

Д.С. Дугаров



ИСТОРИЧЕСКИЕ  
КОРНИ  
БЕЛОГО  
ШАМАНСТВА

на материале  
обрядового  
фольклора  
бурят

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Сибирское отделение  
БУРЯТСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
Институт общественных наук

Д.С. Дугаров  
**ИСТОРИЧЕСКИЕ  
КОРНИ  
БЕЛОГО  
ШАМАНСТВА**  
на материале  
обрядового фольклора бурят



МОСКВА «НАУКА» 1991

ББК 63.5(2) Д «О

Ответственный редактор  
доктор филологических наук  
С. Ю. НЕКЛУДОВ

Рецензент

кандидат исторических наук Н. Л. ЖУКОВСКАЯ

0505000000—066

Д 042(02)^91 <sup>inn nn</sup> 133^90, " полугодие

<sup>гг" fig</sup> БГ>К 63\_5<2)

ISBN 5—02—009990—2

© Издательство «Наука», 1991

**ПРЕДИСЛОВИЕ**

Эсэгэ Малаан не является главным божеством в шаманском пантеоне бурят. Есть божество высшее, бог — творец всего, в том числе и самого Эсэгэ Малаана. Это Ээ Хайрхан.

*Ц. Ж. Жамцарано*

(из выступления на заседании Ассоциации монголоведения при монгольском кабинете Института востоковедения АН СССР, 26.02.1935 г.)

Древняя религия аборигенов Сибири вот уже почти три столетия привлекает пристальное внимание русских, советских и зарубежных ученых. Интерес к традиционным верованиям сибирских народов заметно оживился в последние годы, о чем свидетельствует появление целого

ряда фундаментальных работ по данной теме (9—12; 15; 35; 37; 48; 94; 116; 199; 209—211; 213; 215; 281; 269; 270; 282; 300; 301; 362).

Предметом нашего исследования является одна из ранних форм религии — культ племенного бога Айа, пережиточно бытовавший вплоть до начала XX столетия у бурят, якутов и некоторых народов Саяно-Алтайского нагорья и получивший в научной литературе название белого шаманства.

Белое шаманство в генетическом плане не имеет ничего общего с черным шаманством тюрко-монгольских народов, хотя в процессе многовекового совместного функционирования они в достаточной степени взаимно повлияли друг на друга и во многом смешались. Не считая указанный культ собственно шаманством, мы тем не менее, как и некоторые другие исследователи (9, с. 45—169), сочли возможным пользоваться названием «белое шаманство» как техническим термином, поскольку он имеет уже довольно широкое распространение в литературе и пока еще не выработан более точный общепринятый термин.

Автор не ставил перед собой задачу всестороннего изучения белого шаманства как культа, а стремился

лишь выявить его исторические корни. По нашему мнению, данный культ возник очень рано, еще в бронзовом веке, и протекал вне нашего региона, далеко на западе, поэтому не может быть рассмотрен на чисто сибирском материале. Наше исследование проводилось на материале некоторых жанров обрядового фольклора бурят, собранного автором в последние двадцать шесть лет во время ежегодных фольклорно-этнографических экспедиций в аймаках Бурятской АССР, бурятских национальных округах Читинской и Иркутской областей. Кроме того, в работе использованы полевые материалы, собранные нами в МНР, Калмыкии, Якутии, Туве, Хакасии, Горном Алтае, Киргизии и других местах, а также доступные нам рукописные или изданные в разное время фольклорно-этнографические материалы, среди которых первостепенное значение имели записи Ц. Ж. Жамцарано, М. Н. Хан-галова, Г. Н. Потанина и др.

В своем исследовании мы опирались на данные археологии, палеоантропологии, истории, этнографии и языкознания урало-алтайских, индоиранских и индоевропейских народов, охватывающие огромный отрезок времени (от IV тысячелетия до н. э. и вплоть до сегодняшнего дня) и пространства (от Прибайкалья и Якутии до Передней Азии и Фенноскандии).

Основополагающими для нас послужили недавно вышедшие в свет фундаментальные издания: Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. «Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры» (Тбилиси, 1984. Т. 1—2); «Мифы народов мира» (М., 1980—1982. Т. 1—2) — и некоторые другие работы.

Являясь первым специальным исследованием, посвященным культу племенного бога Айа у бурят, наша работа не имеет так называемой истории вопроса. Книге предпослано краткое Введение, посвященное постановке проблемы, где собраны вместе и рассмотрены критически мнения ученых о предмете нашего исследования. Эта сводка и дальнейший анализ материалов делают очевидным очень древнее происхождение указанного культа. В связи с этим во Введении дается краткий историко-археологический экскурс, главным образом в пределах центральноазиатско-южносибирского региона.

Книга разделена на две взаимосвязанные между собой части, которые, в свою очередь, подразделены на отдельные главы. Первая часть посвящена рассмотрению некоторых обрядов белого шаманства бурят и связанного

с ним кругового танца *ёохор*, в которых получили отражение культ мирового дерева и культ Матери-земли. Во второй части рассматривается культ верховного бога творца и громовержца Айа и обосновывается общее индоевропейское происхождение этих культов, составивших идеологическую и обрядово-мифологическую основу белого шаманства.

Автор искренне признателен Вяч. Вс. Иванову, Е. М. Мелетинскому, В. А. и А. В. Дыбо, В. И. Рассадину за ценные замечания и методическую помощь.

## Введение

### *Историко-археологический экскурс*

Изучение исторических корней белого шаманства неизбежно затрагивает проблемы этногенеза и этнической истории северо-восточной окраины ирано-сакской и тюрко-монгольской эйкумены. Буряты как самостоятельная монголоязычная этническая общность сформировались на территории Прибайкалья очень поздно. По мнению А. И. Окладникова, основанному на археологических данных, сложение протобурятских племен началось лишь в XI в. и связано с возвышением в Центральной Азии киданей и их экспансией в Прибайкалье (242, с. 200—213). Но и кидани едва ли могли полностью ассимилировать племена и роды, обитавшие на территории современной Бурятии. По всей

вероятности, это случилось в следующий период истории, в XIII—XIV вв., когда Прибайкалье было подчинено власти Чингисхана. Тогда-то здесь и появились основные монголоязычные группы протобурят. Можно предположить, что белое шаманство как особая форма религии сложилось у предков бурят. Они унаследовали его от курыкан, которые, как считают ученые, были тюркоязычными и частично являлись предками бурят. Об этом свидетельствует тот факт, что белое шаманство бурят, якутов и саяно-алтайских тюрков имеет много общего, что, очевидно, обусловлено их древнейшими генетическими связями. Предки якутов, например, ушли на север, унеся с собой свои исконные родоплеменные культы вместе со всем обрядово-мифологическим комплексом, еще задолго до того, когда здесь сформировалась бурятская народность, что полностью исключило возможность заимствования якутами данной религии у бурят или, наоборот, бурят у якутов.

Белое шаманство как общественный институт по религиоведческой классификации относится к так называемым племенным культам (300, с. 347—349. Культ племенного бога — религия формирующихся раннеклассовых обществ. Этот период в степях Евразии, Центральной

6

Азии и Южной Сибири тесно связан с возникновением и развитием кочевого скотоводства, разложением первобытнообщинного строя, сложением крупнейших племенных союзов и еще более грандиозных этно- и культурно-исторических общностей. Это было время, когда в Передней и Малой Азии, в древней Индии и Китае начиная уже с III тысячелетия до н. э. существовали великие древневосточные цивилизации, многочисленные рабовладельческие государства. Далеким отголоском духовной культуры этих цивилизаций, по нашему мнению, можно считать культ племенного бога Айа. Поэтому нам необходимо сделать небольшой историко-археологический экскурс. Он основан на новейших данных советских ученых, изучающих интересующий нас период истории региона.

Южная Сибирь была заселена первобытными людьми еще в нижнем палеолите. В 1969 г. впервые были обнаружены некоторые изделия раннепалеолитического облика на террасах правого берега Ангары. В настоящее время каменный инвентарь раннего палеолита Приангарья насчитывает уже сотни экземпляров. Все они принимаются археологами как единый комплекс и датируются мустьерской эпохой, а отдельные экземпляры их имеют домустьерский возраст (23, с. 140).

Ученые подразделяют нижнепалеолитическую эйку-мену на две большие провинции — западную и восточную. Западные области простираются через всю Европу, Переднюю, Среднюю и Юго-Западную Азию и археологически характеризуются господством ручных рубил. Восточные же области охватывают Восточную Азию и представлены более грубыми орудиями — чопперами.

В эпоху перехода от мустье к верхнему палеолиту в этих двух огромных областях нижнепалеолитической эйкумены начался процесс первичной дифференциации на расы: на западе — европеоиды и негроиды, на востоке — монголоиды. В начале верхнего палеолита в результате вторичной расовой дифференциации из восточного монголоидного расообразовательного локуса выделяются еще два самостоятельных очага — азиатский прибрежный (протоамериканоидный) и азиатский континентальный, включающий Центральную Азию, Южную Сибирь и Прибайкалье. В конце палеолита и неолита азиатские монголоиды подразделяются на пять третичных дочерних очагов расообразования: североазиатский, охотско-камчатско-сахалинский, восточноазиатский, тибетский и юго-восточноазиатский. В свою очередь, североазиатский локус расообразования дал еще два подразделения — центральноазиатский и байкальский.

Местоположение последнего ученые локализуют в таежной зоне Центральной и Восточной Сибири, а центральноазиатского — в степных районах Монголии и Забайкалья. В этноязыковом отношении байкальские монголоиды были предками тунгусо-маньчжурских народов, а центральноазиатские — тюркко-монгольских. Эти два очага, по мнению ученых, возникли конвергентно и развивались в рамках североазиатской расы параллельно.

Промежуточное положение между азиатской и европейской ветвями занимает южносибирская раса. Она возникла в результате многовекового интенсивного смешения монголоидов и европеоидов Центральной Азии, северных районов Средней Азии и Южной Сибири (7, с. 152—164, 178—198). Восточное крыло этой расы доходило до Тувы, Хакасии и Северной Монголии и непосредственно примыкало к Прибайкалью и Забайкалью. В эпоху энеолита и бронзы какие-то племена европеоидной расы продвигаются еще далее на восток, до пределов Внутренней Монголии (8, с. 390).

Колыбелью бурят было Прибайкалье. Но, как мы уже говорили, бурятская народность как самостоятельная этническая общность сложилась не ранее XI в. н. э. Поэтому нам очень важно знать, какие археологические культуры складывались и сменялись, какие этнокультурные общности здесь формировались и какие народы обитали здесь до бурят. Прежде всего нам необходимо иметь некоторые представления о периодизациях древних культур Прибайкалья. Первая периодизация была предложена еще в 1930-е годы А. П. Окладниковым: ранний неолит;

хиньский этап — V тысячелетие до н. э.; исаков-ский — IV тысячелетие до н. э.; серовский — III тысячелетие до н. э.; китойский — вторая половина III — начало II тысячелетия до н. э.; глазковский — XVIII—XIII вв. до н. э.; шиверский этап — 1300—900 гг. до н. э. (35, с. 244-260; 36).

