая-то неизмеримость и психофизическая магия. Слово шаман давно уже стало нарицательным. Ещё в начале XII века новгородцы в Сибири встречали шаманов у остяков (уст. ханты). У айнов Сахалина и народов бассейна Амура было принято называть шаманов тунгусо-маньчжурским термином эсаман, саман или сяман. Термин «шаман» ввели в оборот речи русские, услышав его от тунгусов. У орочей шаман – шама, прежде всего, это знахарь, колдун; киргизы

и казахи называли шамана бакши, бахши, баксы, где бо – шаман, ксы – человек; в китайских летописях упоминается бо-шивэн – шаманы шивэн [7, с. 86]. Этимологически В. И. Даль слово «шаман» объяснял как «волхв сибирских инородцев», а «шаманство» – знахарство шаманов [8, с. 620]. Корневая основа «сам» («шам») в Древней Индии означала «душу» и дошла до нас от санскрита, она встречается в древнем слове «срамапа» – «saman». Г. Е. Грумм-Гржимайло считал, что санскритское слово «шраман» было искажено китайцами в шамынь и от них перешло к тунгусам и далее к другим народам северо-восточной Азии. Вначале слово шраман использовалось буддийскими жрецами, которые обладали качествами кудесников [9, с. 141]. К тому же корень «сам» присутствует в слове «самаведа» (санскр. – веда напевов). Позже он эволюционировал во многие языки и стал присущ многим словам.

Влияние индийской культуры на культуру древних народов Сибири и этнические группы этого региона требует тщательного изучения, даже если это



Рис.20 а, б. Шаманы Сагаан Заба.

URL: <https://volkov.irkutsk.ru/posts/tainy-baikalskikh-pietroglifov> (обращение 02.03.2025).

может вызвать различные мнения. Однако использование слова «шаман» и корня «сам» свидетельствует о широких межкультурных связях в далёком прошлом. Так, в Древнем Вавилоне (IX в. до н. э.) бога Солнца звали Шамашу; у сингалов Шри Ланки существует легенда, в которой упоминается один из главных богов Саман, контролирующий запад, и который разрешил одному из демонов по имени Рири-яке получать кровавые жертвоприношения [10, с. 53–54, с. 98, с. 171]. Корень «сам» всегда будет связан с человеческой индивидуальностью или божественным началом. Он всегда будет использоваться людьми, чтобы свою самость обозначить. Ту же санскритскую корневую основу, к примеру, находим в происхождении слова «самоядь», так называли себя жители российского севера. По мнению М. Кривопашкина, это слово перешло к ним из лапландского языка, так как некогда «обитатели Финляндии называли себя сааме, сабле, а землю свою самоядна или самеладде» [11, с. 41]. Ещё корневой основой слова «шаман» может служить имя Шамбу – тибетский синоним бога Шивы, как и ведический демон Шамбар, или слово «шамбала» – этот символ духовных исканий европейского человека в Азии. У восточных народов шамбала как бы параллельный с нашим миром мир. *«Говорят, что шамбалу посетил Рерих, а Пржевальский описал её особые свойства»* [12, с. 19]. Шаман, камлая, находится в состоянии общения с духами. Поэтому тибетцы называют шамана лха-па или лха тенапа, где лха – дух (в других случаях «лха» – бог), тена – охранитель. Китайцы же шамана зовут просто – «ву» – человек, общающийся с духами [13, с. 157].

У тувинских шаманистов встречается выражение «шамбалтыважин», так называют место, где сосредоточены души достойных людей. В незапамятные времена нынешняя пустыня Гоби и прилегающая к ней местность звались именем «Шамо». Здесь, согласно китайским источникам, существовала святая земля Бессмертных. По мнению учёных, где-то здесь располагались духовные центры рас мира [14, с. 328, с. 347–348]. Внутри сибирских и прочих социумов существовала потребность давать свои названия служителям шаманских культов, проводивших традиционную религиозную практику. Скажем, те же остяки называют шамана «табыб»; якуты – «оюун» или аюн, а ламуты иной раз, заходя в урас (юрту) шамана, спрашивали: «Аюн бар думана?» – Есть ли здесь шаман? [15, с. 9]. По-монгольски и по-бурятски шаман – бөө, бугэ, иногда – заарин, шаманка одёгон – суть опытной шаманки под стать шаманам мужчинам; буряты используют также тюркское слово «удаган» – жрица огня, чья деятельность была ограничена родственным кругом [16, с. 94]. Народы,

обитавшие в бывшем Урянхайском крае, женщин-шаманок звали утаганы, а шаманов камы, которые устраивали камлания обязательно 9-го, 19-го, 29-го числа каждого месяца [17, с. 54, с. 57]. Аналогичное разночтение слова «шаман» присуще не только сибирским народам, но и корейскому, чей язык некоторые лингвисты относят к алтайской языковой семье. И если в Северной Корее шаманизм в основном искоренён; то в Южной Корее он сильно распространён, там только зарегистрировано более 40 тысяч шаманов. Хотя, в действительности, их значительно больше. Профессор Хван Руши (университет Квандонг) считает, что число шаманов в Южной Корее доходит до 100 тысяч. Обилие шаманов и их приверженцев в различных местностях Кореи породили и разные их названия: осими, талгёле, мудан и т. д. [18]. Примечательный случай произошёл с главой государства Южной Кореи. Весной 2017 года средства массовой информации сообщали об импичменте президента этой страны Пак Кын Хе, ближайшей подругой которой стала Цой (Чхве) Сун Силь, считающаяся известной шаманкой и гадалкой.

В XXI веке, как и в прежней России, встреча с шаманом снова становится обычным делом. Стало быть, шаманы по-прежнему способны влиять на душевное и телесное состояние человека, так как ключевые аспекты воздействия на массы ими не были окончательно утрачены. Человек так устроен, что он постоянно оглядывается назад в прошлое. Нередко старается продлить связь с ним, как-то сохранить его. При сопоставлении минувшего и настоящего выявляются любопытные факты, раскрывающие современное состояние общества. Если раньше, как правило, великие русские писатели посещали старцев Оптиной Пустыни, чтобы найти ответ на тревожащие их мысли, то, ныне с удивительной последовательностью руководители страны Б. Н. Ельцин и В. В. Путин почтительно отнеслись к главе тувинских шаманов, писателю, доктору наук Монгушу Кенин-Лопсану (1925–2022). В 1993 году Б. Н. Ельцин наградил его орденом Дружбы народов, а в 2004 году В. В. Путин – орденом «За заслуги перед Отечеством» II степени. Авторитет этого шамана у населения края ещё больше вырос, когда он стал обладателем почётного Международного титула «Живое сокровище шаманизма», присвоенного Гильдией университетов США и Латинской Америки [19]. По данным Министерства юстиции в Республике Тыва действуют шесть шаманских организаций, включающих более 300 практикующих шаманов. Наряду с возрождёнными буддийскими центрами, в Кызыле существует «Школа шаманского искусства» и «Общество шаманов «Дунгур»». Как-то её представительница по имени Чёрная Луна призналась

журналисту, что является личной шаманкой президента Республики Тыва [20]. Не отстают от тувинцев и буряты по обе стороны Байкала, где за два последних десятилетия шаманизм заметно реанимировался. Здесь также шаманы стали создавать свои ассоциации, чего раньше никогда не было. В 1997 году было зарегистрировано общество «Хэсэ хэнгэрэг», с 1999 г. «Бөө мургэл», членами этого духовного центра стали не менее 50-ти бурятских шаманов. В июне 2002 г. на острове Ольхон проходил Международный фестиваль шаманов. Его организаторы, ольхонское общество «Священный Байкал», устроили танцы шаманов, совершили религиозные мистерии у костра [21]. В мае 2008 г. был создан Шаманский совет Иркутской области, который регулярно проводит весенние тайлаганы под названием: «Открытие небесных врат». Схожие сезонные тайлаганы проходят летом и осенью. В один из дней на берегу Байкала, неподалёку от посёлка Хужир, состоялся тайлаган, в котором приняли участие почти сто шаманов из разных уголков России.

Уже 25 лет как стал традиционным Международный этнокультурный фестиваль «Ёрдынские игры». Нередко фестиваль у Байкала в Ольхонском районе Иркутской области открывал шаман. Такие массовые ритуалы переходят



Рис. 21. Шаман проводит обряд у священной горы Ёрд.

URL.: <https://i38.ru/kultura-kommenti/shamani-krasavitsi-chrebtovaya-kost-i-echor-v-olchonskom-rayone-proshli-erdinskie-igri> (обращение 12.06.2025).



Рис. 22. С. М. Миронов на Байкальском экономическом форуме. Иркутск – 2011.
Фото из собрания ИОКМ.

в народные игрища. Обычно к священному месту съезжаются представители Бурятских округов и Республики Бурятия, Саха-Якутии и Республики Тывы, Горного Алтая и Монголии. Здесь проводят шаманские камлания и читаются молитвы эжэнам – духам местности. Когда в 2002 году в г. Иркутске проходил 2-й Байкальский экономический форум, то С. М. Миронов, тогдашний Председатель Совета Федерации России, посетил Усть-Ордынский Бурятский национальный округ, где был встречен, помимо местной администрации, ещё и шаманом.

Тем самым был продемонстрирован возрождённый обычай – шаману первому встречать гостей. Этим обычаем воспользовались при открытии праздника «Зимниада – 2003 г.». Право торжественного освящения зимних игр в посёлке Листвянка было предоставлено шаману. Приходилось видеть встречи экскурсантов музея «Тальцы» с шаманом, выступление которого воспринималось ими, как суть театрального действия. Вот и в первом иркутском журнале «Инфо-фото» 2015 одна из статей названа «Музыка шаманских ветров», не имеющая никакого отношения к шаманизму.

Не все однозначно воспринимают современных шаманов и их действия. В феврале 2019 года ангарская организация шаманов «Вечное синее небо», руководимая Артуром Цыбиковым, членом единого совета шаманов России, провела обряд «Жэн тэнгэри яба» с пятью жертвенными верблюдами. После ритуального забоя и сожжения животных, в средствах информации стали появляться сообщения о неправомерных поступках шаманов. Нашлись те, кто обратился к верховному шаману России Кара-оол Допчуну-оол, главе кызылских шаманов («Адыг-ээрэну» – «Дух медведя») за разъяснением правомочности действий ангарского шамана. Верховный шаман из Тывы ответил, что разрешения на жертвоприношения верблюдами не давал [22].

Современное общество стало невольным свидетелем метаморфозы шаманизма. Его религиозная культура насыщена необычайным богатством и разнообразием, и при углублённом его осмыслении архаизм воззрений прошлого оживает где-то на генетическом уровне народной памяти. Приверженцы шаманизма, даже приняв христианство и православные имена, в глубине своей души по-прежнему почитают духов природы, уважительно относятся к своим предкам, обращаются к ним через обряды, как к защитникам рода. Таким людям присуща вера в силу шамана, проводимые им камлания, таинства врачевания и гадания. Все эти действия сохранились в индивидуальной шаманской практике и имеют тенденцию вновь проявиться уже с новой, неошаманской ментальностью.

Ныне всё ещё в среде коренных сибирских жителей встречаются лица, склонные к шаманизму, чтящие вековые местные традиции. В 1996 году приняла шаманское посвящение жительница Иркутска. В 2007 г. автору довелось встретиться с ней и беседовать о шаманизме. В районной газете «Аларь» она писала о том, что *«судьбой народа руководят в гораздо большей степени умершие поколения, чем живущие. Столетия за столетиями они творили идеи и чувства и, следовательно, все побудительные причины нашего поведения»* [23, с. 6–4]. Несколько лет тому назад автору любопытно было присутствовать на одном мероприятии в ботаническом саду Иркутского университета. Сюда, в один из павильонов с тропическими растениями, организатором был приглашён для выступления чёрный шаман из Усть-Ордынского округа. Тогда встреча с шаманом ограничилась обсуждением роли шамана в современном обществе. Люди стали менять свой гражданский статус на социальную идентичность, выбирают шаманское подвижничество. В России наблюдается рост числа шаманов.

В Забайкалье складывается не менее парадоксальная ситуация. На территории Республики Бурятия, откуда в XIX в. почти полностью ламы с помощью полиции изгнали шаманов, теперь открыто работают шаманские организации. В марте 2006 г. возникло массовое движение, организаторы которого пытались устроить общепермский тайлган с участием шаманов. Тайлган должен был осуществить акцию против объединения Усть-Ордынского Бурятского автономного округа с Иркутской областью и за общую территориальную реабилитацию Бурятии. Но тогда три шаманские организации «Бөө-Дархан», «Тэнгэри» и «Лусад» отказались участвовать в акции, мотивируя это тем, что политическое участие в делах государства противоречит их уставам и клятвам шаманов. Из ныне действующих в Улан-Удэ шаманских организаций наиболее активно проявляет себя организация «Тэнгэри», зарегистрированная в Министерстве юстиции РФ в 2003 году. В 2008 году в её составе числилось 50 шаманов и более 200 членов. Только за 5 лет общество провело не менее 2500 обрядов, что характеризует его как динамично развивающееся. В апреле 2011 года МРОШ «Тэнгэри» провела третью Межрегиональную научно-практическую конференцию «Современное состояние шаманизма этнической Бурятии». Также общество «Тэнгэри» принимало участие в Международных конференциях по шаманизму: в Лондоне, Хайларе, Улан-Баторе, Сеуле, Москве, Новосибирске, Улан-Удэ. «Тэнгэри» ведёт активную работу с РАН, Международной академией проскопических наук им. Нострадамуса, Академией народного целительства «ЭНИОМ», является учредителем Международного союза «Надежда человечества» г. Москва [24]. В 2015 году сообщалось, что общество «Тэнгэри» создаёт шаманский религиозный центр, куда должен войти шаманский храм, музей, гостиница и прочие нужные сооружения [25]. История России не знает случаев, чтобы сибирские шаманы имели свой центр, подобно тому, что имеется в Монголии.

На древней земле дархатов в Хубсугульском аймаке Монголии, примыкающего к Забайкалью, находится сакральный центр шаманизма. В Улан-Баторе действует на вид малозаметный культовый центр шаманистов. Всего в стране только 40 000 официально зарегистрированных шаманов, которые спокойно уживаются с буддистами [26]. Также во Внутренней Монголии Китая в г. Усинь, что в пустыне Ордос, стоит храм Сүлдэ-Тэнгри с шатрами святилищ, с жертвенником, для почитающих духов предков, небесных богов и тэнгри – Чингисхана. В китайском автономном районе Внутренней Монголии действует музей, посвящённый шаманизму. Над зданием музея в 800 кв. м. возвышается 21-метровая бронзовая статуя камлающего шамана. Один из самых известных

шаманов Китая бурят Лобсон, в молодости был ламой Шэнэхэнского монастыря, но по совету настоятеля стал шаманом. К нему постоянно обращаются за помощью китайцы, монголы, даже из России приезжают. Китайская шаманка Сы Циньгуа активно принимает участие в конференциях, встречается с учёными, отвечает на их вопросы, которые, в свою очередь, написали о ней несколько книг. Основанный Майклом Харнером Фонд шаманских исследований присвоил ей титул «Мировое сокровище шаманизма» [27, с. 77–79].

Забайкальские шаманы из Бурятии, возглавляемые Баиром Цырендоржиевым, верховным шаманом, Заарин Бөө из организации «Тэнгэри», посетили три государства в Африке: Гану, Бенин и Того. Там они заключили «священный союз» с западноафриканскими жрецами, у которых особенно сильно развит культ вуду, далеко не безобидный, практикуемый тамошним шаманским сообществом. В 2020 году в связи с этим событием в Забайкалье заговорили о вудуизме, в части поклонения духам тьмы, что выражено у них значительно жёстче, кровожаднее, до недавних пор тягой к людской плоти, чем при жертвоприношении у сибирских шаманов в их поклонении Вечному Небу и свету. В контексте дискуссии о недавнем инциденте, связанном с принесением в жертву верблюдов, своё мнение высказал Н. В. Абаев – востоковед, исследователь тэнгрианства, Почётный доктор буддийской философии. Он считает, что такого рода обряд, как сожжение, в древности применяли тунгусы и от которых давно отказались их потомки, нынешние эвенки, неприемлем для бурятского тэнгрианства. Оно ближе африканскому вудуизму – культу поклонения духам тьмы, а не светлого Неба. Профессор Абаев считает, что вудуизм не такая уж безопасная шаманская религия. Вот его пример из недавнего прошлого. В 1958–1986 годах в Гаити, в период диктатуры семейства Дювалье, существовала тайная полиция (тонтонмакуты), практиковавшая вудуизм. Полиция ловила всех тех, кто был не согласен с режимом диктатуры. Пойманных людей одних сжигали живьём, других распиливали на части. Есть свидетельства, что тонтонмакуты были людоедами. Так что представление о вуду, как религии гармонии человека и природы, между всеми живыми существами на земле, не совсем правильное, – сообщает Н. Абаев [28].

Сегодня не только Азия, но и западная цивилизация столкнулись с глобальной проблемой. Речь идёт об изменении отношения к природе. Что так ярко проявляется в практиках шаманизма. Когда вновь, как в прежние времена, открыто, при скоплении большого числа народа, в окружении природы проводятся шаманские мистерии. В мировоззрении шаманистов нет места

антропоцентризму, который утверждает, что человек – владыка природы. Тогда как у большинства жителей развитых стран давно атрофирована способность понимать природу. Ещё Гёте говорил, что в Европе «природа уже навсегда укрощена». Так мало в ней осталось неприкосновенных мест, где не совершали бы люди по отношению к природе опрометчивых, разрушающих действий. Люди, осознающие важность природы в судьбе человека, умерены в её эксплуатации и полностью лишены хищнических инстинктов по отношению к ней. Как бы человеку ни было удобно жить в индустриально урбанистическом мире, без природной среды он не будет чувствовать себя комфортно. В поисках утраченного ощущения связи европейцев с природой неожиданно стала прослеживаться тенденция движения шаманизма на западный рынок. Представители сибирского неошаманизма, обладающие уникальными этнокультурными и ритуальными практиками, начали получать приглашения от зарубежных общественных организаций для демонстрации своего мастерства на западе. Тем самым было обозначено стремление к межкультурному диалогу и обмену знаниями, что также подтверждает статус шаманов, как носителей аутентичных традиций, представляющих значительный интерес для научного сообщества и широкой аудитории. В результате этих экспериментов возник обратный поток в виде зарубежного «этнографического шаманизма», разные формы кино и видео, в том числе научного и туризма [29, с. 331].

Одним из примеров такого зеркального отражения сибирской религиозной культуры в Европе стала выставка – «Кандинский: художник как шаман», прошедшая весной 2014 года в итальянском городе Верчелли. Организаторы выставки сравнили художника – новатора с шаманом, может быть потому, что его родовые корни лежат в Монголии и в Кяхте. Он не чурался азиатских традиций, увлекался фольклористикой, был склонен к метафоричности сюжетов через цветное пятно, способного влиять на психику человека.

Другой пример взят из российской действительности. Без шамана не обошлись в Сочи. Сюда в январе 2020 года на горнолыжный курорт «Красная Поляна» для совершения обряда снегопада вызвали одного из самых сильных шаманов Сибири Иргаша. Этот шаман совершил обряд и угощение духов. Через ритуальный огонь покормили духов хлебом, мясом и сладостями [30]. Современный шаманизм становится выгодным, доходным делом.

Как такое могло случиться в нашей стране, что в сентябре 2020 года экспертный Совет Союза театральных деятелей РФ выделил московскому «Театру.

дос» 320 тысяч рублей (из средств Министерства культуры РФ) на развитие театральной деятельности, а именно: на постановку документального спектакля «Сказка о шамане», режиссер Б. Бубенец. Спектакль должен был донести до зрителя идею якутского «шамана» А. Габышева, пытавшегося в 2019 году провести акцию «изгнания Путина из Кремля» [31].

