

Б.Ц. Гомбоев

ПОЧИТАНИЕ ДУХОВ ГОР У ОКИНСКИХ БУРЯТ

Последние десятилетия внесли существенные изменения в религиозную практику бурят. Если судить по сведениям, собранным еще в начале XX в., то на сегодняшний день некоторые формы традиционного шаманизма с развитой обрядностью ушли в прошлое. Тем не менее возможность реконструкции многих черт шаманской деятельности все же сохраняется. У бурят, как и у других народов Сибири, существуют разные категории служителей культа: кузнецы – *дарханы*, местные старики – *айли Үбгэд* и др., каждая из которых имеет свой набор культовых действий. Об одной из таких категорий пойдет речь в этой статье.

В июле 2000 г., находясь на IV слете хонгодоров, проходившем в с. Орлик Окинского р-на Республики Бурятия, я узнал, что недалеко, за соседней горой, в заимке Жахана живет *хадаша-Үбгэн* – старец, почитающий духов гор. Д.С. Дугаров считает хадаша белыми шаманами¹, реликтом былого деления бурятского шаманизма на белое и черное, что оспаривается многими учеными. Сами хадаша никогда не называют себя шаманами (*бөө*), а только хадаша (в переводе *почитающий духов гор*), выделяя себя тем самым из числа шаманов; слово же *Үбгэн* («старец») добавляют сородичи, когда обращаются к ним за помощью. Хадаша занимают промежуточное положение между шаманами и ламами, и сами они объясняют это тем, что являются шаманами по наследству (в роду были сильные шаманы). И обряды они исполняют по-шамански, однако, по их словам, подобно ламам, придерживаются только добрых намерений в отличие от шаманов, которые могут не только помочь, но и навредить людям.

Ученые проблему хадаша видят следующим образом. Культ гор, когда-то существовавший в Центральной Азии и Южной Сибири как самостоятельное явление, со временем вошел наряду с другими ранними формами верований как составная часть в шаманскую практику. Затем эта практика частично была легализована в рамках буддизма². Отсюда противоречивость образа хадаша: с одной стороны, он не шаман, но исполняемые им обряды и произносимые тексты призываний, заклинаний сродни шаманским; с другой стороны, его ни в коем случае нельзя рассматривать как ламу, хотя он и считает себя ближе к нему, чем к шаману. Несмотря на эту противоречивость, интересную преимущественно ученым, хадаша весьма почитаемы в горных районах, и к ним постоянно обращается местное население с просьбами о совершении тех или иных обрядов.

Культ гор существовал у всех монголоязычных народов³. Горы – своеобразные маркеры родовой территории, а их «хозяева» были едва ли не главными персонажами местной мифологии. С горами – опорными столпами исторической памяти, легендарно-мифическим или историческим началом этнической общности – связаны и некоторые наиболее важные события жизни последней, например откочевка в другие места и возвращение на первоначальную этническую территорию. Символизирующие преемственность этнокультурных и религиозных традиций данной общности и ее целостность, горы были привязаны к родовым горам⁴.

Ведущие фольклористы-этнографы начала и середины XX в. М.Н. Хангалов, Ц. Жамцарано, С.П. Балдаев и другие заложили основу изучения мифологии и обрядовой поэзии бурят, однако призывания духов гор как особая разновидность шаманских обрядовых текстов исследователями не рассматривались и предметом специального изучения не являлись.

В настоящей статье сделана попытка анализа такого текста в единстве его функциональной, семантической и структурной сторон с использованием методологии,

предложенной в работе А. ван Геннепа⁵, а также в статьях Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой о ритуальных приглашениях мифологических персонажей⁶ и Е.С. Новик о вербальном компоненте промысловых обрядов⁷.

Анализируемый текст был записан мною в июле 2000 г. от хадаша-убгэна во время совершенного им обряда жертвоприношения, который я заказал ему, с одной стороны, чтобы узнать, как такой обряд совершается в горной Оке, с другой стороны, в «личных» интересах, с целью получить благословение местных духов на предстоящие мне годы учебы.

Обряд начался с обращения к духам-хозяевам местностей (гор, вод, озер и т.д.) и к собственным духам-покровителям хадаша-убгэна.