Недавно В. В. Свинин предложил несколько иную периодизацию этих культур (298). Из двух указанных схем А. К. Конопацкий отдает предпочтение схеме А. П. Окладникова как наиболее убедительной и выдержавшей испытание временем. Нам же представляется возможным продолжить схему А. П. Окладникова некоторыми пунктами из периодизации В. В. Свирина: поздний бронзовый век (дельта Селенги) — XIII—VI вв.

3

до н. э.; переходный период от позднего бронзового века к раннему железному веку (плиточные могилы на Оль-хоне и подъемные материалы) — V в. до н. э. — II в. н. э.; поздний железный век (курыканская культура) — V—XI вв. н. э. (298, с. 177—178).

<sup>1</sup> Ученые установили историческую преемственность всех этих древних культур Прибайкалья от «Глазково» до палеолита. По мнению А. П. Окладникова, «глазковская группа принадлежит к древней местной культуре сибирской тайги. Ее непосредственными предшественниками были „Китой“, „Серове“ и „Исакове“, связанные, в свою очередь, с традициями глубокой древности прибайкальского палеолита» (151, с. 67).

Какова была расовая и этническая картина Прибайкалья в столь отдаленные времена? Как мы указывали, в верхнем палеолите и неолите на территории Прибайкалья обитали люди монголоидной, так называемой байкальской, расы. Она, по мнению Я. Я. Рогинского, «имеет большую древность, чем существующие ныне этнические и языковые подразделения Северной Азии. Она ниоткуда не приходила, но образовалась на обширном пространстве лесной Сибири» (286, с. 105—127).

А. П. Окладников к этой байкальской расе относил прежде всего прототунгусов, указывая, что здесь, в Прибайкалье «тысячелетиями шел процесс становления ... определенной большой общности древних тунгусов» (245, с. 152; 198, с. 37). Такого же мнения придерживались Г. Ф. Дебец и С. В. Киселев (90). На преемственность прибайкальских культур эпохи неолита и ранней бронзы с культурой тунгусов, обитавших вокруг Байкала в XVII—XVIII вв., указывает и А. К. Конопацкий (160, с. 86).

Глазковская культура была еще очень архаической. Она выросла из предыдущей, неолитической культуры Прибайкалья. Глазковцы не знали развитого скотоводства, оставаясь преимущественно все еще первобытными охотниками и рыболовами. И указанные наиболее ранние медные и особенно бронзовые вещи могли быть привозными.

Проблема происхождения белого шаманства бурят и якутов тесно связана с проблемами этнокультурных контактов древнего населения Прибайкалья с соседями и населением более отдаленных районов Сибири, Центральной Азии и некоторых других областей Евразии в эпоху позднего неолита, бронзы и в последующие периоды. В неолитическую эпоху влияние востока на Прибайкалье было минимальным. Зато влияние запада здесь было более значительным, постоянным и началось оно очень рано. Какими были эти западные археологические культуры, оказавшие, по-видимому, столь значительное влияние на культуру племен Прибайкалья?

В V—IV тысячелетиях до н. э. на основе культуры людей древнекаменного века возникает южносибирская неолитическая культура. Складываются новые прогрессивные формы хозяйства, быта и культуры. Наряду с охотой люди осваивают рыболовство. Появляются лук и стрелы, костяные гарпуны, крючки и сети, долбленные челны, каменные шлифованные топоры и глиняная посуда. В конце IV тысячелетия до н. э. в степях Южной Сибири зарождается скотоводство, проникшее сюда из западных и юго-западных степей Евразии. Это важнейшее событие ученые связывают с продвижением на восток нового европеоидного населения.

В позднем неолите в бассейне среднего Енисея возникает яркая тазминская культура. Тазминцы обладали сравнительно высокоразвитой материальной и духовной культурой. У них уже были четырехколесные повозки (влекомые быками). Свои обряды и жертвоприношения они совершали у священных писаных скал, мегалитических стел и изваяний с изображениями божеств и духов. Последние были связаны с культом производящей природы, культом земной и водной стихий и космогоническими представлениями о вертикальной вселенной с тремя мирами (Верхним, Средним и Нижним). Некоторые из сакральных изображений тазминцев, такие, как солнечные колесницы и солнечные корабли, связанные с культом солнца и громовника, «напоминают прообразы, возникшие в Месопотамии в IV — начале III тысячелетия до н. э.» (142, с. 91—92).

В середине III — начале II тысячелетия до н. э. в Минусинской котловине, на верхнем Енисее и Алтае формируется и развивается первая палеометаллическая культура — афанасьевская — самая древняя культура эпохи металла в Южной Сибири. Она была современна кельти-минарской, ямной и катакомбной культурам и очень близка к ним. У афанасьевцев было комплексное производящее хозяйство с преобладанием скотоводства. Создателями этой культуры были «длинноголовые» европеоиды, пришедшие в Южную Сибирь с запада вместе со второй мощной миграционной волной эпохи раннего металла.

10

В антропологическом и культурном отношении они представляли собой «крайнюю восточную ветвь европеоидных племен Евразии» (143, с. 165).

Во II тысячелетии до н. э. (XVI—XIV вв.) в южной части Западной Сибири и Минусинской котловине распространяется андроновская культура. Андроновцы — третья волна европеоидного населения, также пришедшая с запада. Они были уже типичными скотоводами, занимавшимися также и примитивным мотыжным земледелием (143, с. 172—180). В хозяйстве и быту они широко употребляли четырехколесные телеги и двухколесные повозки, а во время военных действий — боевые колесницы с парной конской упряжью.

Благотворное влияние всех этих передовых культур того времени прослеживается в китойских и глазковских погребениях Прибайкалья. В них были найдены типично афанасьевские и окуневские вещи, прямо указывающие «на исконное взаимодействие неолитических племен Прибайкалья с племенами Средней и Западной Сибири» (160, с. 98; 143, с. 203—205). Это было не только взаимодействие культур, существовала также реальная этническая общность населения указанных районов Сибири (240, с. 26-55).

В конце II тысячелетия до н. э. андроновская культура на Енисее и верхней Оби сменяется карасукской культурой. Главным занятием карасукцев было полукочевое яйлажное скотоводство. На летний период скот перегоняли в горы, а зимой возвращались в долины, где были пашни. Зимой они жили в землянках, а летом — в легких переносных жилищах. В хозяйстве играли большую роль повозки на четырех сплошных колесах, запряженные ^ыками.

В карасукское время лошадь впервые начали широко использовать для верховой езды. В карасукских могилах находят черепа людей с андроновскими и окуневскими расовыми признаками. Но чаще встречаются черепа лю-Деи, напоминающие таковые у современных таджиков и узбеков.

Карасукская культура прошла сложный и длительный путь формирования. Э. А. Новгородова, посвятившая специальное исследование проблеме происхождения карасукской культуры, отмечает, что скотоводческие племена, заселявшие полосу центральноазиатских степей в карасукское время, были посредниками между Южной иирией и Средней Азией и что с карасукской проблемой

11

«связано решение целого ряда вопросов исторического развития центральноазиатских народов и их этногенеза» (228, с. 3, 176). Карасукская культура складывалась в Центральной Азии. Однако сами создатели этой культуры не были автохтонами, а являлись европеоидами, пришедшими с юга, а туда — с запада. От смешения здесь с монголоидами возник физический тип, характерный для носителей карасукской культуры и получивший название памиро-ферганской расы (360).

Двигаясь из Ордоса и Южной Монголии через Северо-Западную Монголию, эти племена пришли в Южную Сибирь и в XIII — начале XII в. до н. э. создали в Минусинской котловине новую, карасукскую культуру (65, с. 34—39).

На территории расселения современных бурят в Забайкалье и Прибайкалье настоящего «карасука», по мнению ученых, не существовало. Но прогрессивное влияние этой высокоразвитой культуры здесь, безусловно, было очень велико. Об этом свидетельствуют бронзовые вещи карасукского облика, находимые \_ по всему Забайкалью и Прибайкалью. Таковы, например, кинжалы чисто карасукского типа. Один такой кинжал со скульптурным навершием в виде головы горного козла был найден в западном Забайкалье на берегу оз. Котокель (85). Близкий к котокельскому кинжал с таким же скульптурным навершием в виде горного козла был найден в Южно-Го-бийском аймаке МНР. Кинжалы данного типа были найдены во время раскопок развалин иньской столицы в Ань-Яне. Это дает основание В. В. Волкову полагать, что кинжалы, подобные ань-яньским, попали на север, в Монголию и Сибирь, в результате этапного обмена, а также в связи с вытеснением туда «варварских» племен иньским Китаем. Эта параллельность в развитии кинжалов Сибири и Северного Китая и датировка гобийского и котокель-ского кинжалов позднекарасукским временем говорят об интенсивных культурных связях населения Северного Китая и Сибири через Монголию на протяжении всей карасукской эпохи, вплоть до начала тагарской эпохи (63, с. 260—262). В Канскую долину и Предбайкалье карасукские кинжалы проникали и с запада, из района нынешнего Красноярска, и в востока — из Забайкалья (339, с. 72).

Все это, а также открытие новой дворцовой культуры развитой бронзы карасукского времени, локализующейся в лесостепной зоне восточного Забайкалья, дает основание исследователям полагать, что хотя настоящего «кара

12

сука» в Забайкалье и не было, «но отрицать существование здесь, и особенно у населения степной ее части, культуры карасукского облика вряд ли возможно» (159, с. 18).

Карасукская культура имеет и еще более древние генетические связи с далеким Западом. Так, неолитическая и энеолитическая керамика из районов Великой стены, Ордоса, Жэхэ и Турфанского оазиса со штрихами от сглаживания травой или зубчатой лопаточкой и керамика с зубчатым зигзагообразным орнаментом близки к энеолитической «афанасьевской» керамике (138, с. 21—23; 151, с. 358). Вместе с этой керамикой на территории Монголии были найдены и другие типы орудий. К ним относятся кремневые наконечники стрел с глубокой выемкой в основании и асимметричные наконечники с низко опущенным одним жалом (41, табл. X). Аналогичные наконечники были найдены в 1961 г. монгольским археологом Н. Сэр-Оджавом в Сухэ-Баторском аймаке Монголии (64, с. 32). Подобные сочетания форм встречены в энеолитических древнеявных погребениях донецких степей, на Северном Кавказе и в Грузии. В странах древнего Востока такие формы характерны для раннего энеолита (XX-XVII вв. до н. э.) (151, с. 358; 179).

Археологические раскопки в Северном Китае и исследование многочисленных наскальных изображений в Западной Монголии привели ученых к единому мнению о том, что боевые колесницы с конской упряжкой впервые появились в Центральной Азии во второй половине II тысячелетия до н. э., т. е. в карасукское время. По конструкции и характеру применения их в бою эти колесницы не отличались от ближневосточных. Это позволило ученым прийти к заключению о единстве происхождения иньских (Китай) и ближневосточных колесниц (156, с. 29-30). Каковы же были пути проникновения ближневосточных колесниц (следовательно, и самих воинственных европеоидных племен) в Центральную Азию и Южную Сибирь? Большинство гипотез, связанных с указанной проблемой, а также с происхождением древнекитайской цивилизации, в целом исходили из того, что эти западные влияния шли через Восточный Туркестан по маршруту будущего Великого шелкового пути. Недавно на основе тщательного изучения "обширных археологических материалов А. В. Варенов пришел к выводу, что такого транзитного пути через так называемый Ганьсуйский коридор<sup>в</sup> бронзовом веке не могло быть. Но в то же время,

13

по мнению этого ученого, «нельзя отрицать само наличие таких связей, поскольку внезапное появление на востоке Азии ряда технических нововведений (например, лошадиной упряжки и колесницы) совершенно не подготовлено местным развитием. Один из наиболее ранних гипотетических путей, по которому осуществлялись контакты между Востоком и Западом, проходит по лесостепной зоне Евразии вплоть до Байкала, а затем поворачивает на юго-восток, к Аньяну» (53, с. 3—4), откуда в следующий исторический период двинулись на север вплоть до Минусинской котловины создатели «карасука».

