

The article gives data on mass interrogation of Nganasan living on Peninsula Taymir which took place in 1993–1994. It was revealed great changing in professional work (the loss of traditional reindeer-breeding habits), in way of settling – in permanent settlements with ethnic mixed population, in marriage liaison (breach of endogamia, high percent of mixed marriages including with Europeans). As the result it was lost of traditional culture habit and reduced the level of knowing of the native language. In future Nganasans are going to transform into some Nganasan-Dolgan-Russian groups with Russian as native language.

© 1999 г., ЭО, № 1

С. Г. Жамбалова

### НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ ОЛЬХОНСКИХ БУРЯТ

Обращение к этнографии ольхонских бурят обусловлено малой их изученностью и ригидными для исследователя характерными чертами данной этнической группы, выявленными во время полевых работ автора в регионе в 1979, 1983 и 1993 гг. Настоящая статья опирается на экспедиционные материалы, в сборе которых большую помощь мне оказал уроженец с. Халгай Ольхонского р-на Иркутской обл. И.Б. Иршутов (1930 г.р., из рода сэгэн). Он помог осуществить картографирование акральных объектов (*бариса, обо, сэргэ*) на о-ве Ольхон, а также дополнил сведения по погребальному обряду, записанном в основном от А.А. Борсоевой (1932 г.р., рода алзут, с. Харанцы).

Географическое положение территории расселения ольхонских бурят позволяет рассматривать эту группу народа как относительно изолированный субэтнос. Многие черты традиционной культуры бурят XIX – начала XX в. здесь – реалии современной жизни. Очевидно, это обусловлено живучестью таких элементов духовной культуры, как бариса и обо, а также консервативностью погребального обряда. Безусловно, этому способствует в значительной степени и то, что в данном регионе, как нигде в другом, носителями традиционных знаний являются люди довольно молодого возраста. У ольхонских бурят происходит осознанное вовлечение новых поколений в гниющую культурную среду в целях сохранения традиций в век стремительных реобразований. Нет сомнения, что при межпоколенной передаче традиции прерываются определенные изменения. Но единство материала, полученного на Ольхоне от людей разного возраста, достаточно примечательно. Приведенные в статье олевые материалы показывают состояние традиционной культуры бурят на пороге XI в., а также – локальные культурные особенности в сакральной сфере у ольхонских бурят.

Этническая территория ольхонских бурят располагается на западном побережье оз. Байкал и о-ва Ольхон. В царской России это было Ольхонское ведомство (впоследствии Еланцинское и Кутульское ведомства) Верхоленского округа Иркутской губ. В советское время (до 1937 г.) эта территория относилась к Эхирит-Булагатскому р-ну урян-Монгольской АССР. По современному административно-территориальному делению Ольхонский р-он с 1937 г. является частью Иркутской обл. и не входит в состав Бурят-Ордынского бурятского автономного округа, хотя и примыкает к нему. Апогеты воссоединения бурят в единую республику полагают, что такое размежевание имеет политическую подоплеку – при подобном административном делении буряты останутся общности этнической территории<sup>1</sup>.

Горы, лес, степи, водная гладь Байкала и рек составляют ландшафты жизненного

пространства ольхонских бурят. Природный территориальный комплекс в достаточной степени освоен ими как в производственном, так и в ритуальном отношениях. Веками складывалась гармония сосуществования человека и природы. Суровый, в основном степной край со своеобразным климатом сформирован Байкалом (небольшое количество осадков, сравнительно низкая среднегодовая температура, сильные ветры) и был заселен человеком еще в древности. В XVII в. русские первопроходцы застали здесь бурят, главным занятием которых являлось скотоводство.

По свидетельству П.Е. Кулакова, посвятившего ольхонским бурятам книгу, изданную в конце XIX в., именно в изолированном Ольхонском ведомстве сохранились «первобытные формы жизни и верований». Отмечая, что ольхонские буряты особенно подвержены шаманству, он писал: «Следы и внешние признаки шаманства встречаются по всему ведомству: всюду можно видеть зухэли и избы, заполненные онгонами разных видов; по дорогам расставлены березки с протянутыми на нитках шелковыми и другими лоскутками; всюду встречаются загородки около тех мест, где были убиты молнией люди или животные»<sup>2</sup>.