Безусловно, шаманизм имеет общие корни. Но при этом у различных этнических групп и народностей шаманизму свойственны ритуальные и практические особенности. Как расходятся языки, на которых совершаются призывания шаманов, так и разнятся их индивидуальные действия. Даже в масштабах отдельного этнокультурного образования наблюдались те или иные различия в практике проведения обрядов, процессов индивидуально-родового камлания, как и генезис облачения шаманов. Также наблюдаются общие и частные тенденции шаманизма, идентичные признаки воздействия на массы. Результаты сравнительного анализа обнаруживают много любопытного в обрядово-религиозных культах шаманистов. В них, в частности, учёные наблюдают удивительное сходство древних культов не только у разных сибирских народов, но и у народов, разделённых между собой огромным пространством суши и даже мировым океаном. По этому поводу, исследуя хантынский шаманизм, В. А. Бойко писал: «Если одно и то же явление свойственно быту многих отдалённых друг от друга народов и формы его зависят от исторических особенностей общественной жизни и культурных традиций, исследование его становится задачей общетеоретического значения. При этом следует выяснить, являются ли черты этого явления, обнаруженные в культурах одних народов, характерными для других культур, можно ли их считать всеобщими» [32, с. 11]. Сходная ситуация наблюдается на Американском континенте, где хватает аналогов не только между тамошними шаманистами, но и сибирскими. Ныне уже не вызывает сомнения то, что в ацтекских храмах просматривалась «теллурическая пульсация» Евразийского континента. Причём до такой степени, что древнюю мексиканскую культуру отдельные учёные «готовы были причислить к уровню халдейской, ассирийской и египетской» [33, с. 24, с. 30]. Исследователь шаманизма М. Дж. Харнер, опираясь на данные Уилберта, отмечал наличие идентичного опыта у шаманов Австралии, Индонезии, Японии, Китая, Сибири и Америки. Особенно он заострил внимание на сходстве не только общего содержания, но и деталей в медитациях шаманов индейского племени Варао, живущего в Венесуэле, и шаманов Сибири [34, с. 40]. Не составляют исключения индейцы племени чейеннов и арапахо, ко-

торые из поколения в поколение передавали потомкам сложный ритуальный танец, называемый «Танец Солнца». В 1906 г. врач-этнограф Н. В. Кирилов, будучи в Америке, наблюдал его в исполнении индейцев. Он подметил в нём достаточное количество элементов, сходных с теми, что имелись в шаманизме бурят, а также бурят, подверженных ламаизму. Врач, ранее практиковавший в Забайкалье, был свидетелем внешних обрядовых действий, совершаемых шаманами, в части освящения пищи на «копье», в весеннем ритуальном празднике «омбонов» [35, с. 199].

Собранные этнографические материалы свидетельствуют о том, что сибирская шаманская культура, как в зеркале, отразилась в языческих культовых обрядах американских индейцев. Такое сходство уже трудно рассматривать как нечто случайное. Об этом писали многие учёные, включая русского художника, путешественника и археолога Н. К. Рериха. Более того, язык индейцев, даже несмотря на то, что он претерпел сильное изменение, имеет единую корневую основу с языками коренных обитателей Сибири. К примеру, в слове «тэнхэн» – шаманский барабан у тунгусов-эвенков, тот же корень, что у индейцев майя в слове «тункуль» – барабан. Топоним «Тулун» – оставленный город народом майя, созвучен станции и городу по транссибирской магистрали Иркутской области. В Боливии хорошо известна легенда о женском божестве Пачамама – мать Вселенной у инков, у которых Средний мир, где живут люди – Уру Пача. Такое понятие, как пачегизм, символизирует мужское начало во всей Латинской Америке. В русском языке сохраняется в употреблении слово «паче» в выражении «тем паче», «паче всего и вернее всего – благо, счастье». Александр Лакиер, путешествовавший в Северной Америке, говорил о том, что «родство языков и общности типов, сходство религиозных верований и убеждений, наконец, военного устройства заставили искать сродства диких индейцев с тунгусами и другими кочующими народами Северной Азии» [36, с. 43]. Писатель-дальневосточник О. М. Гусев отмечал, что современные лингвисты находятся в недоумении от того, «что одна половина словарного запаса индейских племен состоит из древнеславянских слов, а вторая обнаруживает сходство то с одним, то с другим, то с третьим современным азиатским языком». Ему же принадлежит другая цитата: «Параллельное изучение древностей Сибири и доколумбовой Америки, сравнительное изучение вещей, нравов и обычаев сибирских аборигенов и индейцев, сходство антропологических типов, подтверждаемое данными биохимических анализов, позволили до известной степени восстановить культуру древнейших племён Северной

Азии, которые в 1929 г. получили от американского археолога Фрэнка Робертса наименование «палео-азиатско-американских» [37, с. 232]. Он же придерживается версии А. П. Кондратенко, М. М. Прокофьева о расселении сибирских народов на Американском континенте. Существовала же в XVIII–XIX вв. российская колония на Тихоокеанском побережье Америки на Аляске, были русские поселения в Калифорнии на острове Ситке с центром в Новоархангельске. Почему не могло быть подобного ранее?

Казалось бы, если наблюдаются похожие обрядовые действия шаманов, находящихся на разных континентах, тогда должен ли быть некий единый сакральный центр, распространивший основные постулаты верования? На данный вопрос учёные не дают однозначного ответа. Одни склонны полагать, что наблюдаемая схожесть есть результат длительных практических навыков шаманов. Ведь происходило же что-то подобное благодаря эволюционному ходу мысли, когда в разных странах практически одновременно делались похожие открытия. Другие придерживаются мнения о миграции коренных жителей Сибири на другие континенты, в ту же Америку, и о культурном воздействии на её жителей. В таком случае совокупность обрядовых действий американских индейцев можно считать не полностью автохтонной.

Итак, с одной стороны, мы продолжаем говорить о шаманизме, как о действующем религиозном явлении. Где неожиданно на волне коммерции и рыночных отношений шаман сделался чуть ли не модным брендом. Его спонтанно стали использовать кураторы выставок, режиссёры и менеджеры, организаторы спортивных состязаний и активисты различных общественных движений. Угождая им, сибирские шаманы снизошли до лицедейства, не смущаясь, проявили себя в Европе. Произошло смещение исконного понятийного значения шаманского обряда, ничего общего с языческой религией не имеющего, никоим образом не связанного с нею и со всем смыслом традиционного верования. Шаманизм перешёл некий Рубикон, когда назвали водку «шаман», лекарственное снадобье – бальзам «Шаман». В 2025 году в рекламе продаваемых товаров появилась коробка, названная «Хохот шамана» – ароматические палочки (21 шт.). «Шаманские растения» в составе благовония, служащие для очищения пространства, для медитации и практик. В рамках массовой городской культуры в Улан-Удэ объявились городские шаманы-гадатели, шаманы-врачеватели, о которых прибайкальские буряты говорят, что те шаманы мнимые. К этим уличным «шаманам» горожане идут со своими

нуждами. Если люди хотят обманываться, то их обманывают, беззащитно пользуясь их доверием.

С другой стороны, сибирские шаманисты своей многовековой практикой выработали своеобразное дуалистическое мировоззрение, в котором нашлось место миру реальному и сакральному. Во всём этом царит определённая гармония и свой миропорядок. В шаманизме укрепилось нравственное и этическое поведение сибирских народов, при помощи чего сложились общественные отношения и выработались основные социальные, историко-культурные аспекты этносов. Здесь нет места деструктивным силам, беспрепятственно вторгающимся в лоно шаманских устоев. Перед ними шаманизм, в отличие от основных мировых религий, беззащитен. Однажды, будучи лишён практики, шаманизм едва не изжил себя и затаился, чтобы вновь возродиться уже в новых условиях. Изначальный вектор шаманизма вынужден меняться, приспосабливаясь к новым условиям. Вряд ли его искусственно обновлённые постулаты приобретут прежние виды. Много из того, что мы о нём знаем по литературе и сохранившимся архивным документам, утрачено безвозвратно. Обретая новые формы, шаманизм не всегда точно может представить верующим древние религиозные ритуалы, семейные, погребальные и промысловые культы. Принявшие посвящение шаманы путаются в правильном названии старинных онгонов. Не без основания они пытаются достичь адекватного осмысления прошлого и продуктивности своих действий, делают попытки шире использовать этноконсолидирующую роль шаманского феномена. Предпосылки к этому наблюдаются.

Жизнь показывает, что обрядовая культура шаманизма насыщена уникальными формами и не подвержена окончательному разрушению временем. Поэтому скрыть факт наличия прошлых шаманских универсальных традиций, укоренившихся в жизненном общественном укладе и сознании людей практически на всех континентах, уже невозможно.

Чтобы лучше понять современный шаманизм (неошаманизм), нужно глубже познать его мифологию, историю, практику, особенно предметы культов шаманов, хранящихся в музеях.

Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма

Список использованной литературы и источников

1. Гирченко С. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. Улан-Удэ, 1939. Гос. Бурят-монг. изд-во, 1939. 92 с.
2. Спасский Г. И. О достопримечательнейших памятниках сибирских древностей и сходстве некоторых из них с великорусскими // Записки Императорского Русского Географического общества. СПб., 1857. Кн. 12. С. 111–181.
3. Харитонов В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М. : Наука, 2006. 371 с.
4. Хоппал М. Шаманизм сегодня. URL.: <http://www.sitc.ru/> Интернет Центр ЯГУ 2001; По материалам газеты «Наше время» от 28 сент. 2001.
5. Архив БНЦ СО АН ИМБТ Ф. 548 (730).
6. Блаватская Е. П. Голос безмолвия: Избранные статьи. М. : Новый Акрополь, 2001. 509 с.
7. Письма Г. Н. Потанина / сост. А. Г. Грумм-Гржимайло [и др.]. Иркутск : Изд-во ИГУ, 1989. Т. 3. 296 с.
8. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М. : прогресс, 1994. Т. IV. 1619 с.
9. Западная Монголия и Урянхайский край / сост. Г. Е. Грумм-Гржимайло. Л., 1926. Т. 3. Вып. 1. 412 с.
10. Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов. М. : наука, 1982. 213 с.
11. Кривопашкин М. Об остяках, тунгусах и прочих инородцах Енисейского края // Записки Сибирского Отдела Императорского Русского Географического общества. Иркутск, 1863. Кн. 6. С. 39–86.
12. Комлев В. Явь и навь. Человеческие и мировые. СПб. : ЛИО Редактор, 2002. 175 с.
13. Подгорбунский И. Шаманистические верования монголов и бурят // Иркутские епархиальные ведомости. 1895. 1 янв. (№ 1). С. 2–25.
14. Волков С. Н. Тибет на крыше мира. М. : АСТ : Хранитель, 2008. 606 с.

15. Очерки Крайнего Северовостока / [Соч.] И. Шкловского. Иркутск : тип. Штаба Иркут. воен. окр., 1892. Ч. 1. 123 с.
16. Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ : Буряад унэн, 2000. 280 с.
17. Потанина А. В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М. : Тип. Елизаветы Гребек, 1895. 296 с.
18. Ким Г. Н. История религий. URL.: http://world.lib.ru/k/kim_o_i/ghtj4rtf.shtml (дата обращения: 07.04.2015.).
19. Монгуш Брахович Кенин-Лопсан. URL.: <https://profile.ru/archive/mongush-keninlopsan-shaman-zhivet-v-kazhdom-iz-nas-116613/> (дата обращения: 28.04.2024).
20. Про кормление духов. URL.: <http://overtone.ru/shamanizm/?content=item&item=94> (дата обращения: 20.12. 2014).
21. Из сообщения «Московского радио» 27.06.2002.
22. Сожгли пять верблюдов: в Бурятии осудили ритуал байкальских шаманов. URL.: <https://www.irk.kp.ru/daily/26945.4/3996124/> (дата обращения: 06.05.2025).
23. Бакланова М. И. Путь к возрождению // Аларь. 2005. 1 нояб. С. 6–7.
24. Тэнгэри. Религиозный центр шаманов. URL.: <http://vk.com/tengeri> (дата обращения: 15. 09. 2015).
25. Тэнгэри. Указ. соч. (дата обращения: 15. 09. 2015).
26. Монголия рядом: шаманы...URL.: https://www.prima-tv.ru/news/projects/mongoliya_ryadom/65284/ (дата обращения: 11.05.2025).
27. Михалёв М. С. Потаённый шаманизм // Восточная коллекция. 2012. № 1. С. 72–82.
28. Газета «НГ Религия: Сибирские шаманы и жрец вуду вернут человечество в доисторические времена» от 07.02.2020. URL.: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-02-04/13_480_shaman.html (дата обращения: 29.11.2021).
29. Харитонов В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М. : Наука, 2006 (СПб. : Типография «Наука»). 371 с.
30. На Красную поляну. URL.: <https://www.tourister.ru/world/europe/russia/city/krasnaya-polyana/news/21438> (дата обращения: 07.05. 2025).

31. В Бурятии задержали шамана, который идёт на Кремль. URL.:<https://www.kommersant.ru/doc/4096660> (дата обращения: 19.09. 2019).
32. Бойко В. А. Хантыйское шаманство в русской этнографической литературе XIX в. // Народы Сибири. История и культура. Новосибирск, 1997. С. 11–21.
33. Силюнас В. О. О художественном своеобразии латиноамериканского искусства // Искусство стран Латинской Америки. М. : Наука, 1986. С. 10–38.
34. Харнер М. Д. Путь шамана или шаманская практика. М. : Палантир, 1994. 102 с.
35. Шинковой А. И. Жизнь и деятельность Николая Васильевича Кирилова. Страницы интеллектуальной биографии доктора, этнографа, коллекционера. К 160-летию со дня рождения (1860 – 1921). Иркутск : Репроцентр, 2022. 286 с.
36. Отчёт о действиях Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества за 1866 год. СПб., 1867. 69 с.
37. Гусев О. М. Белый конь апокалипсиса. СПб.: ЛИО Редактор, 2000. 300 с.



Рис. 23. Священное обо в местности Зама, Малое Море, Байкал.
URL: <https://volkov.irkutsk.ru/posts/izbrannaia-ziemia-shamanizma/>
Фотографию пришлось обрезать, уж больно много мусора и бутылок валялось у священного Обо бурят

П. П. БАТОРОВ – ЭТНОГРАФ И СОБИРАТЕЛЬ ШАМАНСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ

Среди дарителей культовых предметов музею ВСОИРГО, правопреемником которого стал Иркутский областной краеведческий музей имени Н. Н. Муравьёва-Амурского, выделяется Пётр Павлович Баторов (1850–1927), бурятский тайша, этнограф, собиратель народных сказаний и шаманских принадлежностей. Он родился в улусе Улзэт (Улзэтуй) Аларского ведомства Иркутской губернии. Его отец, Замбал Баторов, после того, как принял православие, стал тайшой Павлом Ивановичем Баторовым-Толстым (1808–1858). Он был энергичным руководителем района, способствовал развитию экономики и культуры бурятского народа. П. И. Баторов за успешную службу был удостоен дворянства. В историческом труде на русском языке, известном как Аларская летопись, анонимного автора, подготовленном к публикации монголоведом Г. Н. Румянцевым, описываются события, произошедшие в Алари в 1840-х годах. В то время среди бурятского населения Аларского района произошёл раскол, в результате которого сформировались две противоборствующие группы. Одну из них возглавлял П. И. Баторов, а другую – Николай Александрович Косомов, сын состоятельного бурята по имени Бажей. Человек из низов, Косомов добился высокого положения в обществе, основал учебное заведение, в совершенстве владел русским языком и имел чин коллежского регистратора. По накопленному богатству Косомов превосходил Баторова.

В течение примерно четырёх лет участники ссоры не могли достичь согласия, обмениваясь угрозами. Ситуация дошла до того, что был приглашён шаман из Харанута, чтобы навредить Косомову. За свои услуги шаман запросил 100 рублей. Однако он не причинил Косомову вреда, а даже попросил ещё 200 рублей, объяснив это тем, что по ошибке забрал душу другого человека. Некоторые буряты, стараясь избежать участия в конфликте, вызванном поборами тайши, уехали в Иркутск искать защиту у губернской администрации. Другие приняли православие, чем избегли преследования со стороны враждующих



Рис. 24. Пётр Павлович Баторов, тайша Балаганского округа Аларского ведомства Иркутской губернии. 1880–1890-е годы. Извлечение из книги Болсохоевой А. Д. С именем Баторова. Улан-Удэ, 2024

групп. Для урегулирования конфликта в Аларь прибыл граф Иван Толстой. Замбал Баторов добился его покровительства и принял крещение. После чего получил имя Павел, а отчество – Иванович удостоился от крёстного отца, графа Толстого. В 1842 году Иркутская комиссия сменила почти весь состав аларских родоначальников и их помощников, в том числе и Косомова, оставлен был только тайша Баторов. Н. А. Косомов был вынужден уехать в Забайкалье [1]. В Аларской летописи ошибочно указан 1842 год, тогда как глава сибирской сенаторской ревизии граф Иван Николаевич Толстой прибыл в Иркутск в 1844 году. Надо полагать, в том же году он посетил Аларь.

Согласно семейному преданию Баторовых, их предок Ирбан происходил из рода Хабарнут-хонгодор и был подданным халхаского Саин-хана. А сын Ирбана, носивший имя Бахак, дослужился при дворе этого хана до первого министра (тушемысл), был белой костью (сагаан яһатан). В XVII веке, во время бесчинств джунгаров в Халхе, Бахак бежал в Аларскую степь, принял русское подданство. Пётр Баторов подтвердил семейную легенду двумя выписками из указов Иркутской приказной избы от 1688 и 1690 гг., где упоминался Бахак Ирбана. Об этом писал в некрологе о П. П. Баторове, хорошо знавший его исследователь П. П. Хороших [2, с. 209].

Родоначальником тайшей Баторовых считают Василия Баймина (1740–1817), который в начале XIX века инициировал распространение буддийской веры в Алари. Пётр Баторов не получил должного образования. Он начал было ходить в церковно-приходскую школу, но по неизвестной причине оставил её спустя четыре месяца. Позже ему пришлось обучаться самостоятельно и брать уроки у ссыльных поселенцев. В 1876 году в возрасте 25 лет П. П. Баторов был избран тайшой Аларской степной думы, а после её упразднения в 1880 г. возглавлял инородческую управу и одновременно был старостой Бажеевско-Никольской церкви. Вскоре судьба свела его с учёным-путешественником Г. Н. Потаниным, по совету которого он занялся сбором народных сказаний о бурятах, а также шаманских принадлежностей. За несколько десятилетий он собрал большую бурятскую этнографическую коллекцию. В 1890 г. в улусе Улзэт состоялась встреча П. П. Баторова с М. Н. Хангаловым, который сопровождал французского учёного Лаббе. Тогда ими была совершена поездка по Аларскому району. Часть собранных предметов по шаманизму Лаббе увёз в Париж. Баторов постоянно писал статьи по бурятской тематике. Более 30 его статей были опубликованы в разных изданиях, включая издания Русского географического общества. В 1920-е гг. бывшему иркутскому музею ВСОИРГО он помогал воссо-

здать этнографическую экспозицию по разделу «буряты». Тогда же правление Географического общества предложило Петру Павловичу внести дополнения и уточнения в некоторые труды М. Н. Хангалова, но до конца эта работа не была доведена. В 1920–1926 гг. Баторов неоднократно выезжал в командировки на средства Географического общества к аларским и кудинским бурятам. Так, в 1925 г. П. П. Баторов совместно с археологом П. П. Хороших и бурятским художником Р. С. Мэрдыеевым проводили полевые исследования по археологии и этнографии бурят [3, с. 239]. В 1925 г. П. П. Баторов был избран в Почётные члены Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По примеру монголо-бурятского отдела Иркутского музея Баторов организовал в родном улусе Улзэт краеведческий музей. Для этого было использовано бывшее здание Аларской степной думы. Что же касается шаманской коллекции П. П. Баторова, то здесь следует заметить, что предметов от него в Иркутский музей поступило немного. Основная его шаманская коллекция погибла в его родовой усадьбе во время пожара. Сегодня с уверенностью мы можем назвать лишь 27 предметов, переданных им музею. Также в 1916 г. в музей поступила большая коллекция, дарителем которой стало Иркутское бурятское общество. Коллекцию музею передала Мария Петровна Трубачеева, дочь П. П. Баторова. Тогда же на имя председателя бурятского общества М. П. Трубачеевой было отправлено письмо: *«Милостивая государыня Мария Петровна! Распорядительный Комитет, в заседании 2 ноября с. г., доклад Правителя дел о пожертвовании Бурятским обществом значительной бурятской этнографической коллекции, постановил выразить в лице Вашего местного Бурятскому обществу глубокую благодарность за означенные щедрые пожертвования. Правитель дел И. И. Серебренников»* [4]. Новому поступлению был присвоен коллекционный номер 7326. К сожалению, за редким исключением, в этой коллекции не были указаны имена тех, кто собирал предметы. Лишь были отмечены сборы П. П. Баторова и ещё нескольких бурят. Также количество поступивших предметов той коллекции было зарегистрировано разное: по одной музейной описи в ней числился 101 предмет, по другой, переписанной позже, числилось уже 72 предмета, а по книге поступлений только 66. Книги поступлений переписывались с учётом меняющихся требований хранения экспонатов. 29 ноября 1917 г. П. П. Баторов доставил в Иркутский музей ВСОИРГО личные предметы аларского шамана Степана Бадмаева, умершего в августе 1917 г. В музей поступило 23 предмета, им был присвоен инвентарный номер 7390/1–23. Не все предметы сохранились, да и ясности по ним



Рис. 25. П. П. Баторов за столом. 1920-е годы. Извлечение из книги Болсохоевой А. Д. «С именем Баторова». Улан-Удэ, 2024.