*33 Хайрхан! 13 Заяшам!
Үндэр ехэ нуудалтан,
Буурал сагаан толгойтон!
Бархан уулын ури,
нохой жэлтэй хүбүүн,
одоо мүнөөдэр таанадаа
хүндэлхэнь.
Мүнөө, нуудал байдальнь,
эрдэм бэлигьнь, харгы замыень
Үнэн соогоо хирүүлжи үгэгты!
Ахурай!*

33 Хозяина! 13 моих Покровителей!
Восседающие на высоком месте,
Седовласые наши старцы!
Один из сыновей Бархан-уула,
рожденный в год собаки,
угощает сегодня Вас!
(жертву подносит Вам).
Прошу Вас рассказать о нем,
об учебе, о предстоящей
дороге!
Кланяюсь Вам!⁸

Здесь представлен основной ряд мифологических персонажей, служащих адресатами приглашения и являющихся «хозяевами» местностей, гор, вод: 33 *Хайрхан* и покровители-помощники шамана – 13 *Заяша* (букв. «творец»). Для начала шаман учтиво обращается к ним, называя их достойными, представляет участника обряда, т.е. меня, и оглашает мою просьбу от своего имени. Далее он по очереди (по старшинству) обращается к «хозяевам» (там, где ниже в тексте стоят знаки вопроса, не удалось установить местонахождение той горы, к «хозяину» которой обращается хадаша).

<i>Улаан залаа ноён – Эльгэн Үндэр Хайрхан</i>	(устье р. Ока)
<i>Ахи захи Хитан – Кирпиис Үндэр Хайрхан</i>	(исток р. Ока)
<i>Эзэн голэй нуудалтан – Морин сагаан Хайрхан</i>	(исток р. Тисси)
<i>Үндэр ехэ нуудалтан – Баруун сагаан Хайрхан</i>	(?)
<i>Ара Үндэр нуудалтан – Жихана Үндэр Хайрхан</i>	(местность Жихана)
<i>Шэнэһэн Үндэр нуудалтан – Рэнцэн хүмэ Хайрхан</i>	(местность Жихана)
<i>Арад зоноо угтааша – Ямбай Хайрхан</i>	(?)
<i>Үндэр шэрээтэн – Урланхай удаган.</i>	(?)
<i>33 Мундаргын Үндэр ехэ нуудалтан – Хаан уула Хайрхан</i>	(местность Сэнсэ)
<i>Жалсан таабай – Үншэн һарьдаг Хайрхан</i>	(?)
<i>Хүхэ хада Хайрхан</i>	(?)
<i>Сагаан уляаһан Хайрхан</i>	(?)
<i>Жамсо таабай – Хүхэ нуур Хайрхан</i>	(?)

Исследователь алтайского шаманизма Г.Б. Сыченко отмечает в своей работе, что у алтайцев горы в качестве элементов топографии и их «хозяева» воспринимаются как нечто единое, поэтому он предлагает говорить не «хозяин горы», а «гора-хозяин»⁹. Материалы, собранные в Бурятии, позволяют утверждать, что у бурят, хотя

и не повсеместно, это правило действует тоже. Возьмем, к примеру, «гору-хозяйина» той местности, где проживает хадаша-үбгэн. Это *Жахана Үндэр Хайрхан*, где «Жахана» – название, «Үндэр» – иерархия (поднебесная), «Хайрхан» – «гора-хозяйин». Самый старший и могущественный среди 13 «хозяев» местностей – *Аха заха Хатан*, место его обитания – *Эхэ нуур Хайрхан* (исток р. Ока, оз. Нозоор):

*Ара байса дамжуур татан,
Хатан болдог нуудалтан,
Гүүн найхан сэдхэлтэн,
гүнзэги ехэ ухиантан,
Хирпиис Үндэр Хайрхан!
Арбан гурбан Зияашадай
Аха заха Хатан!*

Лестницу до края земли протянув,
местопребывание Ваше
в местности Хатан,
обладатель прекрасной души
и необъятного разума, высокочтимый
Хирпиис Хайрхан! Предводитель
тринадцати покровителей-творцов!

Нам удалось установить места пребывания только некоторых «хозяев» местностей. В призывании также упоминаются первые шаманы горной Оки, предшественники проводившего обряд хадаша:

*Балактын гурбан тицргэн
Үндэр Үниэн харьдаг
танайл Үндэр шэрээтэн
Жалсан таабай бэлэйт.
Хүхэ нуур Хайрхан
Жамсо таабайн нуудал!
Арад зондоо хүндэтэй
улайдай Хайрхан бэлэйт!*

Три селения в долине р. Балакта,
Высокая одинокая вершина горы,
достопочтенный Жалсан таабай,
мы вновь обращаемся к Вам!
Ваше местопребывание Жамсо таабай
в окрестностях озера Хүхэ нуур!
Всеми уважаемый и почитаемый
хозяйин местности Вы наш!