Достопримечательностями этнической территории ольхонских бурят конца XX в., а именно о-ва Ольхон, являются установленные вдоль дороги коновязи (сэргэ) и кучки камней (обо), маркирующие сакральные места бариса (*барисан*, *барьеса*, от «бариха» – преподносить, дарить). Этот один из самых ярких из сохранившихся элементов духовной культуры бурят можно наблюдать повсюду и в других районах их расселения. Бариса имеются на каждой крупной автомагистрали, чаще на возвышенных местах. Обычно они узнаются по деревьям, сплошь увешанным лентами (*зала*). Проезжающие здесь останавливаются или бросают монеты из окон автомобиля. В последнее время в некоторых священных местах у въезда в населенный пункт останавливают коновязи в связи с организацией какого-либо знаменательного мероприятия (торжества по поводу 1000-летия эпоса «Гэсэр», юбилеи района, международные конференции, фестивали и т.п.). Эти коновязи имеют большую высоту, художественно декорированы и покрыты лаком, т.е. выглядят броско. Несмотря на видимую архаичность коновязей в функциональном плане (тут сооружаются беседки со столами и скамейками для более удобного приношения скромных жертв духам – хозяевам местности), они представляют собой достаточно новаторское явление. Сэргэ, обо, бариса – символы возрождения самосознания бурят на современном этапе, свидетельство творческого развития традиций.

На о-ве Ольхон несколько иная ситуация: традиция сохраняется там в архаичной форме, потому что она, по всей видимости, никогда не ослабевала. Эта же преемственность, правда, наблюдается и у других групп бурят. В 1987 г. Т.М. Михайлов замечал, что немало бариса есть в Курумканском, Баргузинском, Тункинском и Закаменском районах Бурятской АССР, в Ольхонском, Эхирит-Булагатском и других районах Иркутской обл. Наиболее известными и популярными почитаемыми местами являются бариса Капитанка в Джиде, Тамхитай в Тунке, Дархитуй в Еравне, Убиенная в Селенгинске, Барагханская в Курумкане. Исследователь совершенно верно считает, что они «связываются с памятью о предках, ассоциируются с дорогами отцов и дедов»<sup>3</sup>. Бариса располагаются нередко на месте погребения шамана (*боо*), обычно у дороги на перевалах, у подножия горы, у источника, на путях кочевья из летника в зимник и обратно. Сакральное место, как уже отмечалось, маркируется кучкой камней, коновязью, деревом или кустарником, на которые вешают ленточки и волосы из конской гривы. Каждый путник обязан принести здесь какую-либо жертву. Функции хозяев местности, которым преподносится жертва, обширны<sup>4</sup>. Безусловно, в этом проявляется и древнейший сакральный мотив дороги. В пути происходит реальное перемещение из своего пространства в чужое, на что требуется разрешение.

Через весь о-в Ольхон с юга на север тянется дорога, которая соединяет расположенные вдоль нее села (через пролив Ольхонские ворота до местности Узуры и Усук ходит от пристани паром). На всем протяжении дороги можно наблюдать бариса, отмечающие родовые территории и организующие освоенное пространство.

При картографировании этого этноэлемента культуры складывается следующая картина. Сразу при въезде на остров, в отдалении от дороги находится бариса Дайдун боо. Тут стоит одна коновязь с тремя наверхиями. Ближе к дороге расположено Зэрим обо, обозначенное камнями. За улусом Хадай имеется одно сэргэ, это бариса Шэбээтэ. Между деревнями Ялга и Малый Хужир (Маломорец) стоят две коновязи: первая известна как бариса Хонхой унеэн боо, вторая – как бариса Именохоев хубуун. Далее у самой д. Малый Хужир находятся сэргэ, называемые Табгай сагаан боо и Хармуун боо. У пос. Хужир параллельно скале Шаманка расположено обо Ямсаран бабай. Далее по движению дороги в лесу имеется обо Хатин хубуун. Особенно много сакральных мест – за древней Харанцы. Заметим, что недалеко от нее в 1918 г. был воздвигнут дацан, который местные жители называют Горхон дацан. В 30-е годы XX в. он прекратил свое существование. Недалеко от Харанцов стоят два сэргэ, именуемые Харалдай и Хубтын. Далее в местности Баруун Бугээ разместилось обо Гээлин хубуун Сэнгэлюр. Здесь путники обязательно останавливаются и совершают «брызганье» – ритуальное кропление (жертвоприношение) водкой, молоком, чаем. С этой возвышенности хорошо просматриваются как гора Хадайн, где расположено обо Хатин хубуун, так и священная гора Ижимей (на карте гора Жима 1274, мыс Ижимей). Сакральность этого места возрастает оттого, что оно как бы является символической точкой соединения трех самых священных пунктов острова.