нет. В одной книге записано, что личные вещи умершего шамана С. Бадмаева в музей передал П. П. Баторов, в другой стоит имя П. Г. Полтораднева. Случилось так, что достояние шамана досталось двум людям. В 1917 г. П. Г. Полторадnev был военным служащим, возможно, свидетелем похорон шамана, после чего у него оказались шаманская корона, бубен, трости и прочие личные предметы шамана. В 1920-е гг. П. Г. Полторадnev станет хранителем археологического, бурят-монгольского, а также антропологического отделов Иркутского областного краеведческого музея. При его участии в музей поступило два шаманских костюма. В конце 1930-х годов П. Г. Полторадnev был репрессирован.

Тогда многие исследователи оказались в забвении. Лишь спустя десятилетия их имена стали восстанавливать. П. П. Баторов, как дворянин, тоже мог оказаться в числе репрессированных, проживи он на десять лет дольше.

Баторов изучал космогонические представления бурят, описал некоторые культовые места и традиции шаманских родов: тарасинских, кудинских,



Рис. 26. П. П. Баторов среди единокровцев. 1920-е годы. Извлечение из книги Болсохоевой А. Д. «С именем Баторова». Улан-Удэ, 2024.



Рис. 27. Буряты сидят на земле по-восточному. На обороте красными чернилами написано: «Типы аларских бурят. Улус Улээтуй. В середине за столиком сидит П. П. Баторов». Фото П. П. Хороших. 1925. Собрание ИОКМ (Инв. 471/109).

хородутских. К тому же он оставил материалы с пояснениями шаманских поклонений по таким направлениям, как происхождение хатов; описания различных онгонов; о посвящении в шаманы; собрал сведения о шаманском песнопении, тайлгане, шаманской присяге, записал легенды и предания бурят.

В ходе исследования истории бурятских родов П. П. Баторов посвятил значительное внимание переводу и анализу фрагментов, касающихся космогонических представлений. Эти фрагменты, характеризующиеся наличием искажений и разночтений, требовали тщательной интерпретации. П. П. Баторов предпринял попытку реконструировать оригинальный смысл этих текстов, представив их в своём изложении, что позволило глубже понять мировоззренческие установки и философские концепции бурятского народа. Так, в одной из версий рассказывается о зарождении жизни на Земле. По ней, вначале были бестелесные, бессмертные боги на недостижимой высоте. Они создали Небо и Землю. От их соприкосновения появился пар, туман, туча, а затем чередовались дождь и снег. Возникла вода на земле. Рыба стала первым одушевлённым существом. От неё произошли птицы, а из яйца белого журавля явились первые богоподобные люди. Люди питались ароматами

цветов и трав. Позже научились употреблять разнообразную пищу. Один мудрый старик по имени Сахядай үбгэн воспользовался советом посланца богов. Он ударил метеоритным камнем о камень – искра подожгла берёзовую кору. Огонь стал для людей настоящим открытием. Он помогал готовить пищу и защищаться от холода зимой. С той поры буряты проводят тайлганы по шаманскому обряду в честь Сахядай эжэна – хозяина огня. Правда, П. П. Баторов подмечал, что некоторые аларцы тайлганы проводят по ламаистскому обряду без кровавого жертвоприношения, только молочными продуктами [5]. Устраиваемый при тайлгане ёхор (бур. ёохор) – обрядовый танец по движению солнца (по-русски посолонь) в прошлом шаманы связывали с культом огня небесного происхождения. По этому случаю духу огня Сахядай нойону (иначе Галай эжэну) делали онгон в виде человеческой фигуры, обряжали в красную «одежду», называемую хүрэгашэ, и хранили в чехле такого же цвета.

Рукописное наследие П. П. Баторова включает заметку о том, как аларские буряты проводили посвящение в шаманы. Прежде всего, такой избранный должен был заручиться согласием посвящённого шамана. Опытный шаман становился наставником нового шамана, вручал ему жодоо – пихтовую кору, необходимый предмет при камлании. Шаман, получивший звание, торжественно клянётся следовать правилам «по уставу Хаан Шаргая» – небесного стража, защищающего бурят от врагов. В процессе церемонии посвящения в шаманы новообращённый принимает особую позу: он садится, поджав под себя левую ногу, а правую вытягивает, опираясь на ступню. Правая рука, поднятая над головой, служит знаком клятвы [6].

В Иркутском областном архиве (ГАИО) хранится рукопись П. П. Баторова, без указания даты «Онгоны: Бурто үбгэн, Зурагта, Үетэ Хүнэртэ и ряд других». В тексте, посвящённом онгону Бурто үбгэн, автор рукописи приводит фрагмент молитвы, адресованной этому онгону: *«Утха лама утха танай, хаман тумой хангин, сэн шубун сурэк, сэрэк монгол утха. Хон шубун гхурбал, хори монгол утха...»* [7]. Также он упоминает историю, поведанную аларским бурятом Гаврилой Панкиным, о монгольском шамане Бурто. В рассказе «Зурагтаонгон» (зураг – нарисованный) называется местность Харанут, бывшего Балаганского ведомства, где «жил большой шаман Һохор Золгуй – слепой Золгуй», (иначе Һохор Зулгуй), у которого было девять сыновей шаманов. «Потомки этих шаманов тоже были шаманами и [их] чтут в настоящее время у нас в Алари», – писал П. П. Баторов. Этот онгон изображается на лоскутке синей дабы: двадцать семь персон с рогами на голове, признак посвящённых в шаманское достоинство, –

все потомки девяти шаманов, произошедшие от Һохор Зулгуя [8]. В рукописи представлены и другие описания онгонов на 12 листах.

Этнографические материалы, собранные П. П. Баторовым и хранящиеся в архивах Улан-Удэ и Иркутска, представляют собой ценный источник для углублённого изучения шаманизма. Эти данные, интегрированные в контекст уже имеющихся сведений, позволяют расширить и уточнить наши представления о данном религиозном феномене.

Немалая часть этнографической коллекции Баторова хранилась в его доме-усадебке, судьба их трагична. Последние годы он жил по очереди у дочерей, откуда продолжал выезжать в этнографические поездки по обширному Аларскому краю [9, с. 224]. Ко всему прочему, в 1891 г. П. П. Баторов открыл по реке Белой коренное месторождение зелёного нефрита, так популярного в среде восточных резчиков по камню [10, с. 61]. За открытие нефрита был поощрён часами. Баторов даже пытался как-то способствовать организации производства декоративных изделий из этого материала.

В конце жизни Пётр Павлович Баторов стал Почётным гражданином Аларского ведомства. Сохранилась запись: «За вклад в дело просвещения бурят тайша Баторов получил благодарность от Главного управления Восточной Сибири» [11].

МАРИЯ ПЕТРОВНА ТРУБАЧЕЕВА (БАТОРОВА)

Как уже упоминалось, в собрании ИОКМ хранятся шаманские реликвии, которые были собраны в Аларском ведомстве Балаганского уезда Иркутской губернии. Некоторое время эти произведения находились в Иркутском бурятском обществе, а затем были переданы музею Марией Петровной Трубачеевой. Дочь П. П. Баторова Мария Петровна (1884–1924) родилась в Бохане. По воспоминаниям внука Марии Петровны, замечательного художника – мультипликатора Радны Филипповича Сахалтуева, она в молодости состояла в партии эсеров. В 1902 г. вышла замуж за Трубачеева Андрея Тимофеевича (1874–1949),



Рис. 28, 29. Слева направо: Н. Т. Данчинов, В. В. Вампилова, Н. Ф. Бутуханов, М. П. Трубачеева, Ф. Т. Трубачеева, Э. Д. Ринчино. Извлечение из книги Болсохоевой А. Д. С именем Баторова. Улан-Удэ, 2024. Фото конец XIX – начала XX в.

сына 2-й гильдии купца в Бохане. А. Т. Трубачеев получил образование в Томском университете. После этого он работал в Улан-Удэ и Иркутске. Его специализация – дерматология и венерология. В 1923 году он стал первым наркомом здравоохранения Бурятии. Мария Петровна была гласная Иркутской городской думы в 1917–1920 годы.

В советские годы она была председателем благотворительного бурятского общества. Иркутское бурятское общество было занесено в реестр города 27 июня 1908 году. Полное название: «Общество вспомоществования учащимся бурятам Иркутской губернии». В начале 1920-х годов семью с четырьмя детьми лишили собственного дома, и они вынуждены были переехать в Улан-Удэ. М. П. Трубачеева умерла в 1924 году при гипертоническом приступе [12].



Список использованной литературы и источников

1. Аларская летопись, историческое сочинение неизвестного автора, подготовленная к изданию Г. Н. Румянцевым // Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры и экономики, Вып. IX. 1949. URL.: https://vostlit.info/Texts/rus8/Burjat/Alar_letopis/zametka_1949.phtml (дата обращения: 19.05.2025).
2. Хороших П. П. Памяти Петра Павловича Баторова (1850-1927) // Сибирские огни. № 5. 1927. С. 209–211.
3. Лыхин Ю. П. Художественная жизнь Иркутска (первая четверть XX века). Иркутск : ИП Макаров С. Е., 2002. 334 с.
4. ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 380. 2, л. 74.
5. Архив БНЦ. ИМБит СО РАН. Ф. 14, Оп. 1. Д. 2. Л. 2–3.
6. Архив БНЦ. ИМБит СО РАН. Ф. 14, Оп. 1, Д. 22. Л. 1.
7. ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 755, л. 1–3.
8. Указ. соч. Д. 755, л. 2–3.
9. Козьмин Н. Н. П., П. Баторов. Некролог // Провинциальная наука: этнография в Иркутске в 1920-е годы / сост. А. А. Сирина. Иркутск, 2013. С. 222–224.
10. Отчёт о деятельности Восточно-Сибирского отдела ИРГО за 1891 год. Иркутск : Тип. К. И. Витковской, 1892. 61 с.
11. ГАИО. Ф. 24. Оп. 10 (ОЦ). Д. 110. Л. 1
12. Бурятский Уолт Дисней: «Этим письмом я прощаюсь с родиной». URL.: <https://soyol.ru/art/zhivopis/660/> (дата обращения: 17.03.2022).

ПУБЛИКАЦИЯ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ

Тексты документов печатаются по оригиналам с сохранением стиля авторов, но в соответствии с современными правилами орфографии и пунктуации.

Рукопись: «Некоторые черты национального характера аларских бурят», анонимного автора, природного бурята, хорошо знавшего свой народ. Текст рукописи датирован второй половиной XIX века.

СЛОВО ДОКУМЕНТУ

Неизвестный автор.

«Некоторые черты национального характера аларских бурят»

История первобытной жизни бурят-аларцев до покорения их русскими покрыта мраком неизвестности, хотя и есть отдельные предания, но теперь они носят чисто легендарный характер, поэтому маловероятны. На историческую же сцену они выступили лишь со времени покорения их русскими. Но покорители тогда смотрели на бурят, как на платёжную силу, ничуть не заботясь о том, чтобы привить им русскую культуру. По сохранившимся преданиям, в тот период было лишь господство грубой физической силы, результатом чего было разного рода насилия, вымогательства и обиды. Таким образом, русские с самого начала не приблизили их к себе, а скорее оттолкнули и заставили бурят замкнуться от всякого постороннего влияния. Эта замкнутость замечается и теперь, хотя со времени покорения бурят аларцев, живущих на С-З [северо-западе – А. Ш.] от Байкала, протекло уже более двух столетий. Благодаря всему вышесказанному, у бурят замечается, при их осознании пользы русской культуры, большее тяготение к традициям своих предков; и если их национальный характер, быть может, до некоторой степени и изменился,

но совершенно не утратился. Несмотря на всё это, буряты, в особенности в последние 50 лет, когда стала распространяться среди них грамотность, когда они сами ближе стали соприкасаться с русскими, когда общественные и экономические их интересы начали до некоторой степени сближаться, понемногу стали приближаться к русскому образу жизни. Это приближение, быть может, совершалось бы более или менее успешно, если бы к тому были вполне благоприятствующие обстоятельства: отчасти нет людей, имеющих достаточную энергию и вообще нравственную силу для выполнения культурной миссии среди бурят. Стоящие во главе миссии православное духовенство, учителя, чиновничество, при всей их, быть может, энергии, нравственной силе и сплочённости действий, не могут пролить достаточного света к более или менее правильному развитию в них гражданственных начал, что главным образом объясняется незнакомством с психологией бурят, а чтобы изучить духовную жизнь бурят, необходимо знать их язык, быт и нравы. Поэтому-то я, как природный бурят, беру на себя смелость, если не изобразить полную картину психологии бурят, то по меньшей мере дать для специалиста материал к изучению их национального характера. Все мои наблюдения, главным образом, были сделаны над аларскими бурятами, живущими на С.-З. от Байкала. С первого же соприкосновения с русскими означенные буряты стали ознакамливаются с обработкой земли и сейчас по земледелию почти превзошли своих учителей, начали с охотой изучать русский язык и грамоту, в настоящее время немало встретите даже женщин и девушек, этих почти безгласных членов семьи, в совершенстве владеющих русским языком и даже грамотных.

Наблюдая за духовным складом бурят, вы обнаружите немало симпатичных черт для прогрессивного развития этого племени, при этом, конечно, заметите немало и отрицательных сторон. Психическая природа бурят в своих основных свойствах значительно разнится от психологии других народов, в особенности русских – их ближайших соседей. Разница эта замечается особенно в тех пределах, в каких она не подверглась всё уравнивающему влиянию культуры.

Чтобы подметить у бурят то или другое состояние души, те или другие ощущения, нужно быть очень чутким психологом. При их радости или горе вы почти не заметите характерных изменений лицевых мускулов и употребления жестов, так или иначе выражающих известное состояние души, если

они и есть, то настолько слабы, что неопытному наблюдателю очень трудно подметить. Нужно быть самому бурятом, чтобы точно определить его душевное состояние. Бурят как-то особенно способен скрывать в себе чувство горя: при каких угодно потрясающих его обстоятельствах вы не заметите в нём душевного волнения, хотя внутренне он и волнуется, но внешних проявлений нет. Всевозможные удары судьбы он переносит с замечательной покорностью и не старается делиться с другими, даже со своими близкими; последние, если и узнают тем или другим путём о постигшем его горе, то предупредительно, при первых же обычных приветствиях, говорят: «Мэндэ амарыешни дуулааб», т. е. слышал о твоём несчастье. Характернее всего проявляется чувство удивления и страха, они выражаются или выкрикиванием, или же внешними жестами. При удивлении буряты почти всегда зажимают себе рот или скорее прикладывают ко рту ладонь руки и причём выкрикивают: «Үхэ»! т. е. умри, или – «хэлээ хата»! т. е. прикуси язык (умолкни); эти слова относятся к тому, что или кто их удивил: вы, например, сообщили буряту неожиданную, но приятную для него новость, но всё-таки вы получите от него вышеприведённые пожелания, несомненно, что эти пожелания бессознательны. При обычной женской чувствительности они особенно способны очень резко выражать влияние на них чувства удивления. (У женщин под влиянием этого чувства замечается особая приподнятость духа, почему их движения и выражения резче, чем у мужчин.) Точно так же испуг выражается очень резко, под влиянием этого чувства некоторые бурятские женщины проделывают удивительные вещи, так что наблюдатель, незнакомый с их психологией, может подумать, что они подвергнуты нервным болезням; в особенности нечаянный испуг действует на них, как электрический ток: достаточно крикнуть врасплох, хотя бы целой группе, несколько фраз и они, не проронив ни одного слова, повторяют за вами даже совершенно незнакомые им русские фразы, но успокоившись, не в состоянии уже повторить или воспроизвести то же самое.

Мне приходилось проделывать пред такими особами гимнастические упражнения, приёмы которых для них совершенно незнакомы. Напр [имер], выбрасывание рук последовательно вперёд, вверх, вниз и т. д., они проделывали это с замечательной точностью. Есть и такие особы, которых свободно можно заставить раздеться донага при любой публике; подверженных такой мании называют «үргэншэ», они находятся под влиянием нечаянного испуга

довольно продолжительное время. Таких же, которые от испуга только лишь вздрагивают и тотчас же успокаиваются, называют «шошодог» (сошодог).

Речь бурята не витиевата, а прозаическая и не отличается живостью. В беседе со свежим человеком, особенно бывалым, он обнаруживает неподдельную любознательность. Он живо интересуется различными новостями, всевозможными нововведениями, предметами, им никогда не виданными, и явлениями, чисто отвлечённого характера, не поддающиеся его пониманию, но по силе возможности стараются выяснить то или другое.

Они, безусловно, веруют в истинного Бога и имеют о нём представление, приближённое к понятиям культурных народов: по их понятиям, Бог – есть дух, живущий на небе, обладающий исключительно добрыми качествами. Кроме истинного Бога они веруют в массу духов, преимущественно злых, и весь их религиозный культ сводится к поклонению этим духам, дабы предотвратить все те невзгоды, которые посылаются на них означенными духами.

Присущие бурятам наблюдательность, любознательность и склонность к новизне способствуют понемногу выходить из той косности, в какой находились они до соприкосновения с культурными народами. Не могу не сделать здесь замечания, что женщины-бурятки ещё стараются держаться своих старых обычаев, хотя они также охвачены волною цивилизации, но держатся, благодаря этому обстоятельству среди бурят аларцев продолжает процветать шаманизм, хотя они фактически считаются ламаистами.

Для большего или меньшего ознакомления с духовным складом бурята необходимо проследить его развитие, начиная с детского возраста, и вообще коснуться взаимных отношений между членами семьи, улуса, рода и по другим племенам.

Возраст ребёнка у бурят считается со дня зачатия, так что через год после рождения ребёнку будет не один год, а два. При благоприятном и неблагоприятном разрешении от беременности приглашается шаман, должный в первом случае воздать хвалу Богу, даровавшему дитя, а во втором случае умиловать того или другого духа, препятствующего явлению ребёнка на свет. О том, что, по понятиям бурят, дитя даруется Богом, говорит то, что у них почти неупотребительно слово «түрөө» т. е. родился, а говорят: «бурханһаа ерээ» – т. е. от Бога пришёл. Неумелый уход и негигиеничное содержание ребёнка порождают смертность в среде последних в очень больших процентах.