и подчеркивается их шаманская сила – *хаба шадал*:

*Ахын ехэ турүүшын
хадаша ябаа бэлэйт
Арад зондойгоо
арюун сэбэрье сахиха,
энхэ элүүрьень хараха,
эб найрамдалыень,
бузар балайень дэгдээхэ,
үгэ хүүрьень дараха,
ажал хүдэлмэришнь урагшалха,
араитнай үргэ ама дараха,
хура бороо оруулаад шадаха,
тогтоогоот шадаха,
хаба шадалтай хадаша ябаа бэлэйт.
Одоо таамнай, Жамсо таабаймни!
Хоёрдох Ахын ехэ хадаша
одоо эмшэ домио хадаша ябаад,
ганса мишн хадаша бэиэ
хотиго, шүбгэ үгыгөөр
үбэиэ зоболон үгы хэхэ,
арад зоноо эмнэхэ, димнохо
хаба шадалтай хадаша ябаад*

Вы были первым из шаманов Оки
почитающих духов гор.
Вы строго следили за тем,
чтобы люди не оскверняли себя,
чтобы были здоровы
и дружбой дорожили всегда,
чтобы плохие поступки и
скверные слова обходили стороной,
в труде и в деле чтобы всем везло;
в вашей силе, чтобы дождь пошел,
в вашей силе, чтоб дождь перестал, –
вот таким сильным Вы были у нас,
великий шаман Жалсан таабай.
Уважаемый Жамсо таабай!
По всей Оке вы второй шаман
по воле гор, умеющий лечить,
вы не только шаман, но и могли
без ножа устранить болезнь.
Вы были сильным шаманом
и лекарем заодно для многочис-
ленного народа своего



Рис. 1. Хадаша-убгэн во время совершения им обряда жертвоприношения. Июль 2000 г. Окинский район Республики Бурятия. Фото автора

Термин «хайрхан» (мн. ч. – *хайрхад*) у разных локальных групп бурят ассоциирует с понятиями *эжин*, *сабдаг*, *ноён*, *хаан*, а в буддизме – с термином *сахюусан*. Все эти слова обозначают разные категории «хозяев» местностей. Например, по сведениям информатора Л.Ш. Мангаева, 1913 г.р., сойота, в Окинском р-не в основном почитается *Жамсаран сахюусан*¹⁰. Жамсаран – имя одного из 10 «хранителей учения» в буддийском пантеоне Центральной Азии. Замена имен шаманских духов именами буддийских богов – один из этапов взаимодействия шаманства и буддизма в данном регионе и выработки нейтральных норм обрядовой практики.

Хайрхан (тув. *хайрхан*, алт. *кайракан*, кирг. *хайдаркан* – почтительное обращение к богам, духам гор) – слово, заменяющее названия почитаемых гор, произнесение которых табуировано. Этот обычай отмечен исследователями по всей Южной Сибири и Центральной Азии. Слово «хайрхан» нигде не обозначает действительного названия горы и переводится прилагательным «миленький, любезный, милостивый»¹¹.

«Хозяева» гор могут иметь разный облик. По словам хадаша-убгэна М.Л. Убашеева, 1937 г. р., из рода *шонорог*, хайрхан приходит ему во сне на коне в полном облачении – в доспехах и с оружием. Перед другими они появляются с белой бородой, на черном или соловом коне¹². Среди «хозяев» местностей есть и представительницы женского пола – это «хозяйки» гор *Хүрэн уула Хайрхан*, *Хүтэл Хайрхан*, *Ямбай Хайрхан* (русские названия гор установить не удалось).

Шаманка Н.А. Степанова, председатель Ассоциации шаманов Бурятии, а с 2000 г. и председатель Ассоциации шаманов Центральной Азии, пишет в своей работе, что местные жители старшего поколения сохраняют в памяти сюжеты различных легенд и преданий, связанных с образами духов-хозяев местностей, гор и рек. Сама же она после того, как провела в Тунке обряд, посвященный божеству Буха-нойону – тотемному предку бурят племени булагат, имела видение быка с золотыми рогами, а после обряда в честь божества тункинских бурят Шаргай-нойона – видение всадника с копьем в руке¹³.

Личные имена божеств и духов, перечисленные в приведенном выше тексте, делятся на две категории: духи-хозяева гор и иных местностей (*хайрхад*) и личные покровители хадаша, в качестве которых выступают 13 помощников-покровителей (*арбан гурбан заяаша*). К сожалению, провести между ними четкую разницу не всегда возможно, поэтому я ограничился только их перечнем. Далее я перехожу к описанию самого обряда (см. рис. 1).