На бариса Номхоевых стоят последовательно в ряд три коновязи – Тэхын хубуун ябуун, Номхой и Бужга. Далее по движению дороги в глубь острова встречается бариса Улановых с двумя сэргэ – Боо Ехэ Тэхэ и Бухэ Ехэ Монтя. За Халгай в местности Нюргун (Зуун Хэра?) находится бариса рода сэгэн, точнее ее представителей Ирштутовых, с тремя коновязями – Хатин Хубуун Манхатхан, Армадин хубуун Петр, Убгэни хубуун Иршут. У подножия самой высокой горы о-ва Ижимей (в местности Саса) в лесу находится бариса рода галзут, называемая Сухой пенек, и на самом деле обозначенная сухим пнем. Здесь совершают ритуальное «брызганье» хозяину горы Ижимей, обратясь к самой горе, т.е. на восток. Тут же, ближе к дороге, расположено обо Ижэм боо. Далее по дороге стоят два сэргэ; по легенде, ими отмечена бариса отца с сыном, их называют Сагаан боо и Апхар боо.

Таким образом, на сравнительно небольшом пространстве (около 70 км) находятся, по нашим сведениям, 24 сакральных объекта. В основном они расположены с правой стороны дороги (если двигаться от пристани парома в сторону мыса Хобой), т.е. с ее восточной стороны. Сэргэ в большинстве своем имеют трехступенчатое, а в ряде случаев одноступенчатое наверхие. В целом они однообразны, а обо представляют собой каменные насыпи. Т.М. Михайлов в своей книге опубликовал фотографию бариса на о-ве Ольхон (фото П.П. Хороших 1973 г.). Здесь рядом стоят два сэргэ с тремя наверхиями<sup>5</sup>. Подобные памятники воздвигаются, по объяснениям информаторов, в честь умерших шаманов или известных своими добрыми делами людей, души которых впоследствии охраняют данную территорию. Ольхонские буряты говорят, что сэргэ сооружают сородичи шамана или авторитетного старика после его смерти недалеко от места захоронения на родовой земле, где впоследствии производятся жертвоприношения духам предков. Сэргэ устанавливали также людям, не прошедшим шаманское посвящение, но имеющим право совершать некоторые обряды, в том числе обряд жертвенного кропления вином, молоком и чаем (*тагша бариха хун* – дословно «чашку держаций человек»).

П.Е. Кулаков замечает, что «на Ольхоне есть шаманы из бывших найгуршинов. Эти и посвящения не имели, но получили право делать малые кэрик (жертвоприношение овцы) и ставить столы»<sup>6</sup>. Т.М. Михайлов считает, что «обо нуждались в шаманах, но шаманах особого разряда – не посвященных, не имеющих бубна, костюма и других атрибутов... Они, как правило, состояли из авторитетных, многоопытных стариков и также были посредниками между богами и верующими, знатоками определенного комплекса обрядов, традиций и правил, мифов, призываний и гимнов»<sup>7</sup>.

Суть традиции заключается в поклонении предкам независимо от их принадлежности к «шаманскому корню» (утха), хотя иметь предков-шаманов было престижно, ибо шаман всегда пользовался высоким авторитетом; почитание обуславливалось статусом человека в обществе. Сэргэ как ориентиры и маркеры местности свидетельствуют об устойчивой ассоциации понятия родины с могилами предков. Могилы предков придают сакральность родовому пространству<sup>8</sup>.

Информатор Б.Б. Баяндиев, 1955 г.р., из рода хамнай, «шаманского корня», ныне известный на Ольхоне шаман, сообщил нам, что у родовых бариса обязательно стоят коновязи, обычно три, которые как бы подчеркивают шаманское происхождение рода. Эти места, по словам информаторов, благоприятны для людей, а больные, часто посещающие бариса, могут исцелиться, поскольку бариса находятся под покровительством предков – больших шаманов. С этим объяснением переключается следующее определение: «Бариса – это три врытых в землю столба, которыми обозначалось место, где душа шамана останавливалась во время своих странствий»<sup>9</sup>.