Последнее явление буряты объясняют тем, что злые духи, слуги владыки подземного царства – «Эрлика», воруют души их детей. Веря в реальность всех вещей, виденных во сне, неразвитый ум бурята пришёл к убеждению в двойственности души: одна разумная – «һүнэһэн» – душа, а другая – неразумная «амин» – дыхание. Разумная душа временами оставляет во время сна тело человека и путешествует по свету, а жизнь человека поддерживается дыханием, т. е. «амин» – душою неразумною; во время этих странствований зазевавшаяся душа и попадает в руки «шүдхэра» – слуги «Эрлика», всех легче попадает душа младенца, как не достигшая известной степени развития. Поэтому при рождении ребёнка избирается шаман – найжа, должный охранять его душу. При всех болезнях детей буряты никогда не обращаются к медицинской помощи, а первым делом приглашают шамана «найжу», должного через гадание или же по признакам болезни и плача ребёнка определить, от каких духов угрожает опасность, и им принести положенную жертву. Любовь родителей к детям почти не выражается во внешних проявлениях, а внутренняя любовь не имеет границ. Но особенной любовью пользуются последние дети «одхон», которые, по их степным обычаям, считаются наследниками всего достояния родителей. Буряты, если и выражают свою любовь к детям, то выражают довольно оригинально: они не целуют детей, а обнюхивают их головы, и в то же время касаются их половых органов (зачеркнуто автором – А. Ш.). Родитель при желании выразить своё расположение к ребёнку говорит: «Нянай, хоншуугаа үгэ», т. е. дитя, дай-ка своего аромата.

Дети до 5–6-летнего возраста пользуются полнейшей свободой: все их шалости, хотя бы даже носили и грубый характер, проходят почти безнаказанно. Все их капризы по мере возможности стараются удовлетворить. Главное попечение в этом возрасте лежит на матери или бабке, если таковая есть. Отец же, ввиду частых и постоянных отлучек по хозяйственным надобностям, почти не обращает внимания на воспитание детей. Но с 6–7-летнего возраста мальчики переходят под ведение отца, который приучает их к верховой езде и к несложным сельскохозяйственным работам. Девяти-десятилетние мальчики уже свободно ездят верхом. С этого же возраста дети начинают одеваться в такие же костюмы, как и взрослые. В последнее время у наших аларцев национальный костюм уже начинает вытесняться чисто русским, даже дети в 9–10-летнем возрасте уже требуют, чтобы были у них сапоги и блуза или кака-

я-либо другая верхняя одежда русского образца. На их обычных праздничных сборищах, на которые буряты являются в самых лучших костюмах, наблюдателю резко бросается в глаза разнообразие костюмов: здесь можно увидеть, кроме национальных костюмов, и форму гимназиста, и форменные фуражки различных ведомств, и военный плащ или мундир, и сюртуки или пиджаки, но при этом большинство в одних грязных кальсонах, лишь люди со средствами носят брюки. Всё это приобретается на русских рынках. В последнее время особенно распространено среди наших бурят ношение галош – это, так сказать, своего рода «мода», но нужно заметить, что галоши ни в коем случае при входе в комнату не снимают, и этим самым ничуть не нарушается этикет бурятского гостеприимства.

Игры бурятских детей не отличаются особенной сложностью и разнообразием. Все их игры сводятся к тому лишь, чтобы подражать действиям взрослых или же животных. Общение детей начинается с 5–6-летнего возраста, но это общение происходит только в летнее время, когда в своих кочевьях буряты группируются в одном месте, но зимою, вследствие разбросанности их жилищ, дети не имеют возможности сходиться для игр. Излюбленная игра мальчиков – это в лошадки: они стараются во всём подражать лошади, тот, кто изображает лошадь, бегает на четвереньках и притом довольно быстро и может пробежать 100 саж [ень] расстояния, не чувствуя усталости. Кроме этого у них существуют игрушки. Игрушками для мальчиков служат луки и стрелы, которыми дети учатся владеть замечательно. Играя луками и стрелами, дети состязаются или на дальность пуска стрел, или же на меткость и силу боя. Из глины лепят всевозможных домашних животных, для которых из палочек и щепок устраивают помещения. Взрослые делают или модели всевозможных сельскохозяйственных орудий, деревянных лошадей, экипажи и т. п.

Девочки в своих играх не общаются с мальчиками. Они обычно играют в бабки, заменяющие им куклы, обвёртывают их в тряпки. Из-за сложности покроя женского костюма они своим куклам не шьют костюмов, а, обвернув в тряпку, придают значение того или другого костюма своим воображением. Кроме этого девочки играют в женщин, причём из травы делают себе косы, из глины маржаны и монеты и, одевшись таким образом, во всём стараются подражать взрослым женщинам. Вообще во время игр воображение бурятских детей находится в сильно напряжённом состоянии.

В отроческом возрасте мальчик и девочка не проявляют уже той игривости или шаловливости, присущей вообще всем детям. В этом возрасте они начинают взрослеть; во всём их духовном складе замечается какая-то особая застенчивость, но это не объясняется их забитостью или особо угнетённым положением в семье, а можно объяснить это тем, что почти каждый родитель внушает своему ребёнку, чтобы он не был поспешен во всех своих действиях, т. к. он говорит: «Үбгэдые шагнаашад ута наһа абаха» – т. е. если будешь слушать старцев, будешь долго жить. «Бууралай үгэ бү буляалда» – то есть со старцами не спорь. «Ахашуули урда хүүрээрэй бү оро» – т. е. не закидывай или не заходи вперёд старших словом. «Муу улад манһаа саагуур-мангадта наагуур» – т. е. худые люди пусть будут подальше от нас, но ближе к русским. Одним словом, родитель внушает своему ребёнку, чтобы он был воздержан, как на словах, так и во всех действиях, дабы не обнаруживать те или иные свои качества, а во всём брал бы пример с «даруухан үхибүүдһээ», т. е. со смиренных или степенных детей – «тиибэл сэсэн болохош» – тогда, говорит, будешь умён. «Олоо хэлэнгүээр – омогоор ябангүээр» – т. е. не будь многословен и чересчур весел. «Муудаар ниилэнгүээр – хайнуудаар таһарангүээр ябахаш» – т. е. к худым не присоединяйся, от хороших не отставай. «Хойшоо харахадаа хормойёо хурягты – урагшаа ябахадаа эрдэмээ баригты» – т. е. оглядываясь назад, подбирайте подол, а идя вперёд, будьте благоразумны. Наказывая детей, буряты приговаривают: «Ондоо хүнэй хэхээлтэ үбшэн, эхэ эсэгын-эм» – т. е. наказание постороннего причиняет боль, наказание родителей – лекарство. Все выше приведённые и другие подобные нравоучения служат для бурятских детей, как бы законом их нравственности. В отроческом возрасте, как мальчики, так и девочки, участвуют во всех вечеринках и увеселениях, устраиваемых взрослой молодёжью, где становятся невольными свидетелями всей разнузданности отношений между последними, так как на этих вечеринках их родители не присутствуют – считается неприличным; поэтому без старших молодёжь становится до неузнаваемости развязной: здесь вы услышите массу остроумных шуток, загадок и сказок, но такого отношения между ними вы не заметите в обществе старших. По бурятскому этикету, если молодой человек зашёл в юрту, где есть девушка, то он не должен вступать с ней не только в беседу, но даже задавать самого невинного характера вопросы. Вообще молодёжь, бывая в гостях, отвечает лишь на задаваемые им

вопросы и не должна вступать в непрерывную беседу, чрезмерная же болтливость считается дурным качеством. Воспитанные таким образом, бурятские дети, проходя последующие жизненные ступени, строго сохраняют заветы родителей, так что любовь и уважение вообще к старшим – есть характерная черта каждого бурята: старики и старушки не только в семье, но в улусе, даже в роду, пользуются особым уважением и почётом.

Улусно-родовая обстановка бурят, несмотря на многие существенные изменения, происшедшие вследствие административно-экономического влияния завоевателей, всё-таки сохранила следы первобытной общины. Наблюдая за внутренним строем и взаимном отношении бурят – одноулусников, вы всегда уловите у них сильно развитое чувство корпоративности, что обнаруживается, главным образом, в отстаивании своих улусных интересов. Каждый улус группируется из однородцев, и поэтому все считаются меж собою в ближайшем родстве, хотя бы это было и в 10 степени; в силу этого у них не допускают браки между одноулусниками; считается кровосмешением, а это, по их религиозным понятиям, великий грех, но при всём этом замечается полнейшая свобода отношений между улусной молодёжью.

Чтобы ещё более уяснить существование у бурят улусно-родовых общин, я приведу примеры, так или иначе подтверждающие существование таких общин: каждый улус состоит от 5 до 30 юрт и в летних кочевьях группируется в одном месте, где устраивают на открытом воздухе все улусные хлебопекарни, так как в их летних помещениях не устраиваются печи, а очаги. Вырывают общие колодцы. Приехал к буряту гость или у него свадьба, весь улус участвует в приёме гостей; помогают запоздавшему в сезонной полевой работе; одним словом, одноулусники живут, как одна большая семья. Замечательно то, что буряты – одноулусники никогда не здороваются друг с другом, если даже в течение продолжительного времени не встречались. В бурятах замечается любовь к ближнему (сердечная чуткость): при всех несчастьях другого он отнесётся к нему всегда с участием. Принимая живое участие друг в друге, они тем самым предотвращают нищенство, поэтому у бурят нет нищих.

В связи с сердечностью у бурят развито гостеприимство. Их радушие не имеет границ, как к родственникам, так к знакомым и незнакомым, к богатому и бедному, для всех одинаковый почёт и угощение. При приёме гостя бурят становится как-то особенно деликатно-вежливым, хлопотливо-внимательным.

Вы, например, сели, где обычно садятся гости, но хозяин не довольствуется этим и всегда пригласит вас подвинуться к почётному месту, и пока вы, хотя бы на вершок не подвинетесь, он не оставит вас в покое. Поэтому бурят-гость никогда не пройдёт в ту часть юрты, где обычно принимаются гости, а постарается сесть на заднем плане и, когда хозяин сделает неоднократное приглашение пройти вперёд, тогда лишь он пройдёт; пройти же бесцеремонно вперёд считается невежеством. Равно считается невежливым, если хозяин дома встретит гостя без халата и кушака. Это равносильно тому, что если бы вы встретили ваших гостей не в сюртуке, обязательном верхнем костюме каждого мужчины. Так что зимою буряты, одевая шубы, в гостях, при какой угодно высокой температуре комнат, шуб не снимают, что позволяют лишь у себя дома. Также считается невежливым, если я гостя встречу сидя, но это не распространяется на почётных лиц и родоначальников.

В беседе со свежим человеком бурят никогда не обнаружит болтливости, а замечается особая в его выражениях сдержанность и осторожность. Поэтому они скрытны и хитры. Бурят всегда сумеет выведать у других то, что ему нужно. Если он пожелает узнать от вас о заинтересовавшем его предмете или обстоятельствах, то вы никогда не заметите, что он заинтересован. Начнёт он совершенно с другого и с особенной утончённостью обойдёт вас на всех путях и достигнет желаемой цели; хитрость и ложь в этих случаях не пренебрегаются, а считаются признаком проницательности ума. Но ложь прямая или явная без применения хитрости считается пороком, и человек, не умеющий пользоваться этим качеством, не пользуется доверием в среде своих одноплемennиков. Со времени открытия в среде бурятских улусов школ и развития среди них русской грамотности застой в их умственном развитии начинает понемногу исчезать. Сейчас буряты, по крайней мере, более образованные, начинают живо интересоваться текущими событиями русской жизни: выписывают газеты и журналы, знакомятся с произведениями изящной русской литературы.

Нет сомнения, что любознательность и наблюдательность бурят в деле их умственного развития принесут немало пользы, это тем вероятнее, что при любознательности и наблюдательности они одарены сметливостью. Всякая новая для бурята вещь чрезвычайно задевает его любознательность, и он постарается по возможности детальнее ознакомиться с нею. Нередки

среди бурят, не говоря уже о кузнецах, слесари, ювелиры, столяры и т. п. ремесленники – самоучки, чистотою работы не уступающие русским патентованным ремесленникам.

В настоящее время свою социальную жизнь и личные достоинства буряты, по крайней мере, Аларского, Балаганского и Идинского ведомств, ставят выше своих соседей крестьян: русского мужика буряты в сфере своих понятий иначе не представляют, как человеком весьма ограниченным, но, несмотря на такое самомнение, буряты дружелюбны с ними, и русский пользуется их доверием. Буряты нрава мирного – не отличаются храбростью или какими-либо дерзкими выходками, а напротив, даже трусливы. В былые времена бурят не решался ехать в русские поселения и, если ездил, то в целой компании, да и сейчас не каждый решится поехать один в незнакомое село. Должно полагать, что русский, «в доброе старое время», был грозой для бурят и наводил на них панический страх. За только что сказанное говорит то, что и сейчас матери – бурятки пользуются именем «мангад» – «русский», как хорошим успокоительным средством для расплакавшегося ребёнка. В бурятских сказках русский иначе не представляется, как «арбан хоёр толгойтой аяр шара мангадхай» – т. е. двенадцатиголовым белобрысым богатырём. Всё это объясняется тем, что русские (здесь речь идёт о крестьянах, находящихся в непосредственном общении с бурятами), не говоря уже о былом времени, относятся к бурятам как-то с особенно брезгливо-враждебным пренебрежением и при малейшей возможности стараются нанести им оскорбление, ничуть не щадя их человеческого достоинства. Русские крестьяне буряты иначе не зовут, как «бездумной тварью». Но при каких угодно оскорблениях бурят не выразит со своей стороны резкого протеста, а обнаруживает замечательную терпеливость и нераздражительность и всегда сумеет все обиды скрыть в самом себе. Но между тем, те же крестьяне, приезжая в их стойбища, кроме присущего бурятам радушного приёма ничего не встретят. Мстительность нельзя сказать, чтобы была их характерной чертой. Если и мстить, то уже в очень исключительных случаях, но и тогда не единолично, а целым улусом. Наблюдая за честностью бурят, вы всегда сделаете вывод в их пользу. Буряты вообще послушны к голосу совести. Они чрезвычайно доверчивы не только друг к другу, но и к ино-племенникам. Взять или утаить что-нибудь чужое, изменить данному слову – считается великим грехом; почему из их среды почти не замечаете людей,

занимающихся грубым воровством или каким-либо из ряда вон выходящим преступлением. Проявления подобного рода, если и есть, то они уже исключительного характера – последствия знакомства с отрицательными сторонами русской жизни, т. е., наряду со всем хорошим, усваивается и изнанка цивилизации. Вследствие этого у бурят, параллельно с симпатичными сторонами их духовной жизни, замечаются и такие, как, например, страсть к спиртным напиткам, без различия пола; к азартным играм; лстивость и самоунижение перед сильным и нужным человеком, беспечность, свободное отношение между полами – распущенность.

Страсть к спиртным напиткам у бурят стала развиваться с первого завоевания их русскими, потому что последние первоначальную торговлю вели меновую, причём главную роль играла водка. Хотя буряты, ещё задолго до знакомства с русскими, выкуривали из молочных продуктов спиртной напиток, так называемый «тарасун», не превышающий крепостью 8% об., но этот продукт, в особенности у шаманов, был необходимым лишь при их религиозном культе, и к тому же тарасун при каком угодно излишке не продаётся – считается грехом. Теперь, даже при большей материальной обеспеченности как бурят, так и русских, практикуется между ними обмен производств, причём водка на первом плане. В минувшее лето мне пришлось быть у своих сородичей-бурят в Балаганском уезде и, между прочим, наблюдать следующий факт: однажды приезжают в улус крестьянин с женой из соседнего села. Заехали они к своему «дружку», так зовут крестьяне своих хороших знакомых бурят. Хозяйка хлопотливо засуетилась за приготовлением угощения, а хозяин занялся гостями. Буряты, как я уже сказал выше, очень любопытны, поэтому при всяком появлении в их улусах свежего человека спешат туда, где он остановился. Так было и здесь: постепенно в юрту стали собираться мужчины и женщины, таким образом, набралось человек десять посторонней публики. После обычного угощения крестьянка начала раздавать сначала детям домохозяина, потом всем присутствующим «гостинцы», как она выражалась, по раскрашенному яйцу, по огурчику и др. овощи. Так как среди бурят куроводство и огородничество не развито, то восторгам их не было границ: все кричали: «Ямар һайм» – т. е. какая она добрая. Когда прошёл первый пыл восторгов, у крестьянина появляется 1-я бутылка с водкой, и он, в свою очередь, начал угощать присутствующих водкой. У бурят вообще существует такой порядок, приняв от кого-либо по-

дарок или угощение, считают своим неременным долгом отплатить тем же, но ещё с большей лихвой. Не трудно, конечно, это сделать для своего же одноплеменника, но чем отплатить русскому? А вот чем: даст он ему фунтов 5 масла, сметаны, шерсти, и это даёт каждый, принявший угощение. Таким образом, упомянутый крестьянин за 1 бутылку водки в 1р. 75 к., приблизительно за 2–3 сотни яиц – 50 к., овощей на 1 р. всего за каких-нибудь 3 р., собрал в улусе около пуда, если не больше масла, почти столько же сметаны, одним словом, рублей на 15 молочных продуктов и рубля на 3 шерсти. Подобный способ приобретения необходимых продуктов и материалов, практикуемый большинством крестьян, объясняется тем, что буряты отчасти падки на вино, и к тому же названные продукты и материалы у них сравнительно такой ценности не имеют, какую имеют у русских: у последних скотоводство гораздо ограниченнее, чем у первых.

Точно также в бурятах замечается очень сильное пристрастие к табакокурению. Они, без различия пола и возраста, курят почти поголовно, так что не редкость встретить 6–7-летних детей, ещё не привыкших к одежде, но с трубкой в зубах. В зимних помещениях бурят от табачного дыма воздух делается настолько удушливым, что свежему человеку трудно пробыть там даже несколько минут. Бурят при нужде умеет сделаться простаком. Поэтому он перед нужным или сильным человеком как-то особенно способен до самоунижения гнутья и льстить, но лишь до тех пор, пока это нужно. В особенности у них развито чинопочитание, чем избаловывают состоящих на какой-либо общественной службе, вследствие чего в последних замечается честолюбие и особая щепетильность. Благодаря честолюбию, буряты, материально обеспеченные, не жалеют никаких средств к тому, чтобы поступить на какую-либо общественную должность; почему у них сплошь и рядом возникают партии. Составление известной партии главарям обходится очень дорого от 200 до 1000 рублей.

В числе азартных игр, увлёкших бурят, особенно доминирует картёжная игра. Любимые игры – это «мушка», «стуколка» и «банчек», некоторые настолько увлекаются, что вконец проигрывают своё состояние, но нужно заметить, что страсть к картам не носит характера массового увлечения, но, однако, всё же свидетельствует о том, что они способны увлекаться до крайности.

Во всём духовном складе и внешней фигуре бурят проглядывает флегматичность, почему они любят больше покой и рады целый день ничего не делать. Вследствие этого в них не замечается энергичность, а больше всего замечается беспечность и лень. Поэтому их экономическое благосостояние нельзя сказать, чтобы вполне удовлетворяло неприхотливым требованиям жизни бурят. Но, подчиняясь понемногу требованиям времени, буряты начинают мало-помалу усваивать себе общечеловеческую культуру и нет сомнения, что в своём будущем историческом развитии, они сумеют достигнуть той высоты, на какой стоят их завоеватели – русские. ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 740, Л. 1–17. Подлинник, рукопись.

ТРИ ПИСЬМА П. П. БАТОРОВА

Документы Государственного архива Иркутской области.
Ф. 293. Оп. 1. Д. 653. Л. 1-5.

Письмо первое

Милостивый Государь
Владимир Платонович!¹

Во исполнение Вашего письма от 27 ноября 1894 года за № 214 – Имею честь при сём представить из обещанных мною и учителем Г. Манзановым предметов пока следующее: Онгон – «Бурто-убугон», нож, ложка (халбага), трубку, кисет с табаком, сухожилья и нитки из них, петля для ловли кабарги и самострел «гхали» на соболей.