В конце бронзового века (VIII—VII вв. до н. э.) кара-сукская культура в Минусинской котловине сменяется тагарской. Тагарцы оттеснили карасукцев вниз по Енисею, на север. Этническими потомками карасукских племен являются кеты и нганасаны, у которых до настоящего времени встречаются типично карасукские лапчатые подвески и лунообразные украшения. Сохранение карасукских традиций в раннескифском искусстве Монголии и в материальной культуре современных кетов позволяет Э. А. Новгородовой высказать предположение о «направлении движения скотоводческих карасукских племен с юга, из Центральной Азии, на северо-запад, в Южную Сибирь, вплоть до низовьев Енисея» (229, с. 337).

В то же самое время на обширной территории степных районов Монголии и Забайкалья распространяется культура плиточных могил. По внешнему виду эти памятники представляют собой неглубокие четырехугольные ямы, обставленные изнутри большими неотесанными каменными плитами, торчащими над поверхностью почвы в виде прямоугольных высоких оградок. Крайние камни продольных стенок на головной стороне могилы выше остальных и иногда достигают 3 м высоты. На наружной стороне некоторых таких камней бывают стилизованные изображения «скифских» оленей. В плиточных могилах встречается один очень характерный хозяйственный инвентарь. Это триподы — специфические глиняные сосуды, состоящие из трех соединенных вместе выемчатых сосудов на трех ножках-«сос-ках». Такие сосуды, называемые «дин» и «ли», широко бытовали в древнем Китае с эпохи неолитической культуры яншао вплоть до чжоуского времени (138, с. 21—22). В Забайкалье встречаются триподы с прямым венчиком-«воротничком», которые имеют прямые аналогии среди

карасукских сосудов Южной Сибири (80, с. 114).

14

За редким исключением весь погребальный обряд и погребальный инвентарь культуры плиточных могил Монголии и Забайкалья полностью сходятся, и, по словам В. В. Волкова, «оба эти района в древности составляли единую этнокультурную область» (64, с. 47). Анализируя вопрос о происхождении культуры плиточных могил, исследователи указывают на факт наличия в ней карасукских традиций. Этот и другие факты позволили В. В. Волкову прийти к важному выводу о том, что культура «плиточных могил» сложилась на основе одной или нескольких родственных карасукообразных культур Центральной Азии (66, с. 93).

В степях Монголии и Забайкалья в эпоху плиточных могил скотоводство становится главной отраслью хозяйства, основу которого составили лошадь и овца. В период финальной бронзы среди «плиточников» возникает значительное социальное неравенство. Появляются семьи, владеющие большим количеством скота и занимающие привилегированное положение в родо-племенной организации. Об этом свидетельствуют грандиозные плиточные могилы и оленные камни, сооруженные из огромных каменных плит, привезенных издалека и тщательно обработанных. Вместе с переходом к кочевому скотоводству происходят изменения в идеологии древнего человека. «Он начинает,— пишет В. В. Волков,— отчетливо осознавать свою полную зависимость от сил природы, свое бессилие перед ними. И именно тогда появляется религия в полном смысле этого слова,— религия как цельная система взглядов, в основе которой лежит вера в сверхъестественное, вера в то, что благополучие рода, умножение его скота всецело зависят от земных и небесных сил, от небесного отца. На детально разработанной системе религиозных представлений, по-видимому, как раз и базируется однообразие погребального обряда плиточных могил на огромной территории их распространения и однообразие сюжетов наскальных рисунков, связанных с религиозным ритуалом» (66, с. 70—75).

Одним из наиболее распространенных и очень ценных археологических памятников этой эпохи являются наскальные рисунки — петроглифы. Они бывают процарапанными или выбитыми и нарисованными охрой на стенах пещер, на скалах и камнях. Писаницы наносились в древних культовых местах, родо-племенных святилищах и явились частью атрибутики обрядовых празднеств и це-

15

ремоний. Петроглифы каждой эпохи различны по стилю, технике выполнения и сюжету изображения, а также и по местонахождению святилищ с петроглифами. Представляют особый интерес петроглифы всех трех указанных типов и стилей. Для Забайкалья и Монголии периода культуры плиточных могил характерны петроглифы, нарисованные красной охрой — смесью окиси железа с жировым веществом.

Основные мотивы этих писаниц — прямоугольные и овальные оградки с точками внутри, схематические изображения выстроившихся в один или два ряда человеческих фигурок с расставленными в стороны руками и ногами, а выше рисунков — изображения парящих орлов. Всем этим изобразительным мотивам А. П. Окладников и В. Д. Запорожская находят аналогии в этнографии бурят. Так, во время посвящения в шаманы под шаманским деревом буряты устраивали гнездо из конских волос и в него сыпали зерно для того, чтобы «иметь столько подданных, сколько зерен в гнезде» (351, с. 152). В человечках, стоящих в ряд, ученые видят круговой хороводный танец бурят *ёохор*, бурятских шаманских духов (*онгонов*) типа Хошонгод или шаманских духов у алтайцев (248, с. 126—128). И наконец, семантику изображения орла авторы также объясняют на основе бурятских, якутских и алтайских аналогий. У алтайцев орел — птица верховного бога-творца Ульгения. По представлениям якутов орел — хозяин и повелитель солнца и огня. Он — возродитель природы и бог плодovitости. К нему обращаются с молитвой о детях бесплодные женщины. Его якуты называют *айыы* — «творец», «творящий». Он творец и родоначальник шаманов.

Образу лунокрылых хищных птиц, вертикально парящих над оградками, точками и танцующими человечками на писаницах Забайкалья, А. П. Окладников посвятил специальную статью. В ней он сравнивает эти рисунки с орнаментальным мотивом на шерстяных чулках ольхонских бурят и находит между этими археологическими и этнографическими образцами «полное и бесспорное сходство». Объясняя поразительное совпадение такого специфического и сложного изобразительного мотива, А. П. Окладников предполагает «наличие какой-то древней культурной традиции в старинном бурятском орнаменте XIX в., связывающей его с искусством неизвестных нам по имени древних степных племен Забайкалья бронзового века», и делает на этой основе два очень ценных вывода.

Вывод первый: своеобразная культура племен «плиточных могил», «несмотря на прошедшие с тех пор два с половиной тысячелетия, не умерла целиком и не исчезла бесследно, а в некоторых специфических ее проявлениях, и, надо думать, не в одном только орнаменте, дожила до нашего времени». Вывод второй: «В древней культуре современного бурятского народа, а может быть, и в его этническом составе уцелели элементы отдаленной древности Забайкалья», восходящие к бронзовому веку. В заключение А. П. Окладников указывает, что «отмеченные обстоятельства следует иметь в виду в дальнейшем, при разработке вопросов истории культуры и происхождения бурятского народа» (238, с. 150-163).

Какова была этническая принадлежность племен, оставивших плиточные могилы? По мнению ученых, Забайкалье и Монголию в эпоху плиточных могил населяла группа родственных динлинских племен (239, с. 222; 289, с. 97). Но на каком или каких языках они говорили и предками каких современных народов они были — сказать пока трудно. Н. Н. Диков считал, что степи Забайкалья в эпоху поздней бронзы были населены предками тюркских народов (92, с. 68). По мнению Л. Н. Гумилева, культура плиточных могил представляла собой раннюю стадию культуры хуннов (87, с. 4—28). Оба эти предположения В. В. Волков считает, по крайней мере, преждевременными и склонен поддержать гипотезу о монголо-язычности населения «плиточных могил» и хуннов (64, с. 77—78), выдвинутую Г. Н. Румянцевым (288).

Выяснение этнической принадлежности носителей культуры плиточных могил — задача, несомненно, очень трудная, но не бесперспективная. По мере накопления археологических, палеоантропологических и прочих данных проблема эта будет решена. А сейчас нас интересует вопрос: кто такие динлины? Проблема происхождения белокурой европеоидной расы (динлин) в Центральной Азии была поставлена в 1926 г. известным русским! ученым Г. Е. Грумм-Гржимайло (84; 86). С тех пор исследователи неоднократно возвращались к этому вопросу. С. В. Киселев отождествлял динлинов с карасукскими племенами (152, с. 180—183), а В. В. Волков — с племенами «плиточных могил» (64, с. 76). Г. Е. Грумм-Гржимайло, опираясь на данные китайских исторических хроник, дает следующую картину расселения и последующей ассимиляции этого европеоидного населения Центральной Азии. До китайцев, в XI в. до н. э., этот рыжеволосый и голубо-

глазый народ ди, или динлины, населял бассейн Желтой реки. В этническом отношении он был близок к динлинам Сибири и относился к одному и тому же народу большой европеоидной расы. В VII в. до н. э. ди распались на две группы — белых и красных ди. Потерпев поражение в борьбе с китайцами и тибетцами, часть ди ушли на север, в пределы Алтае-Саянского нагорья, Маньчжурии и к оз. Байкал. Здесь они смешались с предками тюрко-мон-гольских, тунгусо-маньчжурских и самодийских народов, в результате чего появился целый ряд этнически смешанных народов — ухуань, тоба, уйгуры, кыргызы и, возможно, некоторые угорские племена. Впрочем, автор далее указывает, что дисцы первоначальную чистоту своей расы успели потерять, еще когда они жили по южную сторону пустыни Гоби (83, с. 3—29). По-видимому, этим объясняется то, что антропологическое исследование черепов из плиточных могил, проведенное И. И. Гохманом, не подтвердило их предполагаемую ранее европеоидность, а выявило схожесть их с тюркскими черепами VII—X вв. н. э. (77, с. 441—442). Известно, что переселение динлинов на север, к Саяно-Алтайскому гористому району и Байкалу, началось в конце V в. до н. э. Это переселение имеет непосредственную связь с другим большим историческим событием. Именно тогда, в середине I тысячелетия до н. э., в Центральной Азии складывается мощный племенной союз хуннов. В конце III — начале II в. до н. э. при шаньюе Модэ держава хуннов достигла наивысшего могущества и ее границы проходили на востоке по р. Ляохэ, на юге — вдоль Китайской стены, на западе она граничила с городами-государствами Восточного Туркестана, а на севере владения хуннов достигали Байкала (141, с. 97—101). В конце III в. (ок. 201 г.) до н. э. в Северной Монголии, Туве, Хакаско-Минусинской котловине и Прибайкалье хунны покорили динлинов и смешались с ними. Результатом такого смешения и ассимиляции явилось, как полагают ученые, образование этнически родственного курыканам уйгурского народа (306, с. 10—11), а другая группа динлинов, или ди, при этом вошла в состав енисейских кыргызов (хягасов) (40, с. 50, 350-351; 52, с. 267).