Ритуальные действия хадаша-убгэна начались после того, как я поведал ему о цели своего визита. Через некоторое время он предстал передо мной в бурятском традиционном халате, без островерхой бурятской шапки (ее заменил современного покроя картуз). Затем он принес и поставил в углу свое охотничье ружье, приоткрыл дверцу печки (как раз топили печку), а также входную дверь дома и раздвинул занавески на окнах. Из обрядовой пищи на столе находились водка, хлеб, сметана, чай, сливочное масло. Хадаша освятил водку можжевельником (*арса*), «побрызгал» спиртным сначала на улице, затем в огонь (в печку). Сначала хадаша поставил перед собой пиалу с хлебом, печеньем, кусочком масла, а затем положил на нее веточки можжевельника и все это поджег. Призывая «хозяев», он наполнил водкой стакан до краев и потом подливал ее в пиалу, периодически добавляя туда же ложкой чай с молоком.

В традиционных бурятских ритуалах используются основные, употребляемые в повседневном рационе, национальные блюда, от которых откладываются небольшие порции для божеств и духов. Если, например, заказчик обряда не взял с собой тех или иных продуктов, то хозяин дома берет их из своих запасов. Известно, что в минимальный набор, необходимый для проведения обряда, входят водка (ее используют для брызганья) и деньги (как форма благодарности). Максимальный набор помимо названных продуктов включает молочные и мясные блюда, сладости и др., а также подарки. Обычные средства очищения пространства для проведения обряда – это можжевельник, богородская трава (*ая ганга*), пихтовая кора (*жодоо*). Они универсальны для всей Центральной Азии и Южной Сибири. Используемые хадаша ружье и нож и связанные с ними действия предназначены для защиты от злых духов, чтобы те не создавали помех при проведении обряда.

В начале обряда хадаша открывает ритуальный напиток *сагаан эдэгэнэй дээжэ* и угощает «хозяев» местностей. Обычно шаманы угощают «хозяина» той местности, где они проживают. В данном случае адресатами стали Хаан уула Хайрхан и Жакхана Үндэр Хайрхан. Место проведения обряда – накрытый стол и расставленная обрядовая пища. Рассматривая ритуал приглашения на рождественский ужин мифологических персонажей у славянских народов, Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая отмечают, что обязательным его элементом является пространственное перемещение исполнителя ритуала и других участников ужина или предметов (прежде всего пищи, затем посуды и прочей утвари). Во всех случаях данное перемещение осуществляется в направлении из дома и от стола вовне – к окну, печи, двери, порогу, на двор, к воротам и т.д. и связано это с преодолением границы между внутренним пространством дома и внешним миром¹⁴.

Аналогию сказанному выше я вижу в описываемом мною обряде. Шаман выходит из дома и при этом надевает картуз. «Побрызгав» духам-хозяевам местности, он возвращается в дом и угощает «хозяина» огня. Вернувшись к столу и не снимая головного убора, шаман начинает призывать «хозяев» местностей. Как только от призываемых духов начинает поступать «ответная информация» (они дают понять, что услышали призыв и готовы явиться на помощь), хадаша снимает головной убор и продолжает призывания. Тут мы можем определить четыре точки пространства, где совершается обрядовое действие: стол (место проведения обряда), дом (место проживания семьи, местонахождение участников обряда), двор (место нахождения дома – большого или маленького, хозяйственных построек, заимки), местность (заимка, роща, водный источник – ключ, луг). Таким образом, четыре части ритуального пространства оказываются связанными определенным образом и представляют в совокупности подобие замкнутой системы.

Вместе с тем некоторые предметы заслуживают особого внимания и имеют собственные медиативные функции: наличие обрядового напитка *сагаан эдгэнэй дээжэ* (обычно служители культа применяют этот синоним, имея в виду традиционный напиток *тогооной архи* – молочную водку домашней перегонки, хотя в обрядах они повсеместно используют водку промышленного производства) на столе подтверждает семантическую связь с «хозяевами» местностей, угощение огня – связь с небесными божествами. А дверца печки, оконные занавески, дверь в доме, калитка во дворе служат «пороговым» символом (расширение пространства, выход за пределы дома) в совершаемом хадаша-үбгэном обряде жертвоприношения.