На материковой части Ольхонского р-на, в местности Усть-Анга, на зимнике Орло Орбодоева (1910 г.р., рода хамнай), точнее на его родовом бариса, стоят две коновязи. Орбодоев считает, что коновязи ставят людям с «шаманским корнем», большим шаманам, поэтому рядом может стоять столько сэргэ, сколько нужно. Наш преклонного возраста информатор, человек с «сильными» предками-шаманами по отцовской линии, при встрече говорил: «После моей смерти появятся и третья коновязь». По его словам, место установки сэргэ определяют заранее: бариса в местности Усть-Анга стоит там, где указал дедушка его дедушки. Под руководством Орло Орбодоева 6 июня 1993 г. на бариса обновили сэргэ. Слева от ворот его двора, т.е. на юго-западной стороне, стоит коновязь с другим назначением – она воздвигнута в честь того, что сын привез невесту, в «знак того, что два рода объединились». Сопровождающие невесту родственники завязывают на этом сэргэ ленты и производят «брызганье». На таких сэргэ, со слов информатора, должны быть три профилированные части наверху (*хэришэлэ*). Никто не может нарушить это трехчастное наверхие, олицетворяющее «цветок, который должен расти и размножаться».

Наличие двух разновидностей сэргэ на Ольхоне согласуется с общепурытским материалом, удостоверяющим, что «сэргэ сооружали два раза в жизни человека – в связи со свадьбой и со смертью»<sup>10</sup>. Мужчинам, не имевшим наследников, и женщинам сэргэ не ставили. У якутов есть сэргэ невесты: во время свадьбы она трижды объезжает его и угощает духов, наливая кумыс в сосуды сэргэ<sup>11</sup>. Материалы по бурятской этнографии также показывают, что сэргэ имеют отношение к невесте – их устанавливают в связи со свадьбой сына, т.е. введением в дом невесты. У аларских бурят, по данным К.Д. Басаровой, коновязь стоит у входа в ограду или посреди двора, недалеко от юрты. При строительстве новой юрты, приуроченной к женитьбе сына, непременно ставили сэргэ. Если по разным обстоятельствам не успевали к сроку построить юрту для новобрачных, то коновязь ставили обязательно – она символизировала появление новой юрты, новой семьи. К ней во время обряда сватовства привязывали лошадь, подаренную сватами родителями невесты, а на свадьбе – лошадь главного свата.

Сэргэ делали с трехступенчатым верхом: ромбовидная головка переходила в верхнюю зарубку – первую ступень, предназначенную для коней божеств, покровительствующих домохозяйкам и посещающих их. Вторая ступень – для лошади, подаренной родителям невесты, и лошади главного свата, а третья – для остальных гостей<sup>12</sup>. У монголов важным объектом стойбища была коновязь (*морины уя*), наделенная сакральностью в связи с культом лошади у кочевников. Коновязь устанавливали на юго-западной стороне стойбища (*хотон*), «поверх ветра» (*салхины дээр*). Лошадей к ней привязывали с северо-западной или западной стороны юрты. Если лошадь была привязана с восточной стороны, это означало, что в юрте находится покойник<sup>13</sup>.

В с. Алагуй у дома Т.А. Собхоевой, 1916 г.р., рода шоно, находится мощная коновязь высотой около 3 м, шириной 30 см с трехступенчатым наверхием. Верхнюю

часть наверхия Собоходоева называет *ехэ хубуун* (старший сын), среднюю – *дондо хубуун* (средний сын), нижнюю – *хоер худа* (два свата?). По ее словам, она живет в этом доме 57 лет, и все эти годы здесь стоит эта лиственничная сэргэ в отличной сохранности. Она считает, что коновязь у дома называется «сэргэ», а в степи или в другом отдаленном от жилья месте – «бариса». Когда устанавливают сэргэ, то в ее основание кладут монету, быть может золотую.

По словам М.Н. Бильтрикова, 1923 г.р., рода галзут из с. Кучулга, недалеко от его дома в местности Имгэр было четыре сэргэ, две стояли близко друг от друга, а две других – в отдалении. Одна из них была посвящена шаману Нохой боо и поставлена его сородичами. Далее Бильтриков рассказывал, что если коновязь упадет от ветхости, то ставят новую, а старая так и лежит рядом. Сэргэ делают из лиственницы, вырубаят ее возле дома и на лошадях увозят на место. Для жертвоприношения берут с собой «белую» пищу: молочную водку, сметану (*саламат*), курунгу. Действительно, сэргэ как сакральный атрибут считалась священной и ломать ее или выкапывать «категорически воспрещалось»<sup>14</sup>.