От учителя г. Манзанова посылается старинный головной убор свахи и курительная трубка. Для Иркутского музея посылаю сокола те-теревятника и разных жуков, собранных мною в Аларской степи. Что же касается остальных предметов, обещанных мною и Головою Бадмаевым, то таковые имеют быть посланы при первом удобном случае. Г. г. фотографы Блаженский и Биданов ждут от Вас непосредственного предложения, о чём я писал Вам в предыдущем письме.

1895 года С глубочайшим высокопочтением имею честь
февраль 22 дня быть Вашим покорнейшим слугою
Пётр Баторов

Примечание

1. Письмо П. П. Баторова адресовано Владимиру Платоновичу Сукачёву. На период 1895 г. В. П. Сукачёв занимал пост городского головы Иркутска и являлся председателем Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества.

Письмо второе

Г. Правителю дел¹ Восточно-Сибирского отдела
Императорского Русского Географического общества

На письмо Ваше от 22 февраля 1895 г. за № 63

Имею честь уведомить Вас, что на присоединение с коллекцией Восточно-Сибирского отдела тех предметов и коллекции, которые имеют быть пожертвованы мною в этнографический музей Академии наук, изъявляю моё полное согласие.

Г. Балаганскому окружному исправнику мною была представлена шкура саянской дикой собаки (субэр шоно) ценою в 50 р. с. [серебром. – А. Ш.] для отсылки на Нижегородскую выставку. Упомянутую шкуру дикой собаки по окончании выставки покорнейше прошу отправить в числе других предметов в Музей Академии наук в дар от меня: для чего при сём посылаю квитанцию г. Балаганского окружного исправника за № 7.

1895 года

С истинным почтением и преданностью имею честь
марта 5 дня быть Вашим покорнейшим слугою Аларь

Примечание

1. Письмо П. П. Баторова адресовано правителю дел ВСОИРГО господину Якову Павловичу Преяну.

Письмо третье

Милостивый государь Яков Павлович!

Письмо Ваше от 8 марта с. г. за № 85 мною получено.

Образцы древесных и кустарных пород здешней местности мною суть доставлены, благоволите послать мне программу или возможно то и конвертов для письменного сношения с В. С. отделом Географического общества.

Пока для музея Академии [наук. – А. Ш.] собрано мною онгон «Анда-бар и Дулашан», статуя Гаутамы [Будда Шакьямуни. – А. Ш.] и Зонхово [Цзонхава, реформатор буддизма. – А. Ш.] бронзовый топор, найденный в Аларск[ом] вед[омстве] и кое-какие мелкие вещи.

С искренним уважением остаюсь 1895 г.
всегда готовый к услугам март 16 дня
П. Баторов Аларь

ОТ ПРАВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВА ВСПОМОЩЕСТВОВАНИЯ УЧАЩИМСЯ БУРЯТАМ ИРКУТСКОЙ ГУБЕРНИИ

18 апреля 1913 года в Иркутске в залах 1-го Общественного собрания предполагается устройство этнографического бурятского вечера. Поставлено будет «Посвящение Белого шамана», по традициям, сохранившимся у аларских и старо-идинских бурят, в полном объеме: с жертвенным животным (баран), 11 лошадьми для шаманов и 9 белых сыновей шамана, с борьбою и национальными танцами.

Сбор с вечера предназначается на усиление средств общества, имеющего своей задачей материальную помощь учащейся бурятской молодёжи. Общество выражает надежду, что русская интеллигенция, сочувствующая просвещению и интересующаяся этнографией, а равно и бурятское население, удостоят вечер своим посещением и принесут посильную помощь обществу. Правление общества просит всех бурят быть в своих национальных костюмах.

ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 632, Л. 9. Подлинник, рукопись.

ИЗ ОБЗОРА ВОЛОСТЕЙ И БУРЯТСКИХ ВЕДОМСТВ ИРКУТСКОГО УЕЗДА ЗА 1908 Г.

Благосостояние жителей Курумчинского ведомства Иркутского уезда считалось неудовлетворительное. По мнению Губернской управы, крестьянских начальников и сведущих лиц, главная причина тому шаманское вероисповедание проживающих здесь инородцев-бурят. Наблюдатели за жизнью бурят отмечали – большой расход излишков годового заработка бурят уходил на справления религиозных обрядов. Эти расходы исключительно предназначаются на покупку спиртных напитков для совершения обрядов, без чего, по верованию инородцев, обряды не могут быть действительны. Вследствие такого порядка вещей, алкоголизм среди инородческого населения в последние 10–15 лет вкоренился до крайних размеров, ибо пьют почти все, не исключая даже подростков обоего пола; досаднее всего в этом обстоятельстве то, что, основываясь на своих верованиях, жители не только не считают постыдным такой образ нетрезвой своей жизни,

но уверяют, что это установлено для них «бурханом», не обращая при этом внимания ни на какие разумные доводы.

Если не будет принято в недалёком будущем каких-либо мер к прекращению между населением инородцев нетрезвого образа жизни, то, несомненно можно ожидать, что алкоголь, при содействии сифилиса, сотрёт с лица земли бурятское племя в каких-нибудь 200–300 лет, судя по количеству их ежегодного вымирания.

Не менее печальным фактором вымирания инородцев служат брачные их обряды, так, например, мужчина, желающий вступить в брак, обязан заплатить родственникам будущей своей жены от 600 до 1000 руб. и более калыма, наличными деньгами и скотом, но это далеко не все, ибо расходы на свадебные пиршества простираются почти до тех же цифр. Само собой разумеется, что не всякому даже многосемейному, среднего состояния хозяину будет иногда не под силу произвести такой громадный расход без непоправимого ущерба в хозяйстве, и вот отсюда вытекает, почти наполовину обречено вести холостой образ жизни, не давая прироста поколению.

Писал дежурный управы выборный Николаев, делая обзор Курумчинского инородческого ведомства.

ГАИО. Ф. 25, Оп. 10, К. 999, Д. 302, Л. 24–24 Об. Подлинник, рукопись.

ШАМАНСКИЕ КУЛЬТОВЫЕ РЕЛИКВИИ

В Иркутском областном краеведческом музее имени Н. Н. Муравьёва-Амурского сосредоточено уникальное собрание артефактов, связанных с шаманской традицией и практикой. Эта богатейшая в Сибири коллекция, насчитывающая около 600 единиц хранения, является результатом многолетних сборов сибирских исследователей, а также неравнодушных энтузиастов-просветителей, помощников музейного дела. Среди них выделяются такие выдающиеся исследователи, как Н. Н. Агапитов, Д. А. Клеменц, М. П. Овчинников, Б. Э. Петри, П. Г. Полтораadneв, П. П. Хороших и многие другие. Их вклад в формирование коллекции огромен, так как они не только собрали многочисленные предметы, но и заложили основы для их систематизации и изучения. В частности, Н. Н. Агапитов и Д. А. Клеменц привнесли значительный вклад в изучение материальной культуры народов Сибири, включая шаманские атрибуты. М. П. Овчинников известен своими исследованиями в области этнографии и фольклора, а Б. Э. Петри, П. Г. Полтораadneв и П. П. Хороших внесли важный вклад в изучение археологических и этнографических аспектов шаманской практики.

В сборе шаманских реликвий отлично проявили себя буряты. Они внесли значительную лепту в формирование культовых шаманских реликвий. Деятельность таких выдающихся представителей, как П. П. Баторов, Д. Д. Доржиев, Э. Р. Ринчино, С. Ж. Сахаров, Ф. П. Тарбеев, М. Н. Хангалов, и других, заслуживает особого внимания. Их вклад в создание музейных коллекций является исключительно важным, поскольку они выступали в роли носителей традиционной этнокультурной идентичности своего народа. Такие выдающиеся деятели, как П. П. Баторов и М. Н. Хангалов не только обладали глубокими знаниями в области шаманской практики и мифологии, но и активно участвовали в процессе систематизации этнографических материалов в музее ВСОИРГО.

Их деятельность помогла сберечь и передать последующим поколениям культурное достояние, имеющее существенное значение для понимания истории и культуры бурятского народа.

Представленные в каталоге шаманские реликвии считаются исключительно бурятского происхождения, более того, произведённые в Алари. Эти образы являются частью бурятского раздела обширного каталога, опубликованного в книге «Пантеон священных образов духов в обрядовой практике сибирских шаманов», изданной в Иркутске в 2024 году.

Шаманская коллекция ИОКМ представляет собой важный научный ресурс, позволяющий глубже проникнуть в суть этого явления, понять феномен шаманизма. Анализ собрания экспонатов даёт возможность объективно оценить роль и значение шаманизма в культурно-религиозной среде бурятского этноса. Данная подборка предметов представляет собой не только уникальный источник, отражающий не только исторические реалии, не только религиозные практики, но и комплекс мировоззренческих установок, пронизывающих все стороны жизни бурят. В реликвиях этой коллекции отразились мифологические представления о Вселенной, вера в души человека, в одушевлённую сверхъестественную силу природы. Небесные покровители всего сущего на земле, повсеместные духи – эжэны – хозяева гор, лесов, рек и озёр, духи домашнего очага и жилища, глубоко отложились в сознании шаманистов. Их творения, созданные в духе шаманизма, получили в монголо-бурятской культурной традиции общее название «онгоны». Онгоны – это особого вида и формы предметы, сделанные из подручных материалов и используемые в религиозных обрядах. В своей религиозной практике шаман использовал разные, священные для него, вещи: бубен, посох (шаманские трости), кнут, ритуальные подвески. Также помощниками шамана являлись идолы, вырезанные из дерева или отлитые в металле. Идолы в виде кукол в «одежде» – хурэгшэ. Им же или другими лицами изготавливались различные фигурки зверей и птиц. Некоторые из них выполняли функции тотемов, были наделены магической силой прародителей рода, оказывали содействие шаману при камлании. Считается, что онгоны содержат в себе дух предков или других сверхъестественных сил. Когда с помощью шамана изготавливали онгоны, токак бы воспроизводили души в предметно-видовых образах, посредством которых задабривали злых духов, изгоняли болезни из тела человека, совершали «дуһааха» – жертво-

приношения богам. Благодаря заклинаниям шамана, люди надеялись найти причину, а главное, тот онгон, от которого исходит опасность. Они верили, что шаман мог заменить душу больного душой его друга или врага. В этом случае совершался обряд «Долихо».

Разные обряды способствовали продолжению рода, удачной охоте, излечивали болезни домашнего скота. Чтобы совершить тот или иной обряд, нужно было приготовить онгон. Так, для обряда – «Зухэли гаргаха» – изгнание злого духа из юрты (дома), вредящего ребёнку, шаман делал из материи фигурку человека. А из овечьей шерсти нужно было сплести верёвочку, ограждающую пространство от вредоносного проникновения потустороннего духа. После камлания куклу шаман выбрасывал в сторону северо-востока, туда, где, по поверью, и должны обитать злые существа. Также вовремя обряда шаман выполнял зураг, изображающий пять тэнгэринов, по-бурятски «Табан тэнгэриин хүрэг». Этот обряд проводили с жертвенными животными: белой кобылой, белым рогатым бараном, бело-жёлтым годовалым козлом и молочной пищей.

Зураги (бур. хүрэг – изображение) – священные образы, картины у шаманистов, являются разновидностью онгонов, чаще их рисовал шаман на бумаге, ткани, любой другой основе. Создать зураг было легче и быстрее, чем изготовить онгон из дерева или металла. В основе незамысловатой композиции зурага может лежать одна или несколько антропоморфных фигур, в которые шаман по обыкновению вселял дух. Ритуал «оживления» онгона/зурага был сакральным актом. К такому онгону верующие обращались с молитвой. А для его хранения изготавливали специальные коробки, сумки из дерева, бересты, кожи.

Обычно онгоны подразделяют на (гэрэй онгоны) – внутренние, те, что помещались в юрте (доме) и (газаахи онгоны) – наружные, закреплявшиеся на юрте или подле неё. Были онгоны, которые размещали на возвышенности, их называли (хадын онгон) – горные онгоны. Балаганские буряты их применяли редко. Им ближе были так называемые (хээрын онгон) – степные онгоны. Большая их группа относится к семейно-родовым онгонам. Среди них онгоны – хранители рода, улуса, покровители семьи, женщин, детей и домашнего скота. Онгоны использовались при семейных свадебных обрядах, таких, как «Онго тайха» – поклонение жениха онгонам из рода невесты, а также обряд «Бэриин мүргэл» (мүргэмжэ) – поклонение невесты родовым онгонам

жениха. Как правило, в семьях хранились так называемые ехотко (иначе ехэ) – много онгонов, которые предназначались для конкретной семьи, хотя делали их в улусе всем обществом. Так, семейный онгон «Һолонгын эжэн» – «Хозяин хорька», его ещё называли хушуута онгон – считался покровителем домашнего (семейного) очага, применялся при свадебных обрядах.

У бурят Иркутской области был популярен семейный онгон «Сахяадай ноён» – «Хозяин огня». Нередко его использовали во время сватовства при обряде «Домнохо», при котором капли молока приносили в жертву хозяину огня. Его полное имя – Галай эжэн Сахяадай убгэн. Буряты, этнос с богатым культурным наследием и мифологической традицией, представляли его в различных образах. В одних версиях он выступал, как старец с рыжими волосами, что может быть интерпретировано как символ огненной стихии или природной силы. В других он изображался в виде тройственной фигуры, что указывает на его многогранность и многофункциональность в мифологической системе. Наконец, существовали интерпретации, где он представлялся, как голова с куском жира во рту, что, вероятно, символизировало его связь с жизненными аспектами природы, с культом кормления духа. В этой ипостаси его образ схож с маской, под которой подразумевался старец «Бурто», которому хангинские буряты молились, как своему родоначальнику. Галай эжэн по воле Неба прибыл на Землю в тёплом красном халате, чтобы защитить людей от холода, исходящего от восточных тэнгэри.

Целый ряд «Эзынүүд/эзынхи онгоны» – женские онгоны подразделялись на онгоны, обладавшие лечебными свойствами, или на те, которые влияли на деторождение и здоровье детей. Например, онгон «Нугайн эзынүүд» – «Луговые бабы» – божества-покровительницы лугов и пастбищ, жителей улуса, также плодovitости скота. Этот онгон делали мужчины. Он представлял собой контурный рисунок шести женских фигурок, на которые крепились фигурки (души), вырезанные из жести размером поменьше. Имена женщин: Асуухан, Босуухан, Монголой эзы, Тангала эзы, Охи эзы и Тохи эзы. Иногда рисовали на синей или иной материи лишь три фигурки.

Онгон «Тугалай онгон» – телячий онгон или скотоводческий онгон («Адуунай онгон»), подобно онгону «Дабай ехэ төөдэй» («Большая бабушка Дабай»), делали в честь бабушки, вырастившей 70 телят. Эти два онгона можно отнести как к женской, так и скотоводческой группе онгонов.

К особым культам заяанок относится онгон «Үетэ и Хүнэртэ», который был широко распространён среди бурятов – эхиритов и хонгодоров. Его делали в память о двух сёстрах, много страдавших и бежавших из родных хоринских степей к аларским бурятам. Имена заяанок, т. е. мстительных духов онгонок – Хатан Толожин и Хатан Моложин. Чтобы задобрить духов заяанок, делали онгон из шкурок хорька и горностая, поэтому ещё их называли «Хушуута онгонки». Такие онгоны вывешивали на правой восточной женской стороне внутренней части юрты. Каждый онгон представляет собой объект уникальной шаманской культуры. Он является воплощением в материале мифологического образа и имеет зависимость от коллективного сознания. Все онгоны подвергаются тщательному шаманскому ритуалу очищения, который даёт им религиозную значимость и мистическую энергию. В зависимости от мест проживания бурятов встречаются схожие версии происхождения онгонов, но чаще они различаются своей иконографией. Что объясняется как региональными особенностями этнических групп, так и спецификой религиозных практик.

КАТАЛОГ



**1. Бурто үбгэн. Маска. Буряты.
Вторая половина XIX в.**

Аларское ведомство Балаганского уезда Иркутской губернии. **Материалы:** дерево (берёза), кожа, ткань, металл, краски. **Размеры:** 26,5 × 16 × 11,5 см. ИОКМ 7326/9. Д-2100. **Сохранность:** утрачен полностью мех, металл коррозирован. **Поступление:** от П. П. Баторова из Иркутского бурятского общества в 1916.

Бурто үбгэн (Буртэ үбгэн, Борто) – встречается разное написание этой маски старика Бурто. Маска изготовлена из берёзы. Волосы, брови, усы и борода из овечьей шкурки, всё крепили гвоздями. Рот открыт. На подбородке на кусок кожи пришита сверху и приклеена белая ткань. В ушах медные кольца, на затылке устроен крючок из металлической проволоки. Предание балаганских бурят гласит, что Бурто был большим шаманом и происходил из местности Шингил-шибэ в Монголии, где его именовали ханом, так как он считался большим шаманом кости (рода) Ханян. Он был высокого роста и обладал большой силой. После его смерти монголы его рода сделали онгон Бурто в виде маски. В связи с народными волнениями в Монголии, оттуда бежал один монгольский шаман по имени Сагаан Хортон, принадлежавший хангинскому племени. Он явился в Балаганский уезд со стороны южного Байкала. При Хортоне имелся онгон «Бурто үбгэн», привязанный к его косе. Хангинские буряты считали себя одноплемениками

Хортон, а тот, в свою очередь, был потомком Хоридоя, родоначальника хангинцев. Поэтому этот онгон берегли, как своего родоначальника. Бурятский этнограф М. Н. Хангалов, собирая шаманские принадлежности в Аларском ведомстве Балаганского уезда, приобрёл подобный онгон (Инв. 6666, Д. 1623) у местных бурят. Там же Хангалову удалось записать шаманский гимн о хане Бурто, продиктованный ему местным хангинским шаманом Тарасом Осоповым. Этот гимн бурят звучит так: «Утха-ла-ма ут-ха та-най, Ха-май-мой хан-гин» и т. д. Существует и другая версия происхождения этого онгона. По этой версии, в XVII в. братья Хортон и Хоридой бежали в Аларскую степь, спасаясь от чжунгарского разорения Халхи (Монголии). Опасаясь поругания умершего отца-шамана по имени Бурто үбгэн и не желая его оставлять врагу, сыновья отрубили ему голову. Хортон повесил её себе за спину на конце собственной косы. В пути они молились голове, как онгону. Позже из дерева была вырезана маска, олицетворявшая душу умершего шамана Бурто, ставшего хранителем бурят хангинского рода.

В призываниях шаманы унгинского ведомства нередко упоминали «Шингил шибэ газар» – горную местность Шингил. П. П. Баторов утверждал, что онгон Бурто был почти у каждого домохозяина хангинского рода. Его также почитали буряты, имеющие родственные связи с хангинцами, например, в Алари этот онгон был в Тайшинском улусе у жителей хабарнутацкого рода и у других. Баторов записал сказание о шамане Бурто и двух его сыновьях Хортоне и Хоридое со слов бурята Гаврилы Панкина.

Примечание: 22 февраля 1895 года П. П. Баторов в письме председателю ВСОИРГО В. П. Сукачёву сообщал о приобретении им онгона Бурто үбгэн и других этнографических предметов бурятов. Вместе с Баторовым в сборах принимал участие местный учитель Г. Манзанов. Они оба жили в улусе Улзэт Аларского хошуна Иркутской губернии.

Источники: ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 755. Л. 1-12. П. П. Баторов. Онгоны: Бурто үбгэн, Зурагта, Уетэ Хүнэртэ. ...Рукопись б. д.; ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 653. Л. 1-5; Ф. 293. Оп. 1. Д. 755. Л. 1-12; ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

2. Идол. Онгон. Буряты. XIX в.



Место сбора – предположительно Балаганский уезд Иркутской губернии. **Материал:** дерево, конский волос, кожа, гвозди, верёвка. **Размеры:** длина фигуры 37,6 см. ИОКМ 7326/3 (3153). Д-2136. **Сохранность:** частично утрачен волос (брови, усы), предмет грязный, замасленный. **Поступление:** от С. Ж. Сахарова из Иркутского бурятского общества в 1916.