Заслуживает внимания еще один важный момент – утверждения о невозможности проникновения в данный регион других практикующих шаманов, моментально утрачивающих шаманскую силу после вступления на окинскую землю. Так, никакие приезжие шаманы, по словам хадаша-үбгэна, не могут проникнуть в пределы района: они доезжают до местности Тэмээлиг (граница Окинського и Тункинского районов) и, поклонившись (*һан таблад*), уезжают обратно. Такая же ситуация отмечена на западных границах, отделяющих Окинський р-н Республики Бурятия от Тоджинского р-на Республики Тыва в местности Жеган и Тамгата. Говорят, что раньше тувинские шаманы периодически навдывались в окинские земли и пытались совершать здесь свои обряды, однако это приносило людям одни только страдания. Теперь, после того как окинские хадаша-үбгэны возобновили проведение обрядов жертвоприношения, тувинским шаманам нет необходимости появляться здесь¹⁵.

Способы произнесения обрядовых словесных формул от обычной речи отличаются особой интонацией; окончания слов (особенно самого обращения) специально растягиваются, саму формулу «режут», «кричат» или, наоборот, шепчут либо произносят про себя, поют, хохочут и т.д.¹⁶ Некоторые слова из текста-обращения хадаша-үбгэн растягивал и произносил нараспев, например :

Хама-аг зондо-о хун-дэ-тэй
Ха-ан уула-а Хайрхан!

Все-ми почита-е-мый
«хозя-ин» горы Ха-ан уу-ла!

Время от времени от «сухих» слов призвания он переходил к восклицаниям:

Одоол хаба шадалтай хадашад!
Аржуун дайдын сэбэр харгы заягты!
һарюу хуурынь таһа сахигты,
бузар байлень дэгдээгты!

Мои великие учителя!
Прямую дорогу
освященной земли пожелайте,
если осквернен, очистите!

Как известно, в Бурятии к служителям культа обращаются обычно в предпраздничные дни, а именно перед наступлением Нового года (по лунному календарю) или во время *Сагаалгана* (праздника Белого Месяца), и в дни, благоприятные для получения предсказаний (*тэгшэ гараг*). Иной раз шаман сам назначает день, особенно если заказчику обряда срочно требуется «деловой совет» духов или же он собирается кочевать, отправиться в дальнюю поездку и т.д. Сегодня и в Монголии, и в Бурятии многие издательства выпускают красочные календари, где указаны дни праздничных богослужений и благоприятных дней в году для стрижки волос, выезда в дорогу и т.д. Нами было неоднократно зафиксировано, что шаманы, а также кузнецы пользовались подобным календарем, определяя дни обрядов. Тем не менее, если сородичи приходят в иные дни, шаманы им, как правило, не отказывают.

Личные имена божеств и духов, перечисленные в приведенном выше тексте, делятся на две категории: духи-хозяева гор и иных местностей (*хайрхад*) и личные покровители хадаша, в качестве которых выступают 13 помощников-покровителей (*арбан гурбан заяаша*). К сожалению, провести между ними четкую разницу не всегда возможно, поэтому я ограничился только их перечнем. Далее я перехожу к описанию самого обряда (см. рис. 1).

Ритуальные действия хадаша-убгэна начались после того, как я поведал ему о цели своего визита. Через некоторое время он предстал передо мной в бурятском традиционном халате, без островерхой бурятской шапки (ее заменил современного покроя картуз). Затем он принес и поставил в углу свое охотничье ружье, приоткрыл дверцу печки (как раз топили печку), а также входную дверь дома и раздвинул занавески на окнах. Из обрядовой пищи на столе находились водка, хлеб, сметана, чай, сливочное масло. Хадаша освятил водку можжевельником (*арса*), «побрызгал» спиртным сначала на улице, затем в огонь (в печку). Сначала хадаша поставил перед собой пиалу с хлебом, печеньем, кусочком масла, а затем положил на нее веточки можжевельника и все это поджег. Призывая «хозяев», он заполнил водкой стакан до краев и потом подливал ее в пиалу, периодически добавляя туда же ложкой чай с молоком.

В традиционных бурятских ритуалах используются основные, употребляемые в повседневном рационе, национальные блюда, от которых откладываются небольшие порции для божеств и духов. Если, например, заказчик обряда не взял с собой тех или иных продуктов, то хозяин дома берет их из своих запасов. Известно, что в минимальный набор, необходимый для проведения обряда, входят водка (ее используют для брызгания) и деньги (как форма благодарности). Максимальный набор помимо названных продуктов включает молочные и мясные блюда, сладости и др., а также подарки. Обычные средства очищения пространства для проведения обряда – это можжевельник, богородская трава (*ая ганга*), пихтовая кора (*жодоо*). Они универсальны для всей Центральной Азии и Южной Сибири. Используемые хадаша ружье и нож и связанные с ними действия предназначены для защиты от злых духов, чтобы те не создавали помех при проведении обряда.