У хуннов была сравнительно высокая культура, во многом сходная со скифо-сарматской, и развитая политеистическая религия. Они ежегодно весной приносили жертву небу, земле и духам предков. Хуннский шаньюй носил пышный титул: «Рожденный небом и землею, поставленный солнцем и луною». Хунны имели идола, изоб-

ражающего космос. «Подобное космическое божество,— пишет Л. Н. Гумилев,— было известно греческой мифологии (Уран), в индийской (Варуна), в древнескандинавской (Один). Исходя из этого, легче всего допустить, что пышный культ персонифицированного космоса был заимствован хуннами у западных соседей — юэцжи или динлинов, так как восточноазиатские монголоиды не имели такого культа и были полиспиритуалистами» (87, с. 98).

В связи с возвышением хуннов и их экспансией в западное Забайкалье часть племен культуры «плиточных могил» ушла на северную сторону Байкала. В это же время в Предбайкалье обитало еще одно динлинское племя — бома, или алагчин. Китайские источники локализуют его на восток от Енисея до Байкала по левую сторону Ангары (40, с. 50). В этнокультурном отношении это племя было близко к енисейским кыргызам (243, с. 98). И обе группы динлинских племен, пришедшие в Предбайкалье с двух сторон — с верхнего и среднего Енисея и Забайкалья, приняли, вероятно, самое непосредственное участие в формировании уч-куруканского племенного союза. Это были первые скотоводы Предбайкалья, принесшие вместе с новым производящим хозяйством принципиально новую идеологию и несравненно более развитую религию динлинских племен.

В свете вышесказанного мы предполагаем, что древняя религия курыкан — культ племенного бога Айа, который, как говорилось, мы условно называем белым шаманством,— унаследованная их потомками — бурятами и якутами, имеет в конечном счете западное, индоиранское и — шире — общеиндоевропейское, происхождение. Доказательству этой рабочей гипотезы на материале обрядового фольклора бурят и посвящается настоящая книга.

*Белое шаманство (постановка проблемы)*

Что же такое белое шаманство? По этому вопросу ученые пока еще не пришли к единому мнению, и, более того, на сегодняшний день проблема белого шаманства фактически еще даже не поставлена. Есть ученые, которые полностью отрицают существование такой особой религии. Тем не менее исследователи всегда отмечали сравнительно высокий уровень развития шаманизма у некоторых сибирских народов — бурят, якутов, алтайцев, тувинцев, у которых в отличие от других народностей этого региона шаманство достигло развитой формы политеизма с высши-

19

ми небесными антропоморфными божествами во главе и со своим наследственным жречеством, а также делится на два лагеря — «белое» и «черное» шаманство. Такое деление, по мнению С. А. Токарева, произошло «у самых развитых народов Сибири» как дальнейшее развитие и модификация шаманизма (310, с. 172). Отмечалась также у этих народов очень развитая ритуально-мифологическая система, которая нередко имеет поразительные аналогии у индоиранских и индоевропейских народов. Впоследствии это начали замечать и сами представители указанных народов. Так, А. Е. Кулаковский, зачинатель якутской литературы и один из первых якутских национальных ученых-этнографов, еще в начале 1920-х годов с удивлением вопрошал: «Нам, нынешним якутам, остается только удивляться — как могла создаться у такого незначительного народца, каковыми являлись наши предки, такая религия высокого развития?!» (177, с. 9). А член совета «Общества воинствующих безбожников» И. Косоков писал: «Приходится удивляться, как полудикие номадные племена и народы, не имеющие своей письменности, могли выработать и сохранить продукты религиозного мифотворчества, столь художественно-поэтически отшлифованные» (164, с. 7). Однако, несмотря на обширнейшую литературу по шаманству народов Сибири, нет ни одной специальной монографии, посвященной проблеме происхождения белого шаманства. Имеется только небольшая статья, написанная Н. А. Алексеевым (9).

Одно из наиболее ранних высказываний по этому вопросу принадлежит В. Ф. Трощанскому. Он считал, что «прежде всего выступил на сцену класс белых шаманов, выделившийся из общей массы глав семейств, родов и племен. Выделение это могло произойти под влиянием обычая избирать жрецов для общественных жертвоприношений». Что же касается черных шаманов, то они, по мнению В. Ф. Трощанского, ведут свое происхождение от шаманок и появились позже (315, с. 118, 123, 154). Но в качестве доказательства правильности своей точки зрения о выборности жрецов для общественных молений и жертвоприношений, из которых якобы выделился класс белых шаманов, автор приводит примеры из шаманства чукчей, чье верование «состоит в диком и грубом шаманстве» (315, с. 112). К мнению В. Ф. Трощанского была близка точка зрения В. Иконова, который полагал, что «белые шаманы — их (якутов.— Д. Д.) исконное достояние, а черное шаманство развилось из женского шаманства, когда функ-

20

ции шаманок стали переходить к мужчинам» (137, с. 162). При этом автор склонен был думать, что черное шаманство у якутов возникло под влиянием монголов.

По понятиям бурят белый шаман — представитель добрых сил и благодетель человечества. Он делает людям только хорошее, за что буряты его любят и уважают. Белые шаманы служат только добрым божествам *заянам* — западным тэнгриям и их детям — хатам. Одеваются они в белое шелковое платье

и ездят на белом коне. Когда белый шаман умирает, его сжигают в шаманской роще на вершине горы, а пепел собирают и замуровывают в стволе сосны, которая отныне становится священным культовым местом для всех его родственников и сородичей. В отличие от них черные шаманы у бурят жертвоприношения совершали только восточным тэнгриям и хатам, а также хозяину Нижнего мира — Эрлэн-хану (329, с. 153—154). По словам восьмидесятичетырехлетнего бурята Найдангын Чой-жамца из Закаменского аймака Бурятской АССР, ныне проживающего в МНР, черный шаман — это зловредный шаман, а белый шаман — это шаман, совершающий жертвоприношения различным духам-покровителям (*орон хан-гайда*) и спрашивающий для людей всевозможные материальные и иные блага (395, с. 41). К этим бурятским представлениям близки представления тувинских шаманистов. Тувинцы верили, что вселенная делится на три мира: Верхний, Нижний (средний) и Темный (или подземный мир, мир Эрлика). Владыка Верхнего мира — Курбусту, а владыка Темного мира — Эрлик. Человек живет в Среднем мире, его окружают различные духи, в том числе злые — *кара-бук*, *аза*, вызывающие болезни. Шаманы, служившие духам Темного мира, назывались черными (*кара-хам*), остальные — белыми (*ак-хам*). Белые шаманы боялись черных, считая, что последние могут нанести им вред и даже умертвить их (7).

В 1920 г. в работе «Общественные охоты у северных бурят», написанной в соавторстве с Д. А. Клеменцом, М. Н. Хангалов высказал оригинальную мысль о происхождении белого и черного шаманства у бурят. Согласно его концепции, разделение бурятских шаманов на два лагеря связано с разделением небесных божеств на два враждебных лагеря: западных, добрых, и восточных, злых. Это случилось, по словам информаторов М. Н. Хангалова, по следующей причине: в прежнее время на небе было ровно 100 добрых, белых, тэнгриев и все они покровительствовали людям. Но вот в один роковой час умер самый стар-

21

ший из богов — Асаранги-тэнгриий, и начались распри за первенство на небе между двумя великими божествами — Хан Тюрмесом и Ата Улааном. Первому удалось привлечь на свою сторону 54 тэнгрия, ко второму отошли 43. Так боги разделились на два враждующих лагеря. 55 тэнгриев во главе с Хан Тюрмесом избрали местом своего жительства западную сторону неба и стали называться западными. Они покровительствовали людям и оттого назывались еще добрыми и белыми. 44 тэнгрия перебрались на восточную сторону неба. Они были злобны и враждебны не только по отношению к западным тэнгриям, но и к людям на земле, которым оказывали покровительство их враги — западные тэнгрии. Поэтому они назывались восточными, черными и злыми.

На основе этой легенды М. Н. Хангалов пытается реконструировать одно важное событие, которое якобы имело место в жизни бурят. По мнению автора, в какое-то абстрактное «прежнее время», когда буряты еще не знали скотоводства, они жили одной большой охотничьей общиной и занимались облавной охотой — *зэгтэ аба*. Во главе всей этой гигантской общины стоял главный шаман Асаранги-тэнгриий. У него было три помощника из числа высших шаманов. Один из них, носящий имя Сэгэн Сэб-дег-тэнгриий, управлял центром *зэгтэ аба*, другой шаман, Хан Тюрмес-тэнгриий, управлял правым крылом, а третий, Ата Улаан-тэнгриий, — левым крылом облавщиков. Впоследствии, когда их глава — Асаранг-тэнгриий состарился и умер, между предводителями правого и левого крыла возник сильный раздор и — за наследования должности главнокомандующего, приведший к разделению *зэгтэ аба* на две самостоятельные группы. При этом за начальником правого крыла Хан Тюрмес-тэнгрием пошло большинство высших шаманов — 53 человека со всеми подчиненными им простыми охотниками, а за начальником левого крыла Ата Улаан-тэнгрием пошли только 43 шамана с соответствующим меньшим количеством облавщиков. Начальник же центра Сэгэн Сэбдэг-тэнгриий несколько позже примкнул к правому крылу. Шаманы правого крыла, оказавшиеся сильнее, стали называть себя белыми шаманами, а шаманов левого крыла начали называть черными, злобными, шаманами. Впоследствии якобы эти земные дела людей были перенесены на небо и возник миф о разделении небесных божеств на западных и восточных тэнгриев (329, с. 56—57, 87).

Такое евристическое объяснение деления бурят-

22

ского шаманства на белое и черное вполне удовлетворяло одного из воинствующих безбожников 1920-х годов — И. Косокова, который писал, что «более правдоподобного объяснения вряд ли можно найти при современном уровне развития монголо-бурятской историографии» (104, с. 49—51). С тех пор утекло много воды, и сейчас едва ли кто из исследователей бурятского шаманизма признает это объяснение правдоподобным, поэтому и доказывать его полную несостоятельность, думается, нет необходимости. К тому же, как выяснилось, никакой особой «эпохи *зэгтэ аба*» в истории бурятского народа не существовало.

Еще одно, не менее оригинальное объяснение указанного деления бурятского шаманства принадлежит Г. Ц. Цыбикову. В статье «Шаманизм у бурят-монголов» он писал: «Ранним религиозным представлениям монголов был свойствен дуализм, т. е. представление о том, что всюду существуют

два начала: доброе и злое, белое и черное... Я где-то читал заметку, что дифференциация на западных, добрых, и восточных, злых, духов находится у бурят в прямой зависимости от соотношения народов запада и востока. Западные племена оказались сильнее, они победили в борьбе, поэтому победители были признаны чистыми, белыми, а кто терпит поражения, тот уже тускл, злобен, черен. Земные соотношения двух народностей буряты, по-видимому, перенесли на небо и назвали западных духов „белыми", восточных — „черными тэнгрия-ми"» (336, с. 171). Надо заметить, что под «народами запада» Г. Ц. Цыбиков подразумевал русских. Следовательно два этих события — раздел и возникновение космогонического мифа с делением небожителей на западных и восточных — произошли совсем недавно — в XVII—XIX вв. По Г. Ц. Цыбикову, выходит также, что буряты, подчинившись «физической силе» русских, признали их чистыми, белыми, добрыми, а себя и своих богов — черными и злобными. Все это, конечно, глубоко ошибочно. В истории мы найдем массу примеров обратного порядка.