Фигурка человека с раздвинутыми ступнями ног, с руками без пальцев, голова покрыта кожей, с которой назад спускаются две коричневые ленты, лицо имеет узкие глаза, нос, рот, удлинённый подбородок, маленькие уши, над которыми вбито по одному железному гвоздю, железный пробойник с 1 холбого в одном ухе, жестяной пробой в другом. К подбородку прибита железными гвоздями полоска кожи с длинным чёрного цвета конским волосом, брови, усы – кусочки кожи с волосом. На спине прибит железный пробой, к которому прикреплена верёвочка. Вся фигура покрыта толстым слоем жира.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству; ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 755. Л. 1–7. П. П. Баторов. Онгоны: Бурто үбгэн... Рукопись б. д.

3. Идол. Онгон. Буряты. XIX в.



Место сбора – предположительно Балаганский уезд Иркутской губернии. **Материал:** дерево, конский волос, кожа, мех, верёвка. **Размеры:** 35,4 × 12,4 см. ИОКМ 7326/18. **Сохранность:** утрачены волосы, брови, усы, предмет покрыт толстым слоем жира, на шее трещина. **Поступление:** от Д. Д. Доржиева из Иркутского бурятского общества в 1916.

Фигурка человека с ногами, руками, головой, на лице которой вырезаны круглые глаза, нос, рот. Над местоположением ушей вбито по одному железному гвоздю, железный пробойник с двумя холбого в одном ухе, жестяной пробой в другом. К бровям прибиты круглые кусочки кожи, усы – кусочки кожи с волосом. На груди прибит

кусочек кожи с длинным волосом серо-коричневого цвета. На затылке вбит железный пробой в виде кольца, к кольцу привязана кожаная полоска. Вокруг шеи обмотаны две тканевые ленты.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству; ГАИО. Ф. 293, Оп. 1, Д. 755, Л. 1–7. П. П. Баторов. Онгоны: Буртоүбгэн... Рукопись б. д.



4. Дабай. Онгон. Буряты. Начало XX в.

Забайкальский край. **Материал:** шёлк, войлок, мех, перо, жёсть, бисер, нитки. **Размеры:** 13,8 × 10 см. ИОКМ 7326/50-г, МК-1071. **Сохранность:** металл коррозирован, общее загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Кукла-онгон обурятившихся эвенков (тунгусов). Кукла ритуальная, сделана из белого войлока, на который нашито платье из розовой шёлковой ткани, подол и обшлага рукавов обшиты собольим мехом. На голове нашит мех и перо совы (птичий пух – үрбэлгэ). Вместо глаз две белые бисеринки. На шее укреплён жестяной обруч, на него подвешено жестяное женское украшение, а на груди куклы пришито изображение человека из белой жести. Дабай – бурятская девица, учительница – багша.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по бурятскому шаманизму.

Литература: Жамцарано, Ц. Ж. Онгоны агинских бурят // Записки ИРГО. Т. 34 : сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина. Санкт-Петербург, 1909. Рис. 1.



5. Дабай. Онгон. Буряты. Начало XX в.

Забайкальский край. **Материалы:** шёлк, войлок, мех, перо, белая жёсть, бисер, нитки. **Размеры:** 13 × 12 см; фигуры 4,3 × 5,2 см. ИОКМ 7326/50-д, МК-1112. **Сохранность:** частично утрачен мех, перья, металл коррозирован, общее загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Кукла-онгон обурятившихся эвенков (тунгусов). Кукла ритуальная, представляет собой фигурку из белого войлока, на которую одета «шуба» из розового шёлка со швом на спине. Подол, обшлага рукавов и верх головы обшиты собольим мехом. На затылке пришит с помощью белой тряпочки пучок перьев совы. Вместо глаз – две белые бисеринки. На шее надето кольцо из белой жести с тремя треугольными выемками. На груди пришита человеческая фигурка из белой жести, круглая голова, две руки, две ноги с едва обозначенными ступнями.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

Литература: Жамцарано, Ц. Ж. Онгоны агинских бурят // Записки ИРГО. – Т. 4: сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина. Санкт-Петербург, 1909. Рис. 1.

6. Үетэ Хүнэртэ. Онгон. Буряты. Конец XIX в.



Балаганский уезд, Аларская волость, улус Кукунур, Иркутская губерния. **Материалы:** кожа, сукно, белая жесь. **Размеры:** длина рогульки 40 × 11 см, длина шкурок 54 и 36 см. ИОКМ 7326/17. Д-2137. **Сохранность:** мех полностью утрачен, частично утрачено сукно, одна фигурка человека без головы. Ленточки выцвели, загрязнение. **Поступление:** из Иркутского бурятского общества от П. П. Баторова в 1916.

Онгон хорька и горностая («Үетэ Хүнэртэ») ставится двум хоринским девушкам, злым духам, посылающим женские болезни. К деревянной палочке-рогулке привязаны шкурки горностая (үетэ, үен) и хорька (хүнэртэ). К головам зверьков прикреплены ленточки (залаа), ниже пришиты красные кусочки сукна, на них закреплены по фигурке человека из жести. Между двумя развилками натянута верёвочка, к которой привязаны два пучка из двух белых и двух синих ленточек. Происхождение этого онгона буряты связывают с легендой о двух сёстрах, дочерях большого шамана Үнэгэхэн (Үнэшхэн) заарина, имевшего девять бубнов. Однажды девочки Молохон Толохон и Толон Тодон без разрешения отца взяли его бубен и посетили Небо. Узнав об этом, разгневанный отец выжег дочерям глаза горячим свинцом и выгнал из дома. Вскоре, брошенные отцом, сёстры умерли. После этого у бурят стали хворать и умирать дети. Один шаман по имени Хордой, желая спасти детей, стал ворожить и умиловлять духов. Но всё было напрасно. Он использовал разные способы заклинания, пытался таким образом побороть невесть откуда взявшегося бохолдая, вредившего детям. Однажды к спящему в юрте шаману явились две девушки. То были души умерших сёстер, насылавших на детей болезни. Шаман, услышав их речь, проснулся. В тот же миг девушки превратились – одна в гор-

ностая (үетэ), другая в хорька (хүнэртэ). Шаман сделал из шкурок зверьков онгон «Үетэ Хүнэртэ» и устроил им брызганье. При этом он произносил заклинания, говорил, что дочери Үнэгэхэна заарина обладают действенной силой превращения в зверьков. Шаман призвал духов никому не вредить, чтобы те сделались покровителями бурят. Онгону этому брызгают молоком в юрте. Такой онгон делают по совету шамана только те, кто страдает глазной болезнью, или те, у кого болят руки или ноги. Онгон «Үетэ Хүнэртэ» был широко распространён среди бурят эхиритов и хонгодоров. Такой онгон изготавливали специально для женатых людей и помещали на правой стороне юрты или над постелью. М. Н. Хангалов считал, что онгон двух заяанок попал в Аларскую степь с переселенцами из Монголии. М. Н. Хангалов привёл другую версию этого онгона. Две девицы Булыхан и Будыхан, отец их Дагатха, а мать Шабага (Шабарша) – шаманы и происходили из кости (рода) монголо-шарат, живших в местности Хори на южной стороне Байкала. Сёстры хотели поселиться на о. Ольхон. Однако покровитель острова хаан Хута (Хото) не согласился с их намерением. У Хута были сыновья – орлы. Они когтями сильно порвали девиц, и их унесли горностай и хорёк (норный зверёк). Вскоре девицы сделались онгонками «Үетэ Хүнэртэ». (Записано со слов шамана Дарбахана Ангархаева Бутуровского улуса, 3-го Харанутского рода Кудинского ведомства). В 1909 году Хангалов записал на бурятском языке гимн онгонкам со слов шамана Улаха Батаева из Средне-Зохотского улуса 2-го Муруева рода улуса Хареты Унгинского ведомства (ныне Нукутский район Иркутской области). Имя Үетэ – Үетэ сагаан обохон – царь трав, растёт на горе Сэмбэр уула (Сумеру) – упоминается в бурятской сказке «Цари земли».

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству; ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 734. Л. 1 Об., 44. Описание шаманских коллекций. Автор-составитель М. Н. Хангалов. Рукопись 1917 г.; ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 755. Л. 1–12. Онгоны: Бурто убгэн, Зурагта, Үетэ-Хүнэртэ. Автор-составитель П. П. Баторов. Рукопись б. д. Литература: Хангалов, М. Н. Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 346.

7. Анда Бара. Онгон. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материалы:** кожа, ткань, сукно, дерево, металл, конский волос, бусинка. **Размеры:** шкурка 18,4 × 13,7 см, рогулька 32 × 15,8 см. ИОКМ 7326/21. МК-1073. **Сохранность:** сукно сильно повреждено, утрачена голова. Конец рогульки имеет раскол, металл корродирован, загрязнение. **Поступление:** из Иркутского бурятского общества от П. П. Баторова в 1916. На этикетке ВСОИРГО надпись: «Анда бар от П. П. Баторова».

Анда Бара – имя тунгусского охотника-шамана. Онгон состоит из деревянной рогулины. К ней прикреплён прямоугольный кусок кожи, низ которой разрезан на 16 полосок. К двум углам кожи привязаны по две белые и две синие ленты (залаа), а в центре куска кожи прикреплена прямоугольная полоска чёрного сукна, низ которой разрезан на 9 частей, а в центре прикреплена фигурка человека из цинка, без головы и согнутыми в коленях ногами. К коже прикреплена верёвочка из чёрного конского волоса с синей бусиной. Онгон делают сами охотники или шаманы во время религиозного обряда. Для тайлагана готовят мясо, саламат, тараг, хүрэнгэ. При принятии пищи тарасун не употребляют.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

8. Анда Бара. Онгон. Буряты. XIX в.



Забайкальский край. **Материалы:** дерево, кожа, конский волос, жёсть, бусинка, ткань шерстяная. **Размеры:** бубен 12,3 × 10,7 см, колотушка 8 см, палочка 29,5 см, ткань 27,3 см. ИОКМ 7326/25. МК-1070. **Сохранность:** утрачена голова у фигурки, ткань сильно повреждена, загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Анда Бара – имя тунгусского охотника-шамана. Онгон состоит из деревянного миниатюрного бубна с двумя поперечными палочками внутри; обечайки, обтянутой кожей оленя; деревянного колышка, заострённого на конце; деревянной маленькой колотушки, обшитой чёрной кожей; длинной волосяной верёвочки чёрного цвета с голубой прозрачной гранёной бусинкой на конце; двумя белыми и двумя синими ленточками (залаа) из ткани; длинного кусочка из чёрной шерстяной ткани, один конец которого разрезан на 7 частей, а в центре пришта челоическая фигурка без головы из белой жести.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

9. Мурэн Голой. Онгон. Буряты. XIX в.



Тункинский район, Забайкальский край. **Материалы:** ткань, кожа, жёсть, нитки, краска. **Размеры:** 13 × 9,3 см. ИОКМ 7326/59-с. Сохранность: краска частично стерлась. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Нанесён на шёлковую ткань с цветочным рисунком. Половина ткани обрамлена четырьмя полосками кожи, белыми и чёрными нитками. Нарисована красной краской антропоморфная фигурка с тремя чертами на голове, на неё пришита металлическая антропоморфная фигурка. Дух Мурэн Голой – Хозяйка реки Мурэн Гол (р. Мурин) – обидчивая, изнеженная женщина. У реки Мурин возле с. Бохолдой находится камень-жертвенник, перенесённый со священной горы Байтог. У этого камня местные бурятские шаманисты совершают ритуальные действия.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по бурятскому шаманизму.

Литература: Содномпилова, М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ, 2009. С. 225.

10. Дархани зураг. Буряты. XIX в.



Балаганский уезд Иркутской губернии. **Материал:** ткань, китайская даба синего цвета, красная краска. **Размер:** 42,5 × 43,5 см. ИОКМ 7326/13. **Сохранность:** краска потускнела. Под рисунком надпись: «Аларское вед [омство]. 1919 г.». Зураг находился в коллекции Иркутского бурятского общества. **Поступление:** от П. П. Баторова, не раньше 1919.

Дархани зураг – кузнечный рисунок. На ткани синего цвета нарисованы два спиралевидных круга – Солнце и Луна. Между небесными светилами точками обозначены звёзды; ниже изображены 27 фигур-заяанов с 3 чертами (ёдор) над головами. Шаманские духи размещены в четыре ряда по 3, 9, 13, 2 фигуры. По краям второго ряда нарисовано по одному дереву, символизовавшему священную шаманскую рощу, место захоронения 27 шаманов. Слева между первым и вторым рядом фигур – инструменты небесных кузнецов. Рядом с двумя фигурками четвёртого ряда изображена лодка, в ней человек держит перекрещённые вёсла. Его назначение – отнюдь не рыбак, хотя под лодкой нарисованы рыбы. Он является перевозчиком душ умерших в потусторонний мир Эрлик хаана (чёрта Шүдхэра). Здесь же изображены: птица, лягушки, верблюд, олень, корова и 7 змей – помощников шаманов.

История появления этого зурага связана с легендой. Когда-то очень давно в одном аларском улусе жил большой шаман (шаман высшего 9 сана), его называли Нохор Зулгуй (слепой Зулгуй). В ту местность, где проживал Нохор Зулгуй со своими 9 сыновьями, явился из чужой стороны сильный шаман. Попытался было пришлый шаман главенствовать в той местности, да ему стал противиться Зулгуй. Долго шаманы мерились силой, противостояли друг другу шаманской

смекалкой. В борьбе сила старого Зулгуя убывала. Тогда слепой шаман решил схитрить. Он заранее предупредил сыновей о своём намерении и обратился тайменем. Рыбой стал в воде и его противник. Сыновья Нохор Зулгуя пришли на реку рыбачить, заметили застывшего в воде тайменя, которого не должны были трогать. Однако, забыв про наставления отца, убили его острой. Тем самым навлекли на своих потомков-шаманов гнев предка. Духи 27 шаманов из рода слепого Зулгуя стали насылать людям болезни глаз, ног и рук. Чтобы спасти род от проклятия Зулгуя, стали делать духам предков «Дархани зураг». Его рисовали с 27 шаманами (их имена в людской памяти не сохранились), из которых «9 слепые, 9 хромые и остальные 9 пахоруки». Рядом с ними изображали «хубилганов» – оборотней в виде животных или птиц. Они были избраны при жизни шаманами, как талисманы, и находились у них в услужении после смерти. Считалось, что зураг помогал от названных болезней.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

Литература: Шинковой А. И. Мифология в шаманстве. Духи-онгоны как часть образного воззрения бурят. Научно-популярный журнал «Тальцы». 2 (21). Иркутск, 2004. С. 43.

11. Дүлэ шоно. Зураг. Буряты. XIX в.



Балаганский уезд, Аларская волость, улус Кукунур, Иркутская губерния. **Материал:** ткань, медь, бисер, красная краска. **Размеры:** 33,5 × 47,2 см. ИОКМ 7326/43-а. **Сохранность:** утеряна одна коралловая бусина, загрязнение. **Поступление:** от П. П. Баторова через Иркутское бурятское общество в 1916.

Дүлэ шоно. Две женщины шаманки (бур. «шэрээтэ бөө» – «престольные ша-

манки»). К белой ткани пришта шёлковая ткань сине-зелёного цвета (лазурь). В верхних углах спиралевидные пересекающиеся лучами диски Луны и Солнца. Между ними пришиты две перламутровые пуговицы. Лазуриновый цвет ткани украшают красные звёзды. Между ними той же краской нарисован ступенчатый стол-шэрээ (своеобразный алтарь) с перекрещёнными по диагонали линиями в виде буквы «Х», вверху которого изображены две женские фигуры. У фигур глаза из белого бисера. На голове три черты-луча, символизирующие шаманское достоинство. От них по обе стороны вниз спускаются плетёные волосы из красных нитей. В ушах кольца из проволоки, к ним прикреплены красные кораллы. По бокам ткани спускаются по две ленты оранжевого, красного и коричневого цветов. К верхнему краю пришит пучок коричневых ниток. На этикетке ВСОИРГО надпись: Бурят [ская] этнографическая коллекция. Онгон. «Дүлэ шоно». Слово «дулла» от арабского «высовывать язык». Дулла – орган в верхней части нёба у одногорбого верблюда-самца. Верблюд надувал дулла, красный мешок вытягивался и торчал из пасти животного, демонстрируя силу, чем и привлекал самок. Также «дула» (с одной «л», от греческого слова «доула»), в значении передаёт эмоциональное состояние женщины перед родами, её внутреннюю силу, соответствующую настрою роженицы. Слово «шоно» – бурятский род; представители этого рода проживают по берегам рек в Тунке, также в Ольхонском аймаке (в прошлом, Таловском улусе), в Аларском и Эхиритском районах. На бурятском языке шоно означает «волк». Также именем Шоно названа река в Качугском районе Иркутской области. В древние времена умерших людей не всегда хоронили, а сплавляли на специальном настиле или лодке по реке в нижний мир царства Эрлик хаана. Так до сих пор поступают в Индии (или Бхарат). Предположительно, онгон «Дүлэ шоно» посвящали душам умерших предков при родах. Такой женский зураг буряты рода шоно делали заранее, чтобы роды прошли успешно. (В поисках происхождения термина «дула», нужно учитывать, что в этнический состав тюркских народов, помимо киданей, согдийцев и прочих, входил народ дулу).

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

12. Две антропоморфные фигуры. Зураг. Буряты (западные). XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** цветная ткань, пуговицы, нитки, бусинки, жёлтые краски. **Размеры:** 26,2 × 28,5; 25 × 15,9 см. ИОКМ 7326 / 2. **Сохранность:** утеряна одна белая бисеринка, частично краска. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Онгон состоит из двух прямоугольных лоскутков ткани белого и синего цвета. На синем шёлке изображены спиралевидные Солнце и Луна, звёзды. Под ними две человеческие фигурки, стоящие на шэрээ – престоле. Над головами фигурок начерчены три черты, символизирующие шаманские короны. Их глаза – бисеринки. На уровне каждой левой руки по перламутровой пуговице, по пучку красных шёлковых ниток над головами и по одной коралловой бусинке над головами. На белой ткани пришиты одна красная лента (правая сторона), одна белая, одна жёлтая ленты (левая сторона). С обратной стороны к синему шёлку пришита перламутровая пуговица.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

13. Две хоринские заяанки. Зураг. Буряты. Начало XX в.

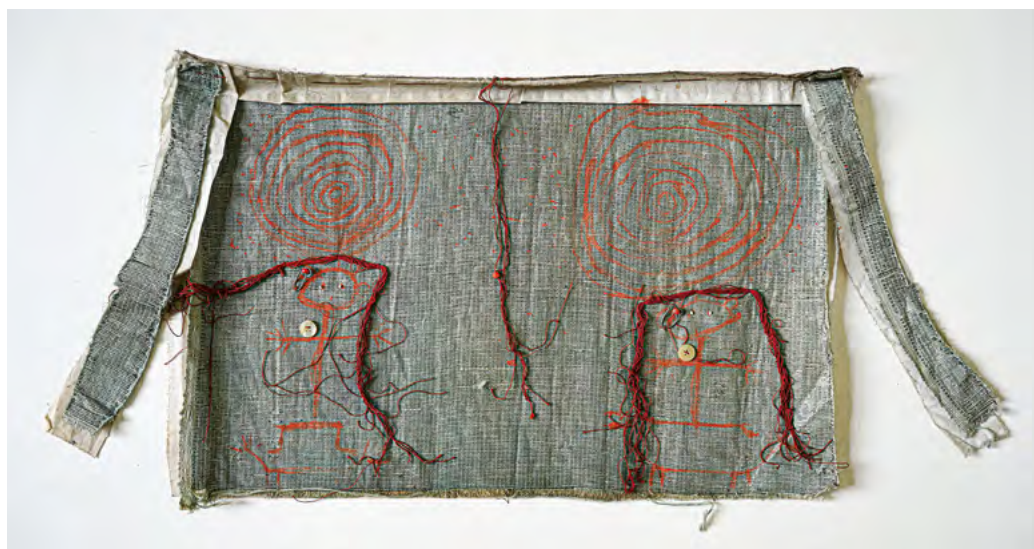


Иркутская губерния, Балаганский уезд, Аларская волость, улус Верхний Бадархон. **Материал:** ткань, краска, нитки. **Размеры:** 36 × 41 см. ИОКМ 7328 / 1. ТК-2649. **Сохранность:** утеряны чай, сало, табак, высохший саламат; предмет загрязнён. **Поступление:** от А. Гомерина в 1916.