В начале обряда хадаша открывает ритуальный напиток *сагаан эдеэнэй дээжэ* и угощает «хозяев» местностей. Обычно шаманы угощают «хозяина» той местности, где они проживают. В данном случае адресатами стали Хаан уула Хайрхан и Жакана Ундэр Хайрхан. Место проведения обряда – накрытый стол и расставленная обрядовая пища. Рассматривая ритуал приглашения на рождественский ужин мифологических персонажей у славянских народов, Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая отмечают, что обязательным его элементом является пространственное перемещение исполнителя ритуала и других участников ужина или предметов (прежде всего пищи, затем посуды и прочей утвари). Во всех случаях данное перемещение осуществляется в направлении из дома и от стола вовне – к окну, печи, двери, порогу, на двор, к воротам и т.д. и связано это с преодолением границы между внутренним пространством дома и внешним миром¹⁴.

Аналогию сказанному выше я вижу в описываемом мною обряде. Шаман выходит из дома и при этом надевает картуз. «Побрызгав» духам-хозяевам местности, он возвращается в дом и угощает «хозяина» огня. Вернувшись к столу и не снимая головного убора, шаман начинает призывать «хозяев» местностей. Как только от призываемых духов начинается поступать «ответная информация» (они дают понять, что услышали призыв и готовы явиться на помощь), хадаша снимает головной убор и продолжает призывания. Тут мы можем определить четыре точки пространства, где совершается обрядовое действие: стол (место проведения обряда), дом (место проживания семьи, местонахождение участников обряда), двор (место нахождения дома – большого или маленького, хозяйственных построек, заимки), местность (заимка, роща, водный источник – ключ, луг). Таким образом, четыре части ритуального пространства оказываются связанными определенным образом и представляют в совокупности подобие замкнутой системы.

Вместе с тем некоторые предметы заслуживают особого внимания и имеют собственные медиативные функции: наличие обрядового напитка *сагаан эдэгэнэй дээжэ* (обычно служители культа применяют этот синоним, имея в виду традиционный напиток *тоогоной архи* – молочную водку домашней перегонки, хотя в обрядах они повсеместно используют водку промышленного производства) на столе подтверждает семантическую связь с «хозяевами» местностей, угощение огня – связь с небесными божествами. А дверца печки, оконные занавески, дверь в доме, калитка во дворе служат «пороговым» символом (расширение пространства, выход за пределы дома) в совершаемом хадаша-үбгэном обряде жертвоприношения.

Заслуживает внимания еще один важный момент – утверждения о невозможности проникновения в данный регион других практикующих шаманов, моментально утрачивающих шаманскую силу после вступления на окинскую землю. Так, никакие приезжие шаманы, по словам хадаша-үбгэна, не могут проникнуть в пределы района: они доезжают до местности Тэмээлиг (граница Окинського и Тункинского районов) и, поклонившись (*һан таблад*), уезжают обратно. Такая же ситуация отмечена на западных границах, отделяющих Окинський р-н Республики Бурятия от Тоджинского р-на Республики Тыва в местности Жеган и Тамгата. Говорят, что раньше тувинские шаманы периодически навещались в окинские земли и пытались совершать здесь свои обряды, однако это приносило людям одни только страдания. Теперь, после того как окинские хадаша-үбгэны возобновили проведение обрядов жертвоприношения, тувинским шаманам нет необходимости появляться здесь¹⁵.

Способы произнесения обрядовых словесных формул от обычной речи отличаются особой интонацией; окончания слов (особенно самого обращения) специально растягиваются, саму формулу «режут», «кричат» или, наоборот, шепчут либо произносят про себя, поют, хохочут и т.д.¹⁶ Некоторые слова из текста-обращения хадаша-үбгэн растягивал и произносил нараспев, например :

Хама-аг зондо-о хун-дэ-тэй
Ха-ан уула-а Хайрхан!

Все-ми почита-е-мый
«хозя-ин» горы Ха-ан уу-ла!

Время от времени от «сухих» слов призывания он переходил к восклицаниям:

Одоол хаба шадалтай хадашад!
Арюун дайдын сэбэр харгы заягты!
Һирюу хүүрынь таһа сахигты,
бузар байлайень дэгдээгты!

Мои великие учителя!
Прямую дорогу
освященной земли пожелайте,
если осквернен, очистите!