По сообщению ольхонского шамана В.В. Хагдаева, 1959 г.р., рода «буян солтой хагдай шул», племени булагат, возле с. Тонто в местности Ымыкса бууса была родовая сэргэ. Хагдаев считает, что может стоять одна сэргэ или две. У парных сэргэ одна коновязь называется *ехэ сэргэ* (она имеет трехступенчатое навершие), а другая, с профилированной головкой, – *тушуур сэргэ*. Их соединяет натянутая веревка. По мнению информатора, верхняя шейка трехступенчатого навершия посвящена коням небесных духов (дээдэ замбин *тэнгэришуулда* – божествам-тэнгриям верхнего мира); средняя – людям среднего мира (*тээли замбин хундудта*), а нижняя – писарям нижнего мира Эрлэн-хана (*додо замбин Эрлэн-ханай бэшиэшэгудта*). Таким образом, здесь явно прослеживается идея мирового дерева, воплощающего универсальную концепцию мира. Различимы основные зоны Вселенной – верхняя (небесное царство), средняя (земля), нижняя (подземное царство), которые символически представлены в навершии сэргэ. Далее шаман сказал, что на бариса ставят сэргэ с тремя «шейками» на навершии (*хэршэлэ*), такую коновязь можно назвать трехголовой сэргэ (*3 толгой сэргэ*); для свадьбы же ставят коновязь с одним навершием, потому что она предназначена только для людей. Каждая сэргэ имеет свое название, делают ее из лиственницы или березы, в основание кладут монеты и зерна с пожеланиями «Мунгэн адли мункэ, ородһон адли олон болжа бэха» («Будьте вечными, как серебро, и размножайтесь, как зерно»). Устанавливает коновязь на бариса шаман в присутствии членов рода.

Систематизация имеющихся в этнографической литературе материалов показала, что у бурят XVIII – начала XX в. существовали различные формы погребения, в том числе наземное, трупосожжение, воздушное (на специальных помостах – *аранга*), в земле. Однако в конце XIX в. под влиянием русской культуры стало преобладать захоронение в земле<sup>15</sup>. Разные способы погребения имели свои особые названия, – так, воздушное захоронение на *аранга* называется *ундэрлэхэ* – поднять, возвысить, а трупосожжение – *хунгэлхэ* – облегчить (имеется в виду вознесение души на небо вместе с дымом). Разнообразие способов захоронения соответствовали различные бурятские слова в значении «хоронить»: *худоолулхэ* – сопроводить, отправить, *хадагалха* – спрятать (от людей), *хээрэ абашаха* – увезти в поле, в лес<sup>16</sup>. Наступление смерти также обозначалось различными терминами<sup>17</sup>.

На архаичность похоронных обрядов ольхонских бурят в сравнении с другими этническими группами народа в конце XIX в. указывал П.Е. Кулаков: «У них еще до сих пор трупы не хоронят на кладбищах, как это делают аларские буряты, не бросают или кладут на деревья в лесу, как это делают иркутские, а сжигают»<sup>18</sup>. М.Н. Хангалов отмечал, что на исходе столетия обычай сжигать покойников у бурят «уже почти совсем вывелся»<sup>19</sup>. Тем более интересным представляется обряд трупосожжения, практикуемый ольхонскими бурятами в настоящее время. Собранные нами сведения

во всех главных положениях совпадают с описаниями похоронного обряда, сделанными М.Н. Хангаловым<sup>20</sup>, что подчеркивает архаичность обряда и сохранность его во времени.

У современных бурят, проживающих на острове Ольхон, существует несколько способов захоронения в зависимости от возраста усопшего. Молодых людей до 40–50 лет хоронят в земле, это – современная форма погребения. Новорожденных оставляют на земле. Людей старше 50 лет подвергают обряду трупосожжения. Две последние формы погребения, без сомнения, архаичны и восходят корнями к далекому прошлому бурят.

Современный обряд трупосожжения (*сэлмэдэг, сэлмэг, хэхэ*) является, по словам информаторов, наиболее предпочтительным для пожилых жителей острова, потому что захороненный в земле человек страдает от тяжести земли и отсутствия солнца и света. А при обряде сэлмэдэг душа покойника вместе с дымом летит, подобно ветру или птице, «навстречу тысяче лет» (*мянган наһанда*). Считается, что обряд сэлмэдэг предоставляет душе тысячу лет жизни (*сэлмэдэг мянган наһатай*). По всей вероятности, слово сэлмэдэг образовано от слова *сэлмэг* – ясный, чистый, и является однокоренным со словом *сэлмэхэ* – очищать.