Две хоринские девушки заяанки (заяан – дух (судьба), или эзынхи) – женский онгон, покровители домашнего счастья. Синяя ткань пришита к белой ткани при помощи тесьмы. Вверху по углам два спиралевидных круга, обозначающих Солнце и Луну. Ниже красной краской изображены две женские фигуры. Их правые уши украшены коралловой бусинкой и пуговицей. Над головой пришиты красные нитки, имитирующие волосы, глаза из белого бисера. Ниже фигур изображено шэрээ – жертвенник, используемый при посвящении шамана.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

14. Две хоринские заяанки. Буряты. Зураг. Начало XX в.



Аларский аймак, Алятский булук, улус Екдон. Бур. Республика. **Материал:** ткань, нитки, бусинки, красная краска. **Размеры:** 26,5 × 39 см. ИОКМ 8100/1. **Сохранность:** ткань загрязнена. **Поступление:** от Р. С. Мэрдыеева в 1925.

Две хоринские заяанки (бур. «Хориин хоёр хүүхэд»). Онгон состоит из двух прямоугольных кусочков ткани: белого коленкора и голубой парчи с серебряной нитью, сшитых с помощью полосы белого коленкора в одном месте красными нитками. На парче сверху красной краской изображены два спиралевидных круга — Солнце, Луна и точками звёзды между ними. Под небесными светилами нарисованы две человеческие фигуры, стоящие на схематично исполненном шэрээ — престоле. Глаза фигур — две белые бисеринки; в правых ушах по одной серёжке из красного коралла на проволоке из белого металла, пришито по одной перламутровой пуговице; волосы изображены двумя пучками красных ниток. В двух углах онгона пришито по паре лент белого и голубого цветов. Под онгон была специально изготовлена деревянная коробка, окрашенная в тёмно-красный цвет.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

15. Две хоринские заяанки. Онгон. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, шерсть, металл. **Размеры:** 19 × 14 см. (19 × 6; 19 × 7,5 см). ИОКМ 7326/58-с. **Сохранность:** краска с фигур частично осыпалась, отсутствует совиное перо, шкурка хорька сильно повреждена, загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

На лоскутках коричневой и синей парчи, пришитых сверху к белому коленкору, изображены краской две фигуры с тремя чертами над головой. К коленкору пришита шкурка хорька. По центру нарисованных фигур пришиты две человеческие фигурки из белой жести. Глаза с одной стороны изображены прозрачными стеклянными бусинами, с другой — бусинами матового цвета.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

16. Две хоринские заяанки. Буряты. XIX в.

Иркутская губерния. **Материал:** ткань, белая жёсть, бисеринки, красная краска, нитки. ИОКМ 7326/49-д. **Сохранность:** перья утрачены (остались их концы), краска потускнела. Металл коррозирован. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Онгон сшит из трёх прямоугольных кусочков ткани, двух белого и одного фиолетового цветов. На двух кусочках ткани изображены красной краской две человеческие фигуры, головы с большими ушами, глаза — бисеринки, на головах



по три длинные черты – короны. Руки с тремя растопыренными пальцами, длинное тело, ноги со ступнями. На груди обеих фигур пришиты фигурки людей – души из белой жести. Над их головами сохранились остатки совиных перьев.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

17. Две хоринские девушки-заяанки. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. Материал: ткань, жель, перо, нитки. **Размеры:** 14 × 10,5 см. ИОКМ 7326/50-к. **Сохранность:** краска фигур полустёрлась, отсутствует совиное перо, шкурка хорька повреждена. Общее загрязнение. **Поступление:** от Бурятского общества в Иркутске в 1916.

На лоскутках красной и синей парчи, пришитых вверху к белому коленкору, изображены краской две фигуры с лучами над головой. К коленкору пришта шкурка хорька (остатки). По центру фигур пришиты две жельные человеческие фигуры. Глаза с одной стороны изображены прозрачными стеклянными бусинами, с другой – бусинами матового цвета.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

18. Две хоринские девушки-заяанки. Онгон. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, жель, перья, краски, бисер, нитки. **Размеры:** 15 × 19,5 см. (15 × 7 см, 15 × 7,5 см). ИОКМ 7326/50-л. **Сохранность:** краска фигур сильно стерлась, ранее онгон находился в домовине. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

К коленкору пришиты два лоскута парчи, на которых красно-коричневой краской изображены человеческие фигуры с глазами-бисеринками. Их головы венчают по три черты – короны. Головы изображены на дополнительной белой ткани. Над ними – по пучку совиных перьев. На груди фигурок закреплены маленькие человеческие фигурки, вырезанные из белой жести.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

19. Нугайн эзынүүд — Луговые бабы. Онгон. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, красная краска, белая жёсть, нитки. **Размеры:** 17,5 × 18,7 см. ИОКМ 7326/49-з. **Сохранность:** перья утрачены, частично краска. Металл коррозирован. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Онгон шит из четырёх кусочков ткани: один белый, к нему с одной стороны пришиты три полоски ткани — фиолетовая, цветная (оранжевая, с красно-зелёно-беловатым рисунком) парча, белая. На всех трёх изображены красной краской человеческие фигуры с коронами из трёх полос на голове, ушами, руками с тремя растопыренными пальцами, ногами. На груди прикреплены жестяные фигурки людей, вместо глаз по две белые бисеринки. Над головами сохранились остатки совиных перьев. Эти женщины считаются божествами — покровителями роста трав, покосов и домашнего скота.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

20. Нугайн эзынүүд — Луговые бабы. Онгон. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** кань, жёсть, краска, перья, бисер. **Размеры:** 14,5 × 20,5 см; 14,5 × 6,5 см; 14 × 7,3 см. ИОКМ 7326/50-м. **Сохранность:** краска фигур сильно стёрлась, общее загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Три лоскута разноцветной ткани пришиты к белому коленкору. На каждом лоскутке нарисованы красной краской фигуры, у каждой глаза — белые бисеринки. От головы отходят по три луча. В центре фигурок помещены жестяные фигурки. От каждой фигурки идут пучки совиных перьев.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

21. Боронхо. Зураг. Буряты. Конец XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, краска, дерево. **Размеры:** 18 × 18 см, палка длина 33,8 см. ИОКМ 7326/68. **Сохранность:** ткань выцвела, рисунок слабо просматривается. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916, сборы П. П. Баторова.

К палке прикреплены два куска ткани фиолетового цвета, на каждом из которых по отдельности нарисованы фигурки красной краской с глазами – четыре чёрных бисеринки. На руках и ногах обозначены пальцы. Боронхо – мужское имя или прозвище.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

22. Горный Онгон. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, красная краска, белая жёсть, нитки, совиные перья. **Размеры:** 13,5 × 6,5 см. ИОКМ 7326/50. **Сохранность:** рисунок фигур сильно стёрся, утеряны две перламутровые пуговицы, общее загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

На ткань коричневого цвета с вышивкой светло-коричневыми нитями прикреплена нитями фигурка человека из потемневшей жести (с патиной). Выше – бусинки белого цвета. Вверху и внизу пришиты кусочки кожи и совиные перья. По бокам фигурки также кусочки перьев.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

23. Онгон женский. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** цветная ткань (шёлк), кусочки кожи, жёлтая жёсть, красная краска, красные нитки. **Размеры:** 15,5 × 11,7 см. ИОКМ 7326/49-е. **Сохранность:** порывы, загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

На шёлковую ткань светлого сине-зелёного цвета (цвет лазури) с растительным орнаментом нанесён рисунок красной краской: вверху Солнце и Луна в виде спиралей. Вокруг небесных светил точками обозначены звёзды. Ниже нарисована голова с ушами, лицо обозначено чёрточками. Тело фигуры закрыто пришитой к основе фиолетового цвета полоской ткани, из-под которой выступает левая нога. На полоске ткани закреплена нитками фигурка человека, вырезанная из жёлтой жести. Обычно жёлтую жёсть применяли для женских фигурок.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.



24. Онгон. Буряты. XIX в.

Иркутская губерния. **Материал:** ткань, белая жёсть, бисеринки, нитки. **Размеры:** 11 × 8 см. ИОКМ 7326/49-ж. **Сохранность:** ткань выцвела, имеются порывы, мех и изображение фигуры краской утрачены, металл коррозирован, загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Онгон состоит из прямоугольного лоскутка ткани (шёлк) коричневого цвета, нашитого на серый картон. В центре ткани пришита фигурка человека из жести; две белые бисеринки; фигурная полоска жести; две полоски кожи (хорёк), два маленьких кусочка кожи.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

25. Онгон. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, жёсть, кожа с мехом, перья, бусинки, нитки. **Размеры:** 14 × 7 см. ИОКМ 7326/50-и. **Сохранность:** утеряна жестяная пластинка, краска, частично мех (моль), перья, металл коррозирован, общее загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

К лоскутку шёлка коричневого цвета прямоугольной формы в центре пришита фигурка человека из белой жести. Выше имеются совиные перья, две белые бусинки, в четырёх местах лоскутка пришиты кусочки кожи с мехом.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

26. Онгон (часть). Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материалы:** ткань, бисер, нитки. **Размеры:** 13 × 7,7 см. ИОКМ 7326/23. **Сохранность:** утрачен второй лоскут ткани, деревянная палочка, краска, ткань загрязнена. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Онгон (часть) – кусочек ткани прямоугольной формы жёлтого (по описи) цвета, с двумя белыми бисеринками, пришитыми красными нитками. Верхний край лоскутка завернут, зашит красными нитками. При совершении обряда лоскут одевался на палку.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

27. Нахурай. Онгон. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, мех, бисер, нитки, краска. **Размеры:** 12 × 6,5 см. ИОКМ 7326/50-з. **Сохранность:** краска размыта, фигурка человека едва заметна, белое пятно, общее загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

На тёмной ткани изображена фигурка человека красной краской. Глаза – белые бисеринки. В нижней и верхней части пришиты шкурки с мехом. Буряты делали из чёрной ткани и чёрной овечьей шкуры онгон – Нахурай. По преданию, Нахурай был избранником небесной дочери тэнгэрина. Во время обряда онгон мажут маслом. Этот онгон относится к Хотко (иначе Ехэ) онгонам – много онгонов, их число не ограничено.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят; Описание шаманских коллекций. Автор-составитель: М. Н. Хангалов.

Рукопись ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 734. Л. 122.

28. Две антропоморфные фигуры. Зураг. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материалы:** ткань, бисер, краска. **Размеры:** 33,8 × 26,2 см. ИОКМ 7326/20. **Сохранность:** утрачены 4 серьги, пуговицы, практически стёрся рисунок. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

На лоскутке фиолетового цвета прямоугольной формы нарисованы красной краской два человеческих изображения, со столиком шэрээ под ногами, двумя парами бисеринок белого цвета вместо глаз и пучком красных ниток вместо волос; Солнце, Луна в виде 8 кругов. Лоскуток пришит к ткани прямоугольной формы чёрного цвета с помощью белой полоски. К верхним углам онгона пришита пара белой и чёрной полоски, а с другой стороны – чёрной полоски из ткани.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

29. Две антропоморфные фигуры. Зураг. Буряты. Начало XX в.



Место сбора: предположительно Балаганский уезд? **Материал:** ткань, цветные краски. ИОКМ 7326/11. Инв. № ТК-1859. **Размеры:** 49 × 35,9 см. **Сохранность:** рисунок фигур затухает, загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916, сборы П. П. Баторова.

Рисованный онгон. Кусок ткани прямого плетения, с узорной вышивкой красными, жёлтыми, сиреневыми нитками. На цветах красной краской нарисованы две антропоморфные фигуры: обведены красной краской лицо, туловище, руки, ноги, а под ногами нарисованы скамеечки. Вместо глаз белые бисеринки. Волосы из красных ниток. Над правым плечом у обеих фигур изображение на перламутровой пуговице. Два больших цветка над головами обведены несколькими кругами и символизируют Солнце и Луну. Над ними красные точки – звёзды. Сзади онгона пришит белый коленкор с четырьмя лентами.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

30. Две антропоморфные фигуры. Зураг. Буряты. Начало XX века



Иркутская губерния. **Материал:** ткань, металл. ИОКМ 7326/12. **Размеры:** 29,5 × 27 см. **Сохранность:** на второй фигуре отсутствует серьга и пуговица и три ленты с левой стороны изображения. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

К белой ткани пришита тёмная парча с рисунком, на котором красной краской изображены две фигуры. Глаза – белые бисеринки. С левой стороны левой фигуры отходит железная символическая серьга в виде круга с ушком, на левом плече пуговица. Головы обеих фигур венчают коричневые нитки, имитирующие волосы. В верхних углах нарисованы спиралевидные диски Солнца и Луны. Справа к белой ткани пришита белая ленточка.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

31. Зураг. Буряты. XIX в.



Материал: ткань цветная, жёсть, бусинки, нитки. **Размеры:** 30 × 40 см. ИОКМ 7326/52. **Сохранность:** загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

К белой ткани пришита парча с рисунком, на котором красной краской была изображена фигура человека, глаза которого сделаны из двух белых бисеринок. Сохранились серьги из белого металла, к одной из них прикреплена красная бусинка. По бокам

тёмно-синей ткани пришиты две ленты белого и коричневого цветов.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

32. Кусок парчи, часть Зурага. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** парча. **Размеры:** 17 × 49 см. ИОКМ 7326/49-и. **Сохранность:** загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Лоскут парчи прямоугольной формы с вытканными цветами и ветками листьев красного, зелёного, золотисто-коричневого цветов. Лоскут вырезан из цельной полосы ткани и по краям (с двух сторон) заделан фабричным способом.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по шаманству бурят.

33. Хошун с зурагом. Буряты. Начало XX в.



Рисунок фигуры человека на шкурке зверька. Онгон. **Материал:** мех, кожа. **Размеры:** 39 × 11 см; рисунок 15 × 7,5 см; диаметр бубна 4,5 см. ИОКМ 7326/16. **Сохранность:** краска фигур сильно стёрлась, шкурка побита молью. Одна нижняя и одна верхняя ленты оторваны. Металл коррозирован. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

На шкурку зверька (брюшко) пришиты с обеих сторон по два лоскутка синей, красной и розовой ткани. На лицевой стороне розового лоскутка нарисована фигурка с глазами – чёрными бисеринками. На шее из 12 красных шёлковых ниток изображена перевязь. На передней стороне подвязаны синяя и белая ленты; на нижней синяя, красная, белая. Ко рту зверька прикреплён бубен, к нему привязана колотушка, сделанная из палочки, ударная часть которой обшита кожей.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

34. Лук и стрела. Буряты. Вторая половина XIX в.



Балаганский уезд Аларской волости, улус Кукунур, Иркутская губерния. **Материал:** металл. **Размеры:** длина лука 16,5 см, длина стрелы 7,3 см. ИОКМ 7390/15 (4). **Сохранность:** металл окислился. **Поступление:** от П. П. Баторова 1917.

Модель изогнутого лука, тетивы в виде двух витых металлических прутков, спаянных на концах с луком. Стрела прикреплена к тетиве петлёй, оканчивается наконечником. У балаганских бурят стрела (үтхэ или годоли). Лук шамана считался хранителем духа шамана. Помимо одежды шамана, этот предмет вешается на особом ремне к зыбке (люльке) малыша для отогнания злых духов.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

35. Молот и наковальня. Подвеска. Буряты. XIX в.



Аларская волость, Балаганский уезд Иркутской губернии. **Материал:** металл, литьё, ткань, шнур. **Размеры:** наковальня 3 × 10 см, молот 4,5 × 9,5 см. ИОКМ 7326/44. **Сохранность:** Металл коррозирован, ткань выцвела, загрязнена. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Молоточек и наковальня с ручками, загнутыми на концах. К молоточку и наковальне привязаны по две белые тканевые ленточки. Кузнечный онгон, часть подвески к костюму шамана. Также может быть детским оберегом, изготовленным кузнецом.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

36. Корона шамана. Буряты. XIX в.



Материал: металл. **Размеры:** диаметр 20,4 см, длина подвесок 70 см, 64 см, 133,5 см. ИОКМ 7326. **Сохранность:** следы коррозии. **Поступление:** от П. П. Баторова из Иркутского бурятского общества в 1916.

Корона шамана в виде обруча с двумя поперечными дугами, на которых закреплены по тройному ответвлению, символизирующие рога. На затылочной части расположены три подвески (из нескольких продолговатых звеньев).

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

37. Корона шамана. Буряты. XIX в.



Аларская волость, Балаганский уезд.
Материал: металл. **Размеры:** 20,2 × 20,8 см, подвески 17 см. ИОКМ 5576 (14/246). **Сохранность:** металл коррозирован, подвески утрачены. **Поступление:** от П. П. Баторова в 1902.

Корона металлическая состоит из одного обруча, со швом на одной заклёпке, и двух вертикально расположенных дуг, скрещивающихся на макушке, соединённых между собой одной клёпкой. Там же вверху приклёпаны одной клёпкой рога в виде трёх игольчатых рожков, выходящих из одной точки и чуть загнутых назад. Сзади на обруче есть петля, с которой соединена

витая проволока с петлями на концах. К ней прикреплен конический металлический холбого.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

38. Корона шамана. Буряты. XIX в.



Материал: металл, колокольчики из бронзы, ткань, шкурка зверька, кожа.
Размеры: диаметр 21,5 см, длина подвесок 111 см, колокольчики 6 см. ИОКМ 7326/24 (МК-804). **Сохранность:** утрачены две цепочки, 2 раковины, 1 шкурка горностая, мех, часть сукна; загрязнение. **Поступление:** от П. П. Баторова из Иркутского бурятского общества в 1916.

Корона шамана металлическая в виде обруча с двумя полуобручами, двумя рогами по три рожка на каждом роге. Металлический обруч короны обтянут сукном, сверху пришиты 18 раковин каури. Около основания рогов прикреплены пучки тряпочек белого, синего цветов. К обручу прикреплены три длинные ленты из розоватого сукна с тремя колокольчиками. Средняя лента с 9 раковинами каури, пришитыми по три, и одной шкуркой белки. Две крайние ленты украшены каждая двумя шкурками хорьков. К обручу прикреплен железный крючок, к которому подвешивалась металлическая цепь.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по бурятскому шаманству.

39. Бубен. Буряты. XIX в.



Балаганский уезд, Аларская волость, улус Кукунур Иркутской губернии. **Материал:** дерево, кожа, металл. **Размеры:** 68 × 60,5 × 15,8 см. ИОКМ 7390/13–1. МК-241. **Сохранность:** разрыв вдоль обечайки, 7 разрывов на боковой поверхности. **Поступление:** от П. П. Баторова в 1917. Бубен шамана Степана Бадмаева.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

40. Колотушка для бубна с колокольчиком. Буряты. Вторая половина XIX в.



Иркутская губерния, Балаганский уезд Аларской волости, улус Кукунур. **Материал:** дерево, металл, гвозди, кожа со слабо сохранившимся мехом, частично заменённая красной бархатной тканью. **Размеры:** 5,5 × 37,5 см, колокольчик – 7,7 × 6,3 см, длина лент 25 см.

ИОКМ 7390/2 МК-1078. **Сохранность:** утрачен частично мех, сукно. Металл коррозирован. Ткань загрязнена. **Поступление:** от П. П. Баторова 29.11.1917.