Как известно, в Бурятии к служителям культа обращаются обычно в предпраздничные дни, а именно перед наступлением Нового года (по лунному календарю) или во время *Сагаалгана* (праздника Белого Месяца), и в дни, благоприятные для получения предсказаний (*тэгшэ гараг*). Иной раз шаман сам назначает день, особенно если заказчику обряда срочно требуется «деловой совет» духов или же он собирается кочевать, отправиться в дальнюю поездку и т.д. Сегодня и в Монголии, и в Бурятии многие издательства выпускают красочные календари, где указаны дни праздничных богослужений и благоприятных дней в году для стрижки волос, выезда в дорогу и т.д. Нами было неоднократно зафиксировано, что шаманы, а также кузнецы пользовались подобным календарем, определяя дни обрядов. Тем не менее, если сородичи приходят в иные дни, шаманы им, как правило, не отказывают.



Рис. 2. Хадаша-үбгэн в кругу семьи после проведения им обряда жертвоприношения. Июль 2000 г. Окинский район Республики Бурятия. Фото автора

Хадаша-үбгэн во время призывания духов гор периодически упоминал календарное время:

*Шэнэй табанда,
нохой жэлтэй хүбүүн,
Бархан уулын хормойноо,
Танаа хүндэлжэ байна.*

В год Собаки родившийся
у подножия горы Бархан уула,
в начале месяца, 5 числа, сегодня
почитая, угощает Вас!

Именно в этот день, согласно традиционному календарю, предполагалось почитание «хозяина» воды (*Лусын буудал*). По словам хадаша, для обряда сегодня был весьма благоприятный день.

Я думаю, что обрядовое время, исходя из ритуальных действий хадаша-үбгэна, начинается с того момента, когда освящено «обрядовое поле» (участники обряда, обрядовая пища, пространственный локус) и продолжается до получения хадаша денег или подарка (*гар мунса*) от заказчика обряда. Полученное считается принадлежащим «хозяевам» местностей:

*Энэ мүнөө баряашани, минии бэиэ,
13 Заяшанай, Үндэр нуудалтай
33 Хайрханайхи!
Саашаа нуража ябах,
харгы замдаа арюун сэбэр
ябахын түлөө!*

То, что ты преподнес, не мне,
а 13 Заяшанам – покровителям и
высокопочтенным 33 Хайрханам!
Чтобы не было препятствий на
жизненном пути, и на
пути к познанию наук!

Если оценивать роль всех присутствовавших на этом обряде, то ситуация выглядела следующим образом. Основную ритуальную нагрузку взял на себя хадаша: он поставил в угол ружье (цель – отогнать зло), освятил место проведения обряда и обрядовые продукты (ритуал очищения), обратился с призыванием-приглашением к «хозяевам» местностей. Остальные участники обряда были пассивными наблюдателями (заказчик, семья хадаши – его жена, дочь, внуки) (рис. 2). Присутствие на обряде маленького восьмимесячного ребенка, который реагировал на те или иные действия хадаша, подтвердило правоту известной бурятской поговорки: «*Бишыхан хун бурхан шэнги*» – «маленький ребенок подобен божеству». Родители отметили, что ребенок себя так раньше никогда не вел. И даже злая собака хозяина дома, никогда прежде не подпускавшая людей близко к заимке, вдруг завилыла хвостом, как бы пропуская нас к хадаша-убгэну.

Завершая описание обряда вызывания духов гор, хотелось бы еще раз подчеркнуть следующее: 1) этот обряд в нынешнем его виде по сути своей шаманский, хотя исполнитель обряда себя шаманом не считает; 2) исполнитель обряда называет себя хадаша (от монг., бурят. *хада* – гора), что можно перевести как «вызывающий духов гор», «поклоняющийся горам»; 3) вызывание во время обряда 33 Хайрханов – это местная окинская традиция, хадаша других районов Бурятии могут вызывать иное количество духов гор – столько, сколько необходимо в той местности, где они исполняют свои ритуальные обязанности, и имена духов могут быть иными; 4) культ гор существовал на всей территории Бурятии, однако сохранился далеко не везде, влившись в более поздние формы культовой практики, именно поэтому приведенный здесь текст призывания духов гор и описание обряда, частью которого он является, представляет интерес как локальный вариант уже исчезнувшей формы верований.

Примечания

¹ Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. М., 1991. С. 5–10.

² Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М., 1992. С. 111–121; Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 90–125.

³ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 27.

⁴ Абаева Л.Л. Указ. раб. С. 56–57.

⁵ Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. М., 1999. С. 19–28.

⁶ Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 167–194.

⁷ Новик Е.С. Вербальный компонент промысловых обрядов (на материалах сибирских традиций) // Малые формы фольклора... С. 199–215.