Это нежелание быть захороненным в земле и явное предпочтение, оказываемое обряду трупосожжения, находит такое же объяснение в материалах М.Н. Хангалова, который писал, что буряты рассматривали захоронение в земле как «страшное и жестокое наказание, потому что душа умершего вечно должна находиться под землей и не выходить на землю»<sup>21</sup>.

На Ольхоне у каждого рода имеются специальные места для погребения. Так, представители рода харьбят «проводят» умерших в местности Тайбан бууса, рода сэгэнут – в местности Уляабар, рода галзут – в Саса, рода шоно – в Бошхур. Эти своеобразные кладбища располагаются в лесу, на вершинах высоких гор. У бурят считается грехом хоронить покойника на новом месте, ибо он не любит лежать один и в таком случае может взять с собой живых людей. Могилы покойников в стране духов образуют улусы, каждая могила или гроб превращается в дом, в котором живет душа покойного. У кого гроб сделан хорошо, у того дом на том свете хороший – и наоборот<sup>22</sup>.

У ольхонских бурят человек перед своей смертью назначает близкого родственника быть главным распорядителем на его похоронах и изъявляет последнюю волю о собственном погребении. Покойника одевают в лучшую одежду, желательную новую, обычно демисезонную (шапка, шарф, пальто, сапоги, перчатки и т.д.) независимо от времени года, когда человек ушел из жизни. Каждый человек преклонного возраста старается приготовить достойную погребальную одежду заранее, хотя считается, что в той, потусторонней жизни каждый ходит в том, в чем ходил в этой повседневной жизни. Аналогичное представление зафиксировано М.Н. Хангаловым<sup>23</sup>. Одна из наших собеседниц уже почти все приготовила, за исключением шапки и шали, которые заказала приобрести детям. Есть и другое мнение, по которому душа человека на том свете ходит в той одежде, в какой был похоронен, есть ту пищу, какую ему дали с собой и ездит на том самом коне, на котором его похоронили. Эта одежда там никогда не изнашивается, а пища не истощается, поэтому буряты стараются, чтобы душа на тот свет явилась в приличном виде и угостила всех своих родных, соседей, знакомых, которые умерли раньше<sup>24</sup>.

Одетого покойника укладывают на ложе из двух досок, покрытых потником и подушкой. Шесть человек выносят на полотенцах из дома тело на этом ложе и несут до конца улицы (села). Для проведения обряда погребения мужчины едут в лес на кладбище, женщины остаются дома. Часть пути проезжают на машине, а в горы по бездорожью поднимаются пешком. Раньше мертвых увозили на лошади, которую на месте погребения убивали. На кладбище главный распорядитель, обычно старик, выбирал сухие деревья, из которых под его руководством молодые люди строили сруб (*мянган наһанай гэр* – «дом на тысячу лет»). Сруб располагают так, чтобы голова

покойника, обращенная на север, лежала к пеньку срубленного дерева. Для сруба рубят чистое сухое дерево, «чтобы было уютно, как в доме», и хорошо горело; кору стесывают. В ряде случаев это погребальное сооружение может быть названо срубом весьма условно: его могут устроить из двух сухих бревен. «Пол» заменяет настил из молодого сухостоя; сухой хворост раскладывают так, «чтобы было мягко». Пока молодежь занята работой, старики разводят небольшой костер, делятся воспоминаниями о покойнике, достают из его кармана сигареты, выкуривают их, не оставляя ни одной. Спички сжигают все, достают нож покойника, ломают его кончик и кладут обратно в карман. Если привезут с собой водку, то близкие родственники выпивают ее как последнее угощение покойного. Когда стены и «пол» сруба готовы, укладывают покойника в него, настилают "крышу", говорят прощальные слова и обходят вокруг сруба по кругу три раза. Главный распорядитель поджигает погребальное сооружение, и сразу все уходит, не оглядываясь.

На следующий день на место трупосожжения приезжают только близкие родственники мужского пола, иногда друзья и те, кто не был в первый день, всего шесть-семь человек, т.е. людей на второй день бывает меньше. Они смотрят, как прошло сожжение; если тело сгорело полностью – это хорошо для оставшихся живых родственников покойного. Иногда тело сгорает не до конца. В таких случаях собирают останки (*яна бариха*) и сжигают их на костре. То, что остается после сожжения, либо хоронят на этом месте или на современном кладбище, либо так и оставляют на земле. Иногда на месте сожжения ставят погребальные памятники в виде пирамидки, чтобы обозначить ритуальное место.