Статья Г. Ц. Цыбикова была написана в виде доклада и прочитана автором на одном из собраний членов «Общества воинствующих безбожников», где его трактовка деления небожителей и бурятского шаманства на два лагеря была подвергнута справедливой критике (43, с. 139).

Деление высших божеств у бурят на западных, добрых,

23

и восточных, злых, и их шаманства на белое и черное А. М. Золотарев связывал с дуальной организацией бурятского общества. Согласно генеалогическим легендам бурят, племена эхирит и булагат произошли от двух братьев-близнецов — Эхирита и Булагата. Булагаты проживали в западной части Прибайкалья, а эхириты занимали его восточную часть. Исходя из этого, А. М. Золотарев заключал, что указанное деление бурятских тэнг-риев является не чем иным, как отражением дуального деления бурят на две фратрии, которое и «отложило глубокий отпечаток на все мировоззрение бурят и повело к разделению всех богов на западных, добрых, и восточных, черных, злых» (125, с. 237—238). Это мнение получило поддержку со стороны киргизского этнографа Т. Д. Баялиевой, которая указывает, что до недавнего прошлого у киргизских племен наблюдались следы фрат-риального деления, поэтому «деление киргизских шаманов на белых и черных вполне согласуется с высказанным (А. М. Золотаревым.— Д. Д.) положением» (37, с. 122). Однако в отношении бурят такое объяснение неверно прежде всего потому, что и эхириты и булагаты в равной степени почитают 55 западных, добрых, и 44 восточных, злых, тэнгриев. И никогда между эхиритами и булагатами, как и их шаманами, враждебных отношений не наблюдалось. Есть здесь и хронологическое несоответствие. Дуально-фратриальное деление — явление очень древнее, тогда как деление тэнгриев у бурят, по-видимому, произошло сравнительно поздно — по крайней мере, не ранее перехода их этнических предков к кочевому скотоводству.

С иных позиций к решению этой проблемы подходил Д. К. Зеленин. Он усматривал в идеологии белого шаман-ства<sup>1</sup> отражение классовых отношений. По мнению Д. К. Зеленина, в первобытном обществе религиозные надстройки характеризуются единством. Но когда это общество становится классовым, то его верхушка резко меняет свою прежнюю религию, противопоставляя новую религию ' старой религии угнетенных классов. «В связи с этим,— пишет Д. К. Зеленин,— демоны религии угнетенных классов превращаются теперь в „нечистую силу", религия их — в „черную веру", в низшие, гонимые и запрещенные культы... У бурят и якутов произошло нечто подобное с расчленением шаманства на „черное" и „белое". Мы видим в белом шаманстве попытку высшего класса создать свою собственную религию, отличную от религии угнетенного класса. Попытка эта не имела значительных

24

результатов, так как сибирские социальные верхи скоро изменили свою тактику. Покоренные русским царизмом, они стали всячески стремиться к религиозному объединению с эксплуатируемым им населением. Белое шаманство потеряло в их глазах свою ценность, так как верхи ориентировались уже на русскую власть, а с точки зрения этой последней белые шаманы не отличались от черных» (122, с. 395-397).

Как видим, по Д. К. Зеленину, белое шаманство представляло собой религию высшего класса, созданную для того, чтобы она «помогала господствующему классу бурят всячески угнетать и эксплуатировать бедняков» (122). Указанное событие, по мнению автора, произошло «сравнительно недавно» и связано с тем периодом, когда, согласно хангаловской концепции, «эпоха *зэгэтэ аба*» уступила место общинному скотоводству. Несколько позже появление в Прибайкалье русских положило конец этим нововведениям бурятского нойонства. Эта точка зрения Д. К. Зеленина получила наибольшее число приверженцев. К числу последних можно отнести В. П.

Дьяконову, которая полагает, что «у народов Южной Сибири и Монголии из обычных шаманов выделилась особая, высшая по своему социальному признаку категория. Именно она была тесно связана с правящей верхушкой кочевников и оказывала влияние на общественно-политические события... Высшая категория шаманов возникла на основе общих шаманских представлений о вселенной, природе и человеке. Превращение этой категории шаманов в социальную верхушку не затронуло общерелигиозных представлений шаманистов, а явилось лишь продуктом социального развития общества у кочевников, достигшего классового расслоения, в том числе и в среде шаманов» (105, с. 227). И эта высшая категория шаманов, по мнению автора, возникла в эпоху раннего средневековья, но продолжала существовать и позднее в государствах тюркских и монгольских кочевников.

В число сторонников точки зрения Д. К. Зеленина входят и бурятские исследователи. Так, И. А. Манжи-геев причину разделения шаманов на белых и черных видит в социально-экономическом неравенстве между бурятскими родами. Белые шаманы, по мнению И. А. Ман-жигеева, вышли из среды богатых и знатных бурятских родов, представляя собой так называемую белую кость, а предки черных шаманов принадлежали к маломощным и незнатным родам (199, с. 66). К этим взглядам близка

25

точка зрения Т. М. Михайлова. По его мнению, шаманизм у тюрко-монгольских народов возник на территории Центральной Азии и Южной Сибири в результате эволюции древнейших анимистических, тотемистических и прочих представлений и верований автохтонных племен эйкуме-ны. С конца I тысячелетия до н. э. по конец I тысячелетия н. э. в период разложения первобытнообщинного строя, формирования патриархально-феодалных отношений и возникновения первых государственных объединений — хуннов, сяньби, жуужаней и древних тюрков, создается в этом регионе «сложная и оригинальная религия — центральноазиатский шаманизм» (213, с. 316). Впоследствии из этого центральноазиатского тюрко-монгольского шаманизма в недрах монгольского феодального общества отпочковалось так называемое белое шаманство. Оно возникло в тот период, когда в этом обществе началось «глубокое социальное расслоение» и выделились аристократические, «белококстные» роды. А в дальнейшем, под влиянием монголов, соответствующее деление шаманства на белое и черное произошло и у бурят (209, с. 9; 210, с. 102). «У древних монголов, — пишет Т. М. Михайлов, — достигших государственности, общество которых составляло иерархию различных социальных групп, должна была существовать иерархия служителей культа. У рабов и простых аратов, у мелких и средних феодалов, у князей и нойонов и, наконец, у царствующего „золотого“ рода — у всех у них не могли существовать шаманы единого ранга, одного социального происхождения и положения. Чем выше стояли данная социальная группа, род, тем импозантнее должны были выглядеть их шаманы» (213, с. 269). И далее: «Когда какой-нибудь род возвышается над другими родами, а в возвысившемся роде особое положение занимает верхушка, то члены такого рода, как правило, ставят себя выше окружающих, считают себя особыми, благородными, именуются „белококстными“ (*цаган ясу*) в отличие от простых людей, которых наделяют названием „чернь“. Шаманы такого рода тоже стремятся чем-то отличаться от шаманов других, простых, подчиненных родов. Они, во-первых, имеют знатное происхождение, во-вторых, обслуживают в основном избранный круг людей, призванных иметь богатство и власть» (213, с. 267). Итак, Т. М. Михайлов полагает, что деление бурятского шаманства на белое и черное произошло под влиянием монголов. А было ли такое деление в самом монгольском шаманстве? Насколько нам известно — нет. Шаман-

26

ство у монголов носит одно общее название — *харын шажай* («черная вера»). Что же касается института *беки*, то, согласно Рашид-ад-Дину, он имел преимущественное распространение не среди собственно монголов, а среди так называемых лесных народов, у которых в то время еще довольно сильно должны были выступать динлинские, самодийские и тюркские субстратные этнические компоненты. Сам термин *беки* должен быть сближен с тюркским *бек* («господин»), а не с монгольским *б^хэ* («силач»), как полагает Т. М. Михайлов. И едва ли в бурятском обществе могло быть сколько-нибудь значительное социально-экономическое неравенство между отдельными родами, чтобы одни роды господствовали и эксплуатировали другие. Другое дело, что внутри родов могли быть богатые и бедные семьи. Но нет никаких данных, что богатые семьи приглашали белых шаманов, а бедные — черных. Наоборот, известно, что белый шаман при посвящении давал клятву не обижать бедных, не запрашивать у них большой гонорар за

совершение того или иного обряда и если одновременно будут приглашать богач и бедняк, то сначала идти к бедняку. Так, по словам Б. Э. Петри, аларский белый шаман Бадя Малакшинов, давая клятву во время посвящения, говорил: «К бедному пешком иду, к середняку на быке еду, к богачу на коне еду». В клятве кудинского шамана Степанова говорится: «Просить не буду, что дают, возьму. Если далеко идти — поеду на быке. Если близко идти — пойду пешком» (256, с. 7). У монголов, включая их высшее общество, не было особых, «импозантных» шаманов, и их шаманские обряды, совершаемые даже при главной княжеской ставке, никакой пышностью и обилием жертвоприношения не отличались. В путевых записках китаец Чжан Дэхой, в XII в. в течение десяти месяцев путешествовавший по Монголии, писал, что монгольский князь в октябре перед главной ставкой собрал подвластных себе и совершил возлияние молоком белой кобылицы. «Употребляемые при этом сосуды, — пишет он, — сделаны из бересты и не окрашены ни золотом, ни серебром; таково здесь уважение к простоте» (252, с. 585).

По предствлениям бурят белый шаман — это служитель культа, имеющий небесное происхождение («небесный корень»). Свой «небесный корень» белый шаман получал лично от бога-громовержца через удар грома, если оставался при этом живым, или же по наследству от своего предка, убитого когда-то молнией. Поскольку молнией

27

может быть поражен любой человек, а не только богатый и знатный, то и белые шаманы могли появиться не только в аристократических родах. Таким образом, и с мнением Т. М. Михайлова мы согласиться никак не можем.

В целом же если привести мнения этой группы авторов к единому знаменателю, то они сводятся к мысли, что белое шаманство — это религия классового общества, обслуживающая его высший класс. Религией угнетенного класса, согласно этой концепции, являлось черное шаманство. Белое шаманство производив от черного шаманства и является его частью и модификацией.

Но является ли шаманством так называемое белое шаманство? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выяснить, что же мы понимаем под этим словом. По словам религиоведов, «в современной историко-религиоведческой науке, несмотря на обилие литературы, не утвердились еще критерии понятия шаманизма вообще. Однако, как бы ни назывались самобытные формы религии, перед нами определенный исторический феномен и отсутствие четко отработанного понятия и термина не должно служить препятствием для его изучения» (213, с. 3—4). В Кратком научно-атеистическом словаре говорится, что шаманство как религия характеризуется четырьмя основными признаками!!:

1) анимистическими представлениями, верой в злых духов, что составляет ве-роисповедальную основу шаманизма; 2) наличием особых служителей культа — шаманов, способных приводить себя в состояние религиозного экстаза; 3) камланием в состоянии экстаза с выкриками и проделыванием различных манипуляций и телодвижений, предназначенных для воздействия на мир духов; 4) наличием особого ритуального инвентаря (бубен, особый головной убор, плащ и т. п.), применяемого шаманами (166, с. 604).

Обладали ли всеми этими качествами, свойствами и атрибутами белые шаманы бурят, *айыы ойууна* якутов и *бет* древних монголов?