Колотушка (тойбор) от бубна (хэсэ) деревянная, оклеенная и обитая по краю кожи 26-ю круглыми металлическими клёпками, кожей коня с остатками рыжеватой шерсти. Внешняя (бьющая) сторона обита кусочком

красного сукна, а внутренняя сторона колотушки обита пластинкой из белого металла, в которой укреплены 9 металлических колец, на каждом из которых прикреплены по 3 медных кольца. На конце ручки на кожаном ремешке подвешен пучок белых и синих лент из ткани; бронзовый колокольчик с надписью: «Вас. Михаила Макар. Трошина въ с. Пурихъ. Ниж. губ.» – Василий – Михаила Макаровича Трошина сын в селе Пурих Нижегородской губернии. Завод Василий Михаила Макаровича Трошина.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

41. Колотушка для бубна. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материалы:** дерево, кожа с мехом, металл. **Размеры:** колотушка 38 см, ремень 9,8 см. ИОКМ ВП 3817/7. **Сохранность:** дерево старое, мех местами утрачен, металл окислился, подвески к бубну утрачены. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Колотушка деревянная, используемая для ударов в бубен. Ударная часть изогнутой формы, рукоятка с отверстием, в которое вставлен кожаный ремешок. Колотушка покрыта шкурой с коричневым мехом, которая прибита к дереву маленькими металлическими гвоздиками. С тыльной стороны в колотушку вбиты три металлических петли с двумя кольцами каждая.

Источник: ИОКМ. Книга поступлений НВФ № 6 из БН фонда по разделу Этнография народов Сибири.

42. Трость шамана. Буряты. XIX в.



Материал: металл, ткань. **Размеры:** длина трости 90,5 см, длина подвески 18,5 см. ИОКМ 7326/1. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916. **Сохранность:** загрязнение ткани.

Трость металлическая, цельная, в виде длинной палки, один конец отогнут в виде головы лошади, второй конец в виде круглой «пятки». На трости есть четыре кольца: у «головы» кольцо с белыми, синими и тёмно-красными тканевыми лентами, далее кольцо с белыми, оранжевыми, синими лентами, два холбого, две витые подвески, одна из которых заканчивается маленьким стременем, другая листовидным лезвием. Далее кольцо с двумя холбого и одной оранжевой лентой, после – кольцо с холбого с красными лентами. «Голова» имеет вырезанные глаза и рот.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

43. Трость шамана. Буряты (западные). Конец XIX в.



Материал: металл, ткань. **Размеры:** 88,6 см. ИОКМ 7326/1-а. **Сохранность:** загрязнение ткани. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Трость металлическая, цельная, в виде длинной палки, один конец отогнут в виде головы лошади, второй конец в виде круглой «пятки». На трости есть три кольца: у «головы» кольцо с белыми тканевыми лентами, далее кольцо с красными, тёмно-красными, синими, белыми, оранжевыми лентами, два холбого, две витые подвески, одна из которых заканчивается маленьким стременем. «Голова» имеет вырезанные глаза и рот.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

44. Трость шамана. Буряты (западные). Конец XIX в.



Материалы: дерево, металл, ткань. **Размеры:** 104 см, длина холбого 8,5 и 7,7 см. ИОКМ 7326/36, Д-2742. **Сохранность:** утеряно холбого, синяя тряпочка. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Трость деревянная, цельная, в виде длинной палки, 2/3 длины которой имеет 8 граней, второй конец гладкий. Один конец трости вырезан в виде конского копыта. На трости вбит железный пробой с двумя железными холбого, 4-мя белыми ленточками.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

Примечание: также три конные трости деревянные от П. П. Баторова в 1917 (ИОКМ 7390/6–4. Д. 2798; ИОКМ 7390/6–2. Д-2799; ИОКМ 7390/1). Трости принадлежали аларскому шаману Степану Бадмаеву.

45. Кнут шамана. Буряты. Начало XX в.



Балаганский уезд, Бильчирская волость Иркутской губернии.

Материал: дерево, кожа, ткань. **Размеры:** длина рукояти 31,3 см; длина жгута 38 см. ИОКМ 7326/26. Д-3591. **Сохранность:** один конец рукояти расколот и скреплён проволокой, загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Кнут состоит из деревянной рукоятки, на одном конце которой в отверстии привязан кожаный ремешок с ниточками из ткани белого и синего цветов, а на втором конце привязан кожаный жгут, сплетённый вдвое из кожаного ремешка; металлическая проволока, скрепляющая конец рукояти, ленточки из ткани красного, белого, синего, серого цветов.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

46. Стрела. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево, металл, ткань, перо. **Размеры:** 95 × 3,5 см. ИОКМ 7326/1-а. Д. 2738. **Сохранность:** наконечник погнут, дырки на тряпках, оперение во многих местах стёрто, погнуто. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Бурятская стрела, древко деревянное, на одном конце свистулька из кости с двумя щелевидными отверстиями. Наконечник железный, имеет ромбовидную форму, края слегка погнуты, наконечник имеет фигурное основание. На другом конце четырёхрядное оперение, на верхней части находятся две выемки для тетивы, к верхней части подвязаны три тряпочки: две серого (40 и 47 см) и одна зеленоватого (71 см) цвета. К тряпочкам привязана медная пуговица.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

47. Жгут (зэлэ) с привесками. Буряты. XIX в.



Балаганский уезд Аларской волости, улус Кукунур, Иркутская губерния. **Материал:** дерево, конский волос. **Размеры:** 1) 14 см; 2) 13,5 см; 3) 12,6 см; 4) 13,3 см. ИОКМ 7390/12 Д-2746. **Сохранность:** отвязаны деревянные предметы, утрачен колышек. **Поступление:** от П. П. Баторова в 1917. (личные вещи шамана Степана Бадмаева).

Священный шаманский жгут (бур. зэлэ), сплетённый из конского волоса серо-коричнево-чёрного цветов.

К жгуту подвешена ритуальная ложка – халбага с пятью углублениями. Ложка употребляется для брызганья молоком или тарасуном на все четыре стороны света, при этом произносится молитва. Две колотушки шестигранные божества дверей – Үүдэнэй бурхан, как и меч, служат для отгона злых духов. Обычно шестигранная или восьмигранная колотушка подвешивается на колоду входной двери, служит стражем от проникновения в жилище злых духов. Жгуты с привесками помещали в юрте, где имеются новорожденные дети. В таких семьях шаман был частым гостем, старался защитить ребенка, чтобы духи не нанесли ему вреда.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по бурятскому шаманству

48. Халбага и Үүдэнэй бурхан. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево. **Размеры:** длина колотушки 17,6 см; длина ложки 16,2 см. ИОКМ 7326/32. Д-2129. **Сохранность:** утерян волосяной жгут, железное кольцо. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Деревянная ложка – халбага с длинной ручкой с овальным расширением на конце, с девятью углублениями. Применяется для брызганья молоком духам после утренней дойки коровы. Үүдэнэй бурхан с деревянной

плоской ручкой и утолщением в виде колотушки. Предмет применяется для отпугивания злых духов, вешается на колоду с внутренней стороны юрты.

Источник: ИОКМ. Коллекционные описи № 7 по шаманству бурят.

49. Коробка для онгона с крышкой. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево, шнур. **Размеры:** 26,7 × 8,8 × 5,8 см; крышка 23,4 × 7,5 см; колышек 52 см. ИОКМ 7326/50-н, 1–2, Д-2756. **Сохранность:** загрязнение. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Коробка с выдвижной крышкой, деревянный, прямоугольной формы, с ручками. К ручке ящика на кожаном ремешке прикреплён деревянный колышек.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

50. Коробка для онгона. Буряты. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево. **Размеры:** 24 × 12,2 × 4,6 см; крышка 16 × 11,9 см. ИОКМ 7326/59. Д.–2722. **Сохранность:** не сохранились чай, сахар, корни растений. **Поступление:** от Бурятского общества в Иркутске 1916.

Коробка для онгона с крышкой, деревянный, прямоугольной формы. К ручке ящика привязан перекрученный лоскуток коричневой ткани. Крышка имеет слегка выступающую ручку.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

51. Коробка для онгона. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево, ткань, металл. **Размеры:** 38,6 × 6 × 5,4 см; крышка 37,8 × 5,2 см; длина лент 44, 52, 29 см. ИОКМ 7326/55 (56). Д-2722. **Сохранность:** утрачены монета 1880 года, сахар, чай, веточка хвои. Ткань порвана, металл корродирован, предмет загрязнен. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Коробка с выдвижной крышкой, деревянный, прямоугольной формы, с ручками. К ручке коробки прикреплены с помощью кручёной тёмно-коричневого цвета верёвочки три ленты разной ширины: «парчовая» с красными из шерстяных ниток цветами, две оранжевого цвета.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

52. Крышка от коробки. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево, металл, кожа. **Размеры:** крышка 20,3 × 9 см; кожа 20,3 см; нож 23,5 см. ИОКМ 7326/58-д. Д- 2138. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

На верёвочке коричневого цвета подвешены 7 ленточек коричневого и чёрного цвета, железный нож с зазубринами на полотне и деревянной ручкой, деревянная палочка с чуть заострённым кольцом для какого-то лезвия.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

53. Коробка для онгона. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево. ИОКМ 7326/71. **Размеры:** 20,5 × 8,8 × 5,4 см. ИОКМ 7326/42 (110/5). Д-2727. **Сохранность:** крышка утрачена. **Поступление:** от Бурятского общества в Иркутске в 1916.

Коробка для хранения онгона, без крышки, прямоугольной формы, с полукруглой ручкой. Произведено методом долбления из цельного куска берёзы.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

ПРЕДМЕТЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ АЛАРСКИХ БУРЯТ. ЭТНОГРАФИЯ

54. Жбан. Буряты. Конец XIX в.



Балаганский уезд Аларской волости Иркутской губернии. **Материал:** дерево, краска. **Размеры:** высота 25,5 см, диаметр 21,4 см. **Сохранность:** частично утрачена краска, слабо держатся обручи. ИОКМ 11063. Д-2617. **Поступление:** от П. П. Баторова в 1925.

Жбан (домбо) – сосуд для тарасуна. Мастер Жамба Убугунов. Сосуд деревянный состоит из восьми дощечек, составляющих корпус сосуда, обтянутых восемью деревянными обручами. Одна боковая дощечка имеет носик, вырезанный из сучка; ко второй дощечке, у которой вырезано углубление, вставлена резная

ручка, прикреплённая обручами, к верхнему концу на деревянной шпонке крепится круглая, с внешней стороны с небольшим подъёмом, крышка. Внешняя поверхность сосуда неровно покрашена в тёмный цвет масляной краской (в описи значится зелёный цвет). На дне имеется две буквы «О. Ж.», вырезанные ножом, и надпись чернилами: «Пожертвовано П. П. Баторовым».

55. Жбан. Буряты. Конец XIX в.



Балаганский уезд Аларской волости Иркутской губернии. **Материал:** дерево. **Размеры:** 14,5 х 5,7 х 8 см. ИОКМ 744/5. Д-2186. **Сохранность:** корпус около носика в шве расклеился. **Поступление:** от М. Н. Хангалова в 1887.

Жбан (домбо) – сосуд для тарасуна, деревянный, корпус состоит из двух половинок, в швы между которыми вставлена декоративная резная ручка, в верхней части которой с помощью деревянной

шпонки прикреплена куполообразная крышка и носик. Дно круглое, вставное. На корпус надето семь обручей из светло-коричневого, без коры, тальника (три внизу, четыре вверху). Источник: ИОКМ коллекционная опись № 3 по бурятам и монголам.

56. Трубка курительная. Буряты. XX в.



Балаганский уезд, Бильчирская волость Иркутской губернии. **Материалы:** дерево, серебро. **Размеры:** 9 х 47 см. ИОКМ 7326/6. Д-2149. **Сохранность:** накладка на раструбе не закреплена к основанию. Шарнирное соединение утрачено. Роль шарнира выполняет проволока. Очаги коррозии. Общее загрязнение.

Поступление: от Иркутского бурятского общества в 1916.

Изделие имеет классическую форму и состоит из деревянной основы с двумя серебряными накладками. Крышка откидывается, на ней выгравирована монограмма «ФИП». Накладка с кольцом служит мундштуком. **Источник:** ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

57. Флейта. Буряты. XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево. **Размеры:** 57 х 3,9 х 3 см. ИОКМ 7326/7. Д-1636.

Сохранность: утрачена краска жёлтого цвета. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Флейта деревянная, с квадратным отверстием и тремя круглыми дырочками-регистрами, одним узким и одним широким отверстием на концах.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

58. Хур. Музыкальный инструмент. Буряты. XX в.



Балаганский уезд, Иркутская губерния. **Материалы:** дерево, волос конский. **Размер:** 14 х 27 см, ширина мах 7,2 см. высота столба 24,5 см. ИОКМ

744/1. Д. 2188. **Сохранность:** утеряны струны-волосы, у инструмента отсутствуют корпус, дека. **Поступление:** от М. Н. Хангалова в 1887.

Хур – это деревянный инструмент, состоящий из рукояти с двумя колками и двумя отверстиями в головке. Через эти отверстия продет пучок серых конских волос. Также в инструменте есть часть корпуса, которая выглядит как половина чашки. По краям этой части видны следы клея, а также небольшой кусочек от пузыря.

Источник: ИОКМ коллекционная опись № 3 по бурятам и монголам.

Хур. Состоит из деревянного бруска с приделанной к нему деревянной ложкой обтянутой бычьей кожей. Длина бруска 45 см. от Хангалова.

59. Кожемялка ручная. Буряты. Конец XIX-начало XX вв.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево. **Размеры:** 53 × 14,6 × 12 см. ИОКМ 7326/22. Д-2736. **Сохранность:** «язык» утерян. Древесина имеет глубокие продольные трещины. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Кожемялка из цельного куска древесины (берёзы) и представляет собой прямоугольное корыто без торцевых стенок. По верхнему краю двух стенок сделаны зарубки (шесть и семь). На одном конце дно кожемялки немного углублено, а стенки по краю имеют два отверстия для «языка». Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

60. Детали конской сбруи. Буряты. Конец XIX-начало XX вв.



Иркутская губерния. **Материалы:** кожа, металл, сукно. **Размеры:** 38 × 5,3 × 5,8 см. ИОКМ 7326/23–24. МК-624. **Сохранность:** у одного ремня отсутствует пряжка, у второго язычок, у трёх утеряно сукно. Сукно имеет порывы, металл коррозирован. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

К ремню с помощью медных заклёпок прикреплены три металлические пластины разного размера. На одном конце ремня – пряжка, на втором – ленты чёрного сукна.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

61. Украшение – подвеска от свадебного костюма. Буряты. XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** кожа, металл. **Размеры:** 16 × 10 см. ИОКМ 7326/38. МК-621. **Сохранность:** металл коррозирован. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

В состав подвески входит элемент, напоминающий по форме музыкальный инструмент «балалайку», изготовленный из кожи. На нём закреплена металлическая пластина, покрытая белым металлом. На поверхности пластины нанесён узор, состоящий из двух чёрных углов и волнистой линии внизу. Для крепления используются металлические заклёпки.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

62. Пояс. Буряты. Середина XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** кожа, металл. **Размеры:** 49,3 × 4,4 × 6 см. ИОКМ 7326/41. МК 627. **Сохранность:** утрачен один шарнир, металл окислился, частично утрачен орнамент. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Пояс состоит из двух узких ремешков, которые сужаются к концам. На одном из них расположена металлическая пряжка, а на другом – петля. Металлический кружок соединён с ремешками кожаным шарниром, который, в свою очередь, оклеен берестой с обратной стороны. Также в комплект входят два коротких кожаных ремешка, которые крепятся к кольцам и украшены металлическими пластинами в форме десяти кружочков. Эти пластины имеют пять квадратных, одну трапециевидную и четыре с шестью кружочками. В центре шести пластин расположены круглые медные шпонки. Все пластины прикреплены к ремешкам медными шпонками. На ремне также присутствует чёрный геометрический орнамент в виде зигзага.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

63. Украшение старинного седла. XIX в.



Иркутская губерния. **Материал:** кожа, металл, конский волос. **Размеры:** ремень 66 × 3,5 см, диаметр пластины 11,5 см, волос 18 см. ИОКМ 7326/42. МК 625. **Сохранность:** утрачены две круглые пластины, металл коррозирован. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

В комплект входят два кожаных ремешка, на одном из которых расположена пряжка. Ремешки украшены металлическими элементами: круглыми (по два на каждом) и прямоугольными (по пять на каждом). Элементы выполнены в виде геометрического орнамента с чернением. К металлическому кругу, украшенному орнаментом, крепится кожаная полоска с металлической пластиной, имеющей заострённый конец. К пластине прикреплен плетёный конский коричневый волос.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

64. Ручка от косы горбуши. Буряты. Начало XX в.



Иркутская губерния. **Материал:** дерево. **Размеры:** 49,5 см. ИОКМ 7326/43. Д-2735. **Сохранность:** лезвие утрачено. **Поступление:** от Иркутского бурятского общества в 1916.

Ручка от косы деревянная, изогнутой формы, с выемкой для крепления лезвия и короткой кожаной петлёй, прибитой гвоздём к концу ручки.

Источник: ИОКМ. Коллекционная опись № 7 по бурятскому шаманству.

65. Модель снаряда для выделки кожи. Буряты. 1887



Балаганский уезд Иркутской губернии. **Материал:** дерево. **Размеры:** 27 × 14 см. ИОКМ 744/2. **Сохранность:** утрачены части соединительных элементов. **Поступление:** от М. Н. Хангалова в 1887.

Эрюулгэ (кожемялка) — конструкция инструмента для обработки кожи включает в себя две горизонтальные доски с фигурным профилем. В центре каждой доски расположено по восемь отверстий, а по краям — по четыре. В центральной части одной из досок находится цилиндрическая полка с продольным отверстием. Край полки имеет форму многоугольника.

Источник: ИОКМ коллекционная опись № 3 по бурятам и монголам.

66. Модель детской люльки. Буряты. 1887



Балаганский уезд Иркутской губернии. **Материал:** дерево, кожа, металл. **Размеры:** 20,2 × 16,7 × 9 см. ИОКМ 744/13. Д-2191. **Сохранность:** полная. **Поступление:** от М. Н. Хангалова в 1887.

Конструкция детской люльки выполнена из дерева и состоит из четырёх боковых элементов, которые соединяются между собой с помощью деревянных шпонок и пазов. Дно люльки также сделано из дерева и крепится на две деревянные палочки. На дне расположена деревянная лопаточка (урильник) с выдолбленным дном и трубочкой для стока жидкости. К двум боковым сторонам люльки прикреплены две деревянные палочки, которые удерживаются на месте с помощью кожаных ремешков. В изголовье люльки находится кожаная петля. Доска в изголовье имеет высокую резную часть в верхней части и овальное дно, что позволяет качать люльку. В ногах люльки расположена кожаная петля с медным кольцом.

Источник: ИОКМ коллекционная опись № 3 по бурятам и монголам.

ШАМАНСКИЕ РЕЛИКВИИ АЛАРСКИХ БУРЯТ ИЗ СОБРАНИЯ ИРКУТСКОГО ОБЛАСТНОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ ИМ. Н. Н. МУРАВЬЕВА-АМУРСКОГО

Автор статей и каталога А. И. Шинковой
искусствовед, кандидат исторических наук

Редактор И. И. Хаптаева

Библиографический редактор Т. С. Пакеева

Корректор О. И. Афиногенова

Фотографии: А. В. Головщикова, А. В. Марченко

Подписано в печать 27.10.2025. Формат 64 × 90, 1/8

Бумага мелованная. Гарнитура Calibri

Печать офсетная. Усл. п. л. 25,07.

Тираж 170 экз. Заказ 2148

Отпечатано в типографии ООО «Принт Лайн»

664043 Иркутск, ул. Сергеева, 5/5

Тел.: (3952) 48-66-00, +7 (952) 623-55-86

E-mail: 486600@mail.ru