Возвратившись с кладбища, совершают обряд очищения, проходя между двух костров, и моют руки. Поминки, достаточно скромные, делают в день похорон. Для поминального стола готовят блюда из баранины; овцу забивают после того, как увезут покойника; перегоняют только один котел молочной водки (3 л); готовят молочную, мясную и рыбную пищу.

Информатор А.А. Михайлова, 1906 г.р., род ехэ шоно, улус Анга, внучка известного шамана и предсказателя Барнашки Бухаева, рассказала нам, что на обряд *сэлмэ хэхэ* простых людей раньше увозили на телеге, а шаманов – верхом на оседланной лошади, которую на месте сожжения забивали (*сосижа унгадаг* – дословно «ударом уронить»). Видимо, животное убивали ударом обуха в лоб, что было нехарактерно для простого забоя скота. В XIX в. у хакасов этот способ также применялся только в отношении жертвенных животных и на поминках при забивании ездового коня хойлага<sup>25</sup>. По воспоминанию информатора, лошадь покрывали синим шелком. Такую попону шили невестки, имевшие маленьких детей. Вся одежда усопшего шамана также была из синего шелка, может быть атласа – материала, который весь переливался. Шамана сажали верхом на коня, тело поддерживал сидящий сзади юноша. Каждый из сопровождавших шамана в последний путь брал с собой шелковый платок, который привязывался к веревкам, натянутым вокруг места захоронения.

А.А. Михайлова знает также слово *арангал*, т.е., видимо, захоронение на аранга, которое было известно и на Ольхоне. Этим способом хоронили шаманов. Однако Барнашка Бухаев, по ее словам, умерший в конце 20-х годов XX в., был похоронен по его просьбе в земле на общем кладбище выше с. Еланцов. Он считал, что «чище земли нет ничего». Кроме того, Бухаев предсказывал, что через много лет на его «костях» появится письмо, указывающее дорогу ольхонским бурятам, и что его прочтет молодой мужчина (парень) из его рода. Правда, эти сведения о погребении знаменитого шамана в земле пытались оспаривать другие люди, особенно современные шаманы, но рассказ его внучки заслуживает внимания.

В современном похоронном обряде ольхонских бурят сохраняется и погребение на земле, преимущественно для новорожденных детей. Покойника в коробке ставят на землю, обкладывают камнями, а поверх камней – жердями. Этот обряд называется *дарсалдаг* (*дарсалдаха* – скупиваться, нагромождаться). Некоторые люди считают,

что такой обряд иногда совершается и в отношении умерших женщин. возможно, шаманок. Вероятно, ребенка хоронили недалеко от дома на земле в надежде, что он снова родится у своих родителей<sup>26</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что ольхонские буряты и сегодня знают все традиционные способы погребений, бытовавшие у бурят. В практике наиболее предпочтительным для пожилых людей является обряд трупосожжения. Возможно, это связано, помимо всего прочего, с развитым культом огня.

Сохранение архаичных элементов в ритуальной сфере жизни современных ольхонских бурят в значительной степени обеспечивается устойчивым механизмом межпоколенной передачи традиций. Передача навыков, умений и знаний происходила на протяжении всего существования этноса путем вовлечения подростков в производственную и сакральную деятельность. Так, в конце XIX в. на большую неводную артель в 15 чел. полагалось брать пять подростков, которые получали одинаковые паи со взрослыми, хотя использовались на легких работах<sup>27</sup>. Наблюдается осознанное включение молодого поколения в обрядовую сакральную сферу путем устной передачи традиций, как это было с А.А. Борсоевой, которой отец рассказал о преимуществах обряда сэлмэдэг. Она в свою очередь передала полученные знания сыну – В. Борсоеву, 1958 г.р.

Соприкосновение с традициями происходит также при непосредственном участии молодежи в обрядовом действе. Так, один из наших молодых информаторов 1960 г.р., пожелавший остаться инкогнито, в 1997 г. участвовал в похоронах своего дяди и впервые попал на обряд сэлмэг. Показательным является тот факт, что дядя перед смертью попросил восстановить одну коновязь, пришедшую в ветхое состояние. Это предстояло сделать двум его племянникам – молодым людям одного и того же года рождения. В 1997 г. они провели этот обряд, включая «брызганье». Следует подчеркнуть, что оба племянника уехали с острова, живут в крупных городах и заняты интеллектуальным трудом. Тем не менее семейные традиции заставляют их активно участвовать в обрядах.