Анимистические представления свойственны не только шаманизму, но и всяким другим религиям, поэтому мы в данном случае можем этот пункт опустить. Что касается религиозного экстаза, то он не был необходим для белого шамана, *айыы ойууна* и *беки*. И наконец, все они в большинстве случаев обходились без бубна, особого головного убора и шаманского плаща *оргой*. Если иногда бурятские белые шаманы их имели, то это можно считать влиянием черного шаманства, которое, несомненно, существовало —

это отмечается рядом исследователей \*. К сказанному следует добавить еще один характерный и важнейший признак шаманизма. По представлениям тюрко-монгольских народов человек становился шаманом «по воле духов», которые неотступно преследовали и принуждали своих избранников стать шаманами. По словам С. И. Вайнштейна, тувинцы-тоджицы состояние *албыстаар* объясняли вселением в избранника духа предка-шамана (47, с. 176). Каждый кандидат в шаманы обязательно должен был еще в молодости переболеть особой «шаманской» болезнью, которая продолжалась иногда несколько лет. Этого не было у белых шаманов, во всяком случае, она не являлась обязательным условием передачи им «шаманского» дара. Так, например, престарелый дядя Чингисхана был им возведен в этот сан на склоне лет без всякой предшествовавшей болезни. Есть и другие факты, подтверждающие нашу позицию в данном вопросе. На них мы остановимся ниже. Все это указывает на то, что так называемое белое шаманство генетически вовсе не было шаманством.

Есть группа ученых, которая в этом вопросе придерживается именно такой точки зрения. Ее возглавляет известный советский этнограф С. А. Токарев. «У якутов, — пишет он, — жрецами родового культа, давно уже разложившегося, были, по-видимому, „белые шаманы" — *айыы ойууна*, которые

имели очень мало общего с настоящими шаманами — *абаасы ойууна*» (310, с. 289). Лингвист Н. К. Антонов на основе изучения исторической лексики якутского языка пришел к выводу, что якутские культовые термины *тангара*, *айыы* и др. обозначают «сохранившиеся остатки некогда довольно развитого, глубоко древнего религиозного верования, отличного от шаманизма» (18, с. 140—144). Якутский этнограф-религиовед Н. А. Алексеев также ставит под сомнение сложившееся мнение о белом шаманстве как о части шаманизма. Сравнительное изучение обширной этнографической литературы, архивных и собственных полевых материалов по родо-племенным культам якутов и бурят дало ему основание утверждать, что так называемое белое шаманство не есть собственно шаманство и белые шаманы вовсе не шаманы.

Однако в конце XIX — начале XX столетия учеными были обнаружены у бурят служители культа, выступающие в роли и черного и белого шамана, что, по-видимому, объясняется, с одной стороны, смешением указанных религий, а с другой — наличием обоих шаманских корней у одного и того же шамана.

28

29

Они, по мнению Н. А. Алексеева, «были жрецами общеплеменного культа божеств-покровителей (айыы). Общеякутский культ племенных божеств-покровителей, связанный с наиболее важными сторонами жизни родов и племен — с умножением числа членов рода или племени и со скотоводством, которое было основным занятием якутов, в прошлом не был связан с черным шаманством». Однако ученый отмечает, что разделение шаманов на белых и черных не было строгим и среди бурятских шаманов встречались такие, которые исполняли функции и белых и черных шаманов. Такое явление, по мнению автора, «результат поздней нивелировки поверий о „способностях" двух первоначально различных групп исконных бурятских служителей культа. Белые бурятские шаманы на ранней стадии эволюции традиционных верований исполняли роль жрецов культа духов-покровителей рода и племени. Позже, видимо в период разложения патриархально-родовых отношений, в процессе становления шаманизма — основной общепермской формы религии — жрецы переняли ряд свойств, характерных для шаманов, таких, как наличие духов-помощников, способность сверхъестественного путешествия по земле и мифическим мирам. В число черных шаманов-бурят входили шаманы, ведущие свою родословную от монголоязычных пришельцев на территорию современной Бурятии, и шаманы, „получившие" свой дар от божеств в прошлом тюркских этносов» (11, с. 21—22). // далее Н. А. Алексеев приходит к следующим выводам: 1) культ божеств *айыы*, свойственный всем якутским племенам, имеет южное происхождение; 2) якутское и бурятское белое шаманство не идентичны; 3) у бурят в связи с ранним разложением родо-племенных отношений племенные культы к XVII в. были поглощены шаманизмом. У якутов процесс разложения родо-племенных отношений шел медленнее, поэтому их племенной культ божеств-покровителей *айыы* дошел до нас в лучшей сохранности и не стал частью шаманизма; 4) общность некоторых сторон якутского культа божеств *айыы* и бурятского белого шаманства объясняется тем, что в пережиточной форме сохранились детали культа *беки*, общего для предков бурят и якутов; 5) отличие культа божеств *айыы* у якутов от бурятского белого шаманства доказывает дискуссионность выделения белого шаманства как разновидности, варианта шаманизма (9, с. 168—169). Теоретическую платформу этой последней группы исследователей, за исключением некоторых частных вопро-

30

сов, которые ниже будут оговорены, мы считаем в целом более правильной.

Мы привели мнения двух групп ученых, которые стоят на противоположных позициях. Однако надо заметить, что ни та, ни другая группа ученых не разрешила проблему происхождения белого шаманства, они и не ставили такой задачи. Прежде всего, у них нет единства в его датировке.

Большинство ученых вообще не касались этого вопроса. Т. М. Михайлов также избегает конкретной датировки деления шаманства на белое и черное. Но он связывает этот процесс с историей «древних монголов, достигших государственности». Указанная датировка Т. М. Михайлова совпадает с датировкой М. Н. Хангалова, связывавшего разделение шаманства на два лагеря с так называемой эпохой *зэгэтэ аба*, которая якобы имела место в истории бурят этого же самого периода (см. ниже). В. П. Дьяконова в указанной работе удревняет эту дату до раннего средневековья, и таким образом начало процесса выделения из среды обычных шаманов «особой, высшей по своему социальному признаку категории» она связывает с образованием империи Хунну.

Мы ничего не имеем против того, что с началом клас-сообразования в среде кочевников Центральной Азии, Саяно-Алтая и Южной Сибири начали появляться служители культа, близко стоящие к правящей верхушке. Личности типа монгольского Тэб Тэнгри или тувинского «небесного» шамана, несомненно, были в тюркских каганатах, и у хуннов, и до них. Но мы категорически не согласны с авторами, которые с этим бесспорно объективным фактом связывают генезис белого шаманства как особой религии тюрко-монгольских кочевников или же отрицают его существование вообще.

Происхождение белого шаманства еще не нашло определенной атрибуции. Совершенно непонятно,

возникло ли белое шаманство у древних монголов или в тюркоязычной среде, имеет оно автохтонное центральноазиатское происхождение или было привнесено извне. Если же оно не автохтонно, то откуда и когда оно пришло в Центральную Азию и Южную Сибирь?

Задача книги состоит в том, чтобы выявить исторические корни культа племенного бога-творца Айа, или так называемого белого шаманства, у бурят и некоторых других народов Сибири и Саяно-Алтая. Автор отказался от популярной сейчас теории автохтонного формирования всей духовной культуры кочев-

.41

ников Центральной Азии и Южной Сибири и впервые начал рассматривать генезис культуры в этом регионе на фоне широких контактов аборигенных племен с пришлыми индоиранскими и индоевропейскими племенами, начавшихся в бронзовом веке, в период массовых миграций этих племен со своей прародины в Передней и Малой Азии через Среднюю и Центральную Азию в исторические места их расселения. При этом мы исходим из того, что пришельцы с далекого Запада принесли с собой не только богатейшую материальную культуру и высокоразвитое бронзолитейное искусство, но и не менее богатую мифологию, красочное искусство звериного стиля и религию раннеклассовых обществ древнего Востока — культ племенного бога Айа.

## Часть I

### Отражение

культа мирового дерера

и богини Мать-земли

в некоторых обрядах

и обрядовом фольклоре бурят

Глава 1

### ОБРЯД ПОСВЯЩЕНИЯ ШАМАНА

*Посвящение белого шамана у западных бурят*

К началу XX столетия в результате социально-экономического и культурного развития народа, а также под давлением буддизма и христианства старая языческая религия бурят уже во многом утратила свои активные позиции. К 1930-м годам, когда первые бурятские советские ученые начали изучение своей национальной культуры, такие обряды, как посвящение шамана, почти не совершались. Да к тому же сбор подобного рода этнографических материалов в те годы считался не актуальным и, мягко говоря, не поощрялся. Поэтому в данном вопросе мы можем опереться главным образом на материалы дореволюционных ученых, таких, как М. Г. Хангалов, Б. Э. Петри, Ц. Ж. Жамцарапо, Г. Н. Потанин и др. По данным этих ученых, шаманами становятся люди, у которых среди предков уже были шаманы. Однако бывают случаи, когда шаманами «по воле богов» становятся люди, не имеющие подобной шаманской родословной, но получившие особый «небесный корень», который бывает двух видов: *нэръеэр удха* и *буудал удха*. Первый приобретался семьей и ближайшими кровными родственниками вследствие поражения кого-либо из членов семьи молнией, а второй — в результате нахождения кандидатом в шаманы «небесного снаряда». «Снарядами» считались различные медные, бронзовые, нефритовые или другие орудия людей каменного и бронзового века. Для того чтобы обрести право на шаманскую деятельность и соответствующее шаманское звание, претендент должен был пройти особый обряд посвящения в шаманы. Такой обряд, по мнению бурят,

2 Д. С. Дугаров

33

«просветляет разум шамана, открывает ему тайны загробной жизни и жизни духов; он приобретает познание богов, их местопребывания, через кого и как к ним должно обращаться» (329, с. 374). Первому посвящению шамана предшествует так называемое водяное очищение. Для отправления этого обряда выбираются «отец»-шаман (*эсэгэбээ*) (руководитель посвящаемого) и «девять сыновей» шамана. В день обряда привозится ключевая вода с соответствующими жертвоприношениями хозяину ключа. По дороге попутно вырывают молодые березовые побеги вместе с корнями и, связав их в веники, привозят в юрту посвящаемого. Привезенную воду нагревают при помощи раскаленных камней, бросают в нее для очищения вереск, богородскую траву и пихтовую кору. Туда же кидают несколько клочков шерсти, срезанной с ушей жертвенного козла, и по кусочку от каждого его копыта и с рогов. Затем козла убивают ударом ножа в сердце и кровью животного освящают воду для обряда очищения. Козла отдают женщинам, которые его варят и едят. А «отец»-шаман гадает на лопатке барана и, призвав предков посвящаемого шамана, жертвует им молочную водку *тарасун*. После этого он берет связку березовых побегов и, погрузив ее в освящаемую воду, бьет по обнаженной спине посвящаемого. При этом он приговаривает текст шаманской клятвы и молитвы, который за ним повторяет посвящаемый.