⁸ Слово *аахурай*, как и его варианты, зафиксированные у разных этнических групп бурят, – *хурай*, *ахри* и др., точного перевода не имеет и представляет собой ритуальный возглас, восходящий к архаическим формам призываний божеств и духов. Имеющиеся попытки перевода следующие: «Приди!», «Поддай!», «Ниспошли!», «Поклоняемся!» (см.: Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. С. 194; Зомонов М.Д., Манжигеев И.А. Словарь бурятского шаманизма. Улан-Удэ, 1998. С. 111).

⁹ Сыченко Г.Б. Ульгень, Тьяжин, Кыргыс и другие... (заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века (Алтаистические исследования. Т.3). М., 2000. С. 124.

¹⁰ Полевые записи автора. 2000 г. С. Орлик, Окинский р-н Бурятии.

¹¹ Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М., 1984. С. 589. См. также Казакевич В.А. Современная монгольская топонимика. 1934. С. 9; Мурзаев Э.М. Очерки топонимики. М., 1974. С. 240; Очир-Гаряев В.Э. К терминологии горного рельефа в монгольских языках // Вест. КалмНИИЯЛИ. Сер. «Филология». № 12. Элиста, 1975. С. 135–136; Жуковская Н.Л. Категории и символика... С. 27.

¹² Полевые записи автора. 2000 г. С. Орлик, Окинский р-н Бурятии.

¹³ Степинова Н.А. Фольклор и мир шаманских образов // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Матер. II Междунар. науч. симп. «Байкальские встречи». Улан-Удэ, 1998. С. 8.

¹⁴ Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Указ. раб. С. 183.

¹⁵ Полевые записи автора. 2000 г. С. Орлик, Окинский р-н Бурятии.

¹⁶ Новик Е.С. Указ. раб. С. 201.

B.Ts. G o m b o y e v. Mountain spirits worship among the Okinskii district Buryats

This article offers a description of a mountain spirits summoning ritual personally attended by the author in July 2000 at the Zhakhana locality in the vicinities of Orlik settlement of the Okinskii district of the Buryat Republic.

The ritual was led by a local *khadasha*. This term denotes a specific category of priests and is mostly translated as «worshippers of mountain spirits». In the opinion of some scholars it is a relict of the white shamans once in existence among the Buryats.

The article features the complete text of the ritual in the Buryat language, its translation into Russian and a description of the accompanying actions, as well as an attempt at analyzing the ritual and its text.

© 2002 г., ЭО, № 2

Л.Ю. Дондокова

О СВОБОДЕ ДОБРАЧНЫХ ПОЛОВЫХ ОТНОШЕНИЙ У БУРЯТ И МОНГОЛОВ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв. (АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКОВ)

Во многих работах исследователей-путешественников конца XIX – начала XX вв. обнаруживается единодушное мнение о якобы изначальном и полном безразличии монгольских народов к чистоте семейно-брачных отношений. Это, в частности, подтвердил В.А. Рязановский, писавший о том, что «Исследователи единодушно отмечают свободу половых отношений у монгольских племен как в браке, так и до брака»¹. Он подтвердил это положение сравнением таких монгольских сборников законов, как древний «Цааджин-Бичик»², новый «Цааджин-Бичик»³ и законы «Права Автономной Монголии»⁴, предусматривавшие относительно небольшие штрафы за прелюбодеяния, с китайскими уложениями для Монголии, принятыми в 1789⁵ и 1815⁶ гг., которые требовали в ряде случаев смертной казни за подобные преступления, он приходит к выводу о крайней снисходительности монгольского общества и обычного права монголов к этому социальному пороку. Правда, В.А. Рязановский почему-то обходит молчанием положения «Халха Джирум», памятника монгольского феодального права XVIII в., в законах которого предусмотрены весьма суровые меры наказания за совершение прелюбодеяния. В различных случаях это мог быть штраф в 150 или 300 голов скота, и даже конфискация всего имущества с последующей отдачей виновного в рабы⁷. Из этого можно сделать вывод о том, что не только китайские уложения 1789 и 1815 гг., но и монгольские законы XVIII в. требовали строгого наказания за недозволенные отношения между полами. При этом, как известно из многочисленных письменных источников, относящихся к XIII–XV вв., законы «Великой Ясы» Чингис-хана за совершение прелюбодеяния наказывали еще более сурово. Так, один из фрагментов этого документа достаточно определенно гласил: «Прелюбодей предается смерти; без всякого различия, будет ли он женат или нет»⁸.