Безусловно, современные новшества проникают и в жизнь ольхонских бурят, что влечет за собой дальнейшее изменение традиционной культуры в данной местности. Отрадно то, что сегодня здесь продолжают бытовать некоторые архаичные элементы общепурятской культуры, которые не только не приходят в конфликт с современной реальностью, но вносят в нее особый колорит и духовную наполненность.

В заключение хотелось бы подчеркнуть следующие принципиальные моменты. Во-первых, наша работа посвящена современной этнографии и фиксирует живую «функционирующую действительность». Это подразумевает «определенную ретроспективную глубину, которая простирается на период относительно неизменного функционирования явления, существующего в момент проведения исследования»<sup>28</sup>. Во-вторых, собранные нами полевые материалы свидетельствуют о наличии архаических компонентов в культуре современных ольхонских бурят. Их материальная культура и быт в достаточной степени урбанизированы, и все их сферы в той или иной мере затронуты веяниями научно-технического прогресса, что приводит к сужению этнических функций материальной культуры, но компенсируется постепенным перемещением этих функций в духовную область. В-третьих, обычаи и обряды, которые мы рассмотрели, представляют собой систему ценностей, лежащую в основе миропонимания людей и формирующую общественное сознание. Они сохраняют этническую специфику бурят и обеспечивают сравнительную устойчивость этноса во времени.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> Из доклада В.А. Хамутаева «Единство бурятского народа: восстановление национально-экономического, политического, культурного, информационного пространства бурят» на Международном симпозиуме «Бурят-монголы накануне третьего тысячелетия: опыт кочевой цивилизации, Россия – Восток – Запад в судьбе народа», состоявшемся 24–28 августа 1997 г. в Улан-Удэ.



<sup>2</sup> Кулаков П.Е. Остров Ольхон: Хозяйство и быт бурят Еландинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхоленского округа Иркутской губернии // Зап. Русского геогр. о-ва. Т. 8. Вып. 1. СПб., 1898. С. 26–27.

<sup>3</sup> Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 236–237.

<sup>4</sup> Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 195; Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978. С. 22; Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 75, 76.

<sup>5</sup> Михайлов Т.М. Указ. раб. С. 237.

<sup>6</sup> Кулаков П.Е. Указ. раб. С. 22.

<sup>7</sup> Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по 18 век). Новосибирск, 1980. С. 167.

<sup>8</sup> Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 30.

<sup>9</sup> Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 94.

<sup>10</sup> Галданова Г.Р. Указ. раб. С. 75.

<sup>11</sup> Яковлев В.Ф. Сэргэ (коновязь). Ч. 1. Якутск, 1992. С. 19.

<sup>12</sup> Басаева К.Д. Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 57.

<sup>13</sup> Цэрэнханд Г. Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства... С. 31, 35.

<sup>14</sup> Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. С. 191.

<sup>15</sup> Семейная обрядность народов Сибири. С. 91–96.

<sup>16</sup> Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм... С. 41.

<sup>17</sup> Галданова Г.Р. Указ. раб. С. 54–56.

<sup>18</sup> Кулаков П.Е. Указ. раб. С. 40.

<sup>19</sup> Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта северных бурят // Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 225.

<sup>20</sup> Там же. С. 223–225.

<sup>21</sup> Хангалов М.Н. Различные записи // Отдел письменных памятников Востока Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. Инв. № 128. Тетр. 3. С. 108.

<sup>22</sup> Хангалов М.Н. Шаманские легенды // Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ, 1961. С. 51.

<sup>23</sup> Там же. С. 45.

<sup>24</sup> Там же; его же. Душа // Собр. соч. Т. 2. Улан-Удэ, 1959. С. 195.

<sup>25</sup> Бутанаев В.Я. Традиционная пища хакасов // Из истории хозяйства... С. 150.

<sup>26</sup> Галданова Г.Р. Указ. раб. С. 63.

<sup>27</sup> Кулаков П.Е. Указ. раб. С. 122.

<sup>28</sup> Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981. С. 356.

## S. G. J a m b a l o v a. New Materials on Olkhon Buryat Ethnography

The author of the article stresses that her research of Olkhon Buryat culture is conditioned by its insufficiently known exploration. On the basis of field material the author gives the description of traditions, beliefs and funeral rituals of this Buryat group.

© 1999 г., ЭО, № 1

**И. А. Р а з у м о в а**

### **ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННЫХ ГРУПП**

Этнографии и фольклористике хорошо знакомо и привычно понятие «семейный фольклор». О «семейном фольклоре» принято говорить в связи с процессом передачи и сохранения в семье или группе родственников классического фольклора: былин, сказок, песен и т.п. В этом случае акцент делается на поколенной преемственности, и