Через некоторое время после описанного обряда совершается первое посвящение шамана. Для этого обряда также выбирают «отца»-шамана и «девять сыновей», которые вместе с посвящаемым объезжают свои родовые улусы. Также привозятся и устанавливаются в надлежащих местах срубленные в шаманской роще березы. Одна из толстых и длинных берез с корнями устанавливается в юрте посвящаемого, причем верхушку березы просовывают наружу через дымовое отверстие юрты. Она символизирует духа-хозяина небесной двери (*уудэшэ бурхан*). Затем освящают все атрибуты шамана: конные трости, бубен, *хур* (губной варган) и пр. С самого утра собравшиеся в юрте посвящаемого шаманы шаманят, призывая богов, и брызгают *тарасун*, выпивают сами и угощают присутствующих. После этого старик-шаман призывает своих покровителей, а посвящаемый держит в руке саблю, которую он получает «от неба» вместе с указом об утверждении шаманом и повторяет за старым шаманом слова молитвы. Иногда он вылезает из юрты по березе *уудэшэ*

34

*бурхан* и на самомверху ее громко призывает своих духов-покровителей—*заяанов*. После этого все собравшиеся в юрте очищаются окуриванием богородской травой и с зажженными кусочками пихтовой коры и всеми необходимыми для обряда предметами выходят на улицу и направляются на место проведения обряда посвящения. Далее все исполняется почти как на *тайлганах*: совершают обряд *сасали барьха*, т. е. три раза брызгают богам водку, молочные продукты, чай и потом бросают пустые чашки для гадания (*твер-эглэхэ*).

Затем закалывают жертвенных животных, количество которых иногда доходит до шестидесяти, и ставят варить. В это время шаманы шаманят, шаманит и посвящаемый. Потом он залезает на большую березу — *Эхэ шара мо-дон* («Мать желтое дерево») и, стоя на самой ее верхушке, призывает богов и умерших шаманов-предков. «У бала-ганских бурят,— пишет М. Н. Хангалов,— шамана носят на войлоке вокруг берез по солнцу 9 раз, после чего шаман залезает на первую березу справа, потом на 8 остальных берез, на каждой делая 9 кругов, подымаясь все выше и выше; на самом верху он шаманит вместе с отцом-шаманом, стоящим внизу и также делающим круги около берез, все это время 9 сыновей держат войлок» (329, с. 380—382), страхуя молодого шамана\*.

Когда мясо жертвенного животного сварится, молодой шаман с «девятью сыновьями» приносит в жертву хозяину огня мясо и бульон. Затем все шаманы, в том числе посвящаемый, становятся в ряд, держа в руках чашки с бульоном и по кусочку мяса, умоляют богов принять жертву от нового шамана, разбрызгивают бульон и подбрасывают мясо вверх. После того как новый шаман попробует мясо из всех котлов, начинается ритуальный обед и пиршество всех собравшихся. На этом основная часть обряда заканчивается. Собравшийся народ предается играм и хороводным танцам вокруг костра. При этом молодым шаманом

\* Считалось, что он после омовения и других обрядов обрел ритуальную чистоту. Это дает ему возможность поднятой на небо, в страну божеств-небожителей. Но если, не дай бог, он сорвется, упадет и соприкоснется с грешной землей, то это, во-первых, для шамана и всего его рода будет плохим предзнаменованием, а во вторых, он «опоганится» и весь многодневный обряд посвящения шамана придется начинать сначала.

35

Или другим, более опытным Шаманом Призываются разные «дгровые *онгоны*». Игрище длится три или девять вечеров подряд, и называется *ягиаа наадан*. Оно всегда начиналось с кругового хороводного танца *ёохор*. Вот как описывает его Б. Э. Петри, присутствовавший при обряде посвящения шамана: «Вечереет. Редуют ряды зрителей. Тут и там раскладываются костры. Молодежь заводит хороводы и затягивает песни. Гаснут последние лучи догорающего заката; громко и уверенно раздаётся пение. В плотно сомкнутых кругах плавно, в такт пляске, движутся парни и девушки. Долго сдерживаемое днем веселье вырвалось наружу. Плясать хочется, плясать надо. Сегодня на торжество посвящения съехалось много незримых божеств. Они привязали своих незримых коней к коновязи и тут же веселятся среди молодежи. Если будут плохо плясать, богам будет скучно, невеселые уедут домой, а это худо. До утренней зари пляшет молодежь. Упавшие силы подкрепляют чашкой тарасуна. С рассветом затихают последние песни; с закатом начинается снова веселье. Так надо веселиться девять дней» (257, с. 64).

Другое, более детальное и красочное описание посвящения белого шамана у идинских бурят имеется в «Программе этнографического вечера», состоявшегося в Первом общественном собрании Иркутска 18 апреля 1913 г. Инициаторами вечера были иркутские ученые, члены Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Это была этнографически достоверная инсценировка обряда посвящения шамана, и называлась она «Ставление белого шамана».

Постановку осуществили идинские буряты из числа обучавшихся в Иркутске студентов и приглашенные из улусов идинской долины знатоки шаманской мифологии и обрядности. Это были люди, досконально знавшие инсценируемый обряд, неоднократно участвовавшие в

настоящих обрядах посвящения шамана. Устроители вечера во главе с известным сибирским этнографом Д. 11. Першиным преследовали чисто научные цели. Их прежде всего интересовала этнографическая достоверность и точность при сценическом воспроизведении древнего шаманского обряда. Поэтому и мы можем относиться к данной инсценировке с полным доверием, как к полноценному этнографическому источнику, тем более что это описание полностью совпадает с описанием посвящения шамана у М. Н. Хангалова и подтверждается сообщениями наших информаторов — очевидцев самого обряда.

36

Программа «Ставления белого шамана» выгодно отличается большой полнотой в описании деталей, чего не хватает порой описаниям обряда у других авторов. Все это делает «Программу» неоценимым источником для изучения указанного обряда, а также сущности и происхождения белого шаманства. Эта проблема до сих пор остается совершенно неизученной именно из-за исключительной скудости материалов. В этих условиях значение данного уникального документа, сохранившегося едва ли не в единственном экземпляре в материалах Ц. Ж. Жамцарано и ныне находящегося в Рукописном отделе Института общественных наук Бурят, науч. центра СО АН СССР, неизмеримо возрастает. Поэтому мы приводим его, хотя и в сокращенном изложении. Инсценировка разыгрывалась по написанному сценарию. Она состояла из четырех отделений, семи картин и занимала весь вечер.

1. Выбор «девяти сыновей» шамана. Бурятская юрта. В ней находятся хозяин ее (будущий шаман), хозяйка и дети. Постепенно входят соседи; наконец появляется «отец»-шаман. Его встречают и сажают на почетное место. Хозяйка подносит молоко, которое шаман пригубливает. После этого приносится жбан с вином и ставится у очага. Возле жбана садятся хозяин с хозяйкой, и шаман совершает призывания предков (*утха дурдаха*). Непосредственно перед этим производится обряд возлияния хозяину огня (*гали эжин*) и очищения (*арюу-лху*) употребляемых в обряде предметов. Когда призывания предков окончены, приступают к выбору так называемых девяти сыновей, помощников шамана. Кроме того, избирается еще один старик, который охраняет по ночам шаманский шалаш и потому называется «ночной» — *ху-нишэ*.

2. Обезд улусов. Бурятское селение *аил*. Появляется шаманский «поезд» из 11 человек. Все участники «поезда» — на верховых лошадях и одеты в белые одежды. Во главе поезда скачут два шамана — «отец»-ша-ман и посвящаемый. Они держат в руках по бичу (*минаа*) и колокольчику (*шангинуур*). За шаманами следуют «девять сыновей». Каждый из сыновей имеет в руках по березке, украшенной колокольчиками и разноцветными лоскутками (*залаа*). При пении гимнов шаманский «поезд» три раза объезжает юрту и останавливается у ее входа. В это время из юрты выходят хозяева и чествуют гостей водкой, а также увешивают березки разноцветными ло-

37

скутками. После этого весь шаманский «поезд» направляется к соседней юрте и продельвает там то же самое. Обезд улусов продолжается и в течение всего второго дня. Цель объезда, во-первых, оповестить население о будущих торжествах, а во-вторых, заручиться согласием населения на устройство празднества. Дело в том, что при этом объезде шаману необходимо собрать меха пяти зверьков (*табан хошуу*). Если население не желает посвящения данного шамана, то оно не дает ему эти меха. Тогда обряд посвящения состояться не может.

3. Доставка берез для трона (*ширээ*). В степи, на окраине *аила*, устроен березовый шалаш, называемый «белый шалаш» (*сагаан булгааНан*). Недалеко от шалаша находится священное место (*туУргэ*); здесь, у подножия березки, укрепленной в земле, поставлен жбан с молочной водкой. На левой стороне шалаша видны два столбика, между которыми натянута волосная веревка (*ззлэ*). Появляется шаманский поезд. Все участники поезда — в белых одеждах. С пением гимнов они три раза объезжают место торжества, а затем, передав березки присутствующим, уезжают в улус. На третий день привозят из леса необходимые для обряда березы. В этот же день еще совершается жертвоприношение посреднику между людьми и западными хатами шаману Нагаа Заарину, сыну Улаан Монхоя, и другим великим шаманам. Смысл этих жертвоприношений сводится к тому, чтобы призываемые духи оказали посвящаемому в шаманы свое покровительство и поддержку.

4. Призывания к покровителю шаманов Эдирхэну и выход шаманов на место обряда посвящения. Та же юрта посвящаемого шамана. Два шамана: «отец» и посвящаемый — становятся рядом и соединяют свои головные уборы шелковым шнурком. Шаманы имеют в руках курящуюся пихтовую кору (*жодоо*). А посвящаемый, кроме *жодоо*, держит еще шкурки пяти зверьков (*табан хошуу*), соединенные между собой веревочкой. «Девять сыновей» стоят немного поодаль и держат концы поднятого над землей войлока, на котором лежат сосуды,

необходимые для обряда. Моления начинаются с обычного возлияния огню и окуривания благовоениями всех ритуальных принадлежностей. Затем призывают Эдирхэна и просят его благоволить молодому шаману.

5. Ставление шамана, призывания усопших шаманов. Площадка на окраине улу-38

са. Начинается главная часть обряда. На месте отправления обряда строится березовый шалаш. Невдалеке стоит березка священного места (*туургин хуһан*). Несколько поодаль установлен трон шамана (*ширээ*), представляющий собой несколько связанных в пучок и воткнутых в землю берез. Приблизительно на высоте человеческого роста на березках устроен помост. Появляется шаманский поезд. Подойдя к священной березке, шаман вешает на ее ветвях *табан хошуу*, а «девять сыновей» тут же на земле расставляют принесенные ими сосуды. После этого они становятся в ряд и совершают призывания душ всех усопших шаманов, начиная с первого шамана на земле — Бургута (Орла) — и кончая последними ближайшими предками посвящаемого. Смысл призываний сводится к тому, чтобы души всех этих шаманов, «соединив слова и силы» (*хуурээ хэлэжэ, хушээ нэгэдхэжэ*), оказали молодому шаману помощь и поддержку при его посвящении. После окончания призываний совершается обряд гадания (*твэрэглэхэ*), который заключается в бросании чашек: если чаши упадут дном вниз, то это означает удачу, успех. Затем шаман угощает молочными продуктами своих «девятерых сыновей» и, ударяя их березовыми прутьями, принуждает есть быстрее и больше. После угощения «сыновей» производится заклинание жертвенного барана; оба шамана, подойдя к животному, произносят над ним заклинания, с помощью которых душа животного посвящается призываемым духам. 6. Присяга шамана, обхождение трона. Весь шаманский поезд подходит к трону (*ширээ*). Здесь стоит особо приглашенный кузнец и, держа в руках саблю, размахивает ею в воздухе. Присутствующий народ громкими криками требует принесения шаманом присяги — *шахаа* (буквально: «выжимание»). Присяга должна быть дана в том, что шаман не будет творить злые дела или разорять народ большими поборами при совершении молений. Подчиняясь требованию присутствующих, шаман произносит слова присяги, повторяя их так, как подсказывает ему кузнец: «Не буду смотреть на красоту лиц. Не буду призывать смерть. Не буду угонять чужой скот. Не буду призывать убийство. Не буду сидеть на чужом добре. Не буду недоволен незначительностью приношений. Данная мною присяга пусть будет услышана царем преисподней. Пусть слышит высокое небо — отец и широкая земля — мать. Пусть присутствующие здесь люди свидетельствуют, что я, стоя живой (т. е. сознательно. — Д. Д.), дал эту клятву...»

39

После принесения присяги производится омовение шамана. Он становится на белый войлок; его окружают девять сыновей и раздевают, оставляя только в нижнем белье. Когда шаман раздет, девять сыновей берутся за концы войлока и поднимают шамана вверх на войлоке. При непрерывном пении гимнов шамана три раза обносят вокруг трона, причем его все время обрызгивают водкой. Затем «девять сыновей» останавливаются и начинают подбрасывать шамана вверх, на трон. После нескольких подбрасываний шаман перескакивает с войлока на трон и по помосту трона обходит его три раза. Во время обхождения трона шаман непрерывно поет гимны. Это троекратное обхождение трона (*ширээдэй гуйхэ*) составляет наиболее важный момент посвящения. Символически оно обозначает, что шаман с этих пор уже не простой смертный, а облекается особыми полномочиями, как посредник между людьми и духами.

После обхождения трона шаман спускается на войлок, который продолжают держать «девять сыновей». Тут же они одевается, но уже не в прежний белый костюм, а в обыкновенный, шаманский. Кузнец вручает ему саблю. Вручение сабли символизирует духовное вооружение шамана и вместе с тем является отголоском тех древних времен, когда шаманы являлись военачальниками.

Подойдя к священному дереву, шаман вешает на его ветвях только что полученную саблю. Затем следует обряд угощения огня (*гал идеэллэхэ*). Он состоит в том, что в огонь бросаются кусочки мяса из определенных частей туши жертвенного животного. Мясом этого же жертвенного барана угощают «девятерых сыновей» и присутствующих. На этом, собственно, и кончается сам обряд посвящения белого шамана. Дальше идут народные гулянья.

7. Призывания шаманов к предкам, хороводы и борьба. Все присутствующие на торжестве шаманы поочередно совершают призывания своих предков. Призывания эти происходят в

«шаманском шалаше», вне шалаша в это время вовсю идут пир и веселье. Молодежь танцует круговой танец ёохор, парни устраивают борьбу. Народные гулянья, игры, танцы и пиршество продолжаются три дня (397).

#### 40

##### *Хори-бурятский обряд посвящения шамана (шанар)*

Хори-бурятский обряд посвящения шамана *шанар*, имея во многом несомненное сходство с описанным западнобурятским, все же имел и определенные отличительные особенности. Вообще-то *шанар* — это не только обряд посвящения шамана, но и жертвоприношение духам предков, и прежде всего верховному богу-предку хори-бурят, их Всевышнему хану-прародителю (*хан дээдэ гарбал*). Обряд *шанар* в свое время был описан В. Юмсуновым (185, с. 60—66) и Ц. Жамцарано (390). Ввиду того что для нас указанные работы представляют исключительный интерес, мы приведем здесь некоторые основные моменты из последней работы. Мы попытаемся также схематически изобразить расположение основных вещественных компонентов и атрибутов обряда *шанар*, описанных указанными авторами, дать свое толкование некоторых деталей обряда и шаманских терминов, а также частично дополнить их, исходя из наших полевых записей, личных наблюдений и данных литературы.

Агинские буряты в конце XIX в. для проведения обряда *шанар* привозили из леса большое количество свежесрубленных берез со всеми ветвями и листьями, в том числе две крупные, толстые березы (*Эхэ модон* — «Мать-дерево», *Эсэгэ модон* «Отец-дерево») и еще одну длинную, но сравнительно тонкую березу для возведения *сэргэ* («коновязь»). Кроме того, привозили «семью девять — шестьдесят три» еще более тонких березы высотой по две сажени каждая. На самом южном конце площадки устанавливали *Эсэгэ модон*. От него прямо на север водружались указанные 63 березки по девять в ряд. Расстояние между деревьями — минимальное, но позволяющее свободно пройти человеку. Все эти деревья, установленные по девять в ряд, назывались *дэрбэлгэ*. С западной стороны *дэрбэлгэ* устанавливалась «коновязь». На северной стороне всех этих деревьев, напротив «Отец-дерева», устанавливалось «Мать-дерево». Еще далее на север, на той же центральной линии, возводился чум, покрытый белым, ритуально чистым войлоком, с дверью на юг. С правой стороны у входа в чум на четырех колышках сооружался небольшой низенький столик (помост) для омовения шаманского облачения.

На некотором расстоянии от чума к северу ставилась войлочная юрта устроителя обряда. От этой юрты до чума устанавливались девять берез в один ряд.

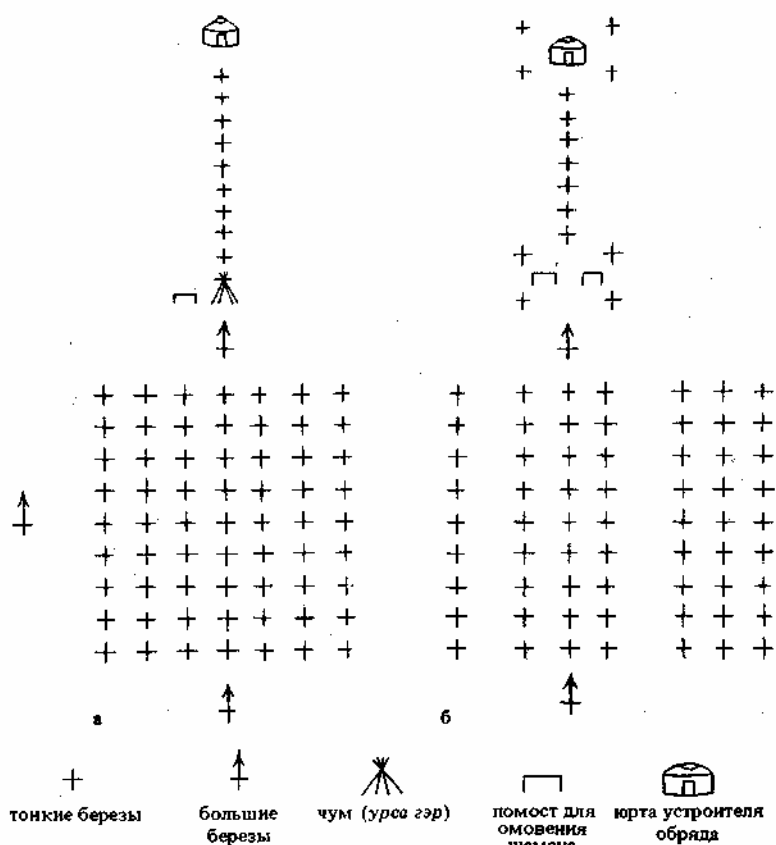


Рис. 1. План обряда шанар:

а — по Ц. Жамцарано; б — по В. Юмсунову

Все деревья, кроме «коновязи», украшались шкурками зайца, белки, колонка, горностая и шкурой с головы оленя. Особенно нарядно украшалось «Отец-дерево». К нему привязывали разноцветные лоскутки парчовых и хлопчатобумажных тканей. На развилке самой верхней ветки делали птичье гнездо. Внизу березы, в двух аршинах от земли (приблизительно около 1,5 м), с четырех сторон ствола просверливали небольшие отверстия, куда вбивали четыре березовых клина, длиной в два вершка каждый. Эти колышки образовывали крест и назывались *загалмай*. *Загалмай* окрашивали охрой в красный цвет. К *загалмаю* привязывали сыромятный ремень длиной 42

2—3 м с таким расчетом, чтобы за него могли одновременно держаться семь-восемь человек.

Такой ремень назывался *жолоо* или *сумнаар*, что означает «повод».

На «Мать-дерево» наверху делалось три птичьих гнезда. Ниже их, ближе к основанию дерева, так же как и на «Отец-дерево», крестообразно забивали четыре березовых клина *загалмай*, которые окрашивали в красный цвет охрой или кровью жертвенной козы рыжей масти (185, с. 63). К *загалмаю* привязывали повод *жолоо*.

*Сэргэ* украшалось желтыми и красными цветными лоскутками, но шнуры на него не вешали. Под каждым деревом у его основания клали куски дерна. Последние назывались *шата* или *гэихуур* («ступени»). На них сжигали вереск и богородскую траву.

Обряд *шанар* продолжался три, шесть или девять суток. В нем, кроме шаманов, активное участие принимали трое молодых парней и столько же молодых девушек. Их называли *юНэнгууд* — от слова *юЪэн* — «девять», т. е. их должно было быть по девять человек. Однако допускалось сокращение их на кратное число от девяти — аналогично сокращению количества дней обряда от девяти до трех суток.

Каждый шаман за свою жизнь должен был провести такой обряд девять раз — через каждые три года или более лет. Но в случае тяжелой болезни или какого-либо другого несчастья *шанар* мог устроить как шаман (внеочередной, ситуативный обряд), так и любой хори-бурят, не шаман.

Таким образом, главная цель обряда — хорошо угостить духов предков и поклониться им, чтобы получить от них благословение, помощь и поддержку в своей будущей шаманской деятельности. А мирянин, совершая обряд *шанар*, рассчитывал получить от предков-небожителей богатство,

потомство и избавление от болезней и других несчастий.

Описание обряда *шанар*, данное В. Юмсуновым, несколько отличается от описания Ц. Жамцарано. Согласно В. Юмсунову, человек, желающий стать шаманом, обращался к своим великим шаманским предкам с просьбой сделать его шаманом. Получив якобы их согласие, он привозил из леса «трижды девять — двадцать семь» берез шанар и водружал их к югу от своей юрты по девять штук в ряд. На северной и южной стороне шанар ставились две толстые березы. Северная называлась «Мать-деревом». На ее вершине устраивали птичье гнездо из шелковых и хлопчатобумажных лоскутков, внутрь его

43

клали девять яиц, сделанных из ваты или овечьей шерсти. На самой верхушке «Мать-дерева» прикрепляли изображение луны, вырезанное из белой парчи. Внизу дерева, на расстоянии два аршина над землей, на всех четырех сторонах ствола забивали четыре березовых клина *за-галмай*. Большое дерево на южной стороне *шанара* именовалось «Отец-деревом». На вершине его прикрепляли изображение солнца, вырезанное из красной парчи и наклеенное на кружок из бересты. На двадцати семи деревьях привязывали цельные шкурки тех же зверьков, о которых мы говорили выше. И все эти двадцать девять деревьев, вместе взятые, со всеми украшениями носили название «Мать белый шанар» (*Эхэ сагаан шанар*).

С правой стороны «Матери белый шанар» водружали девять деревьев в ряд. К ним привязывали шкурки зайца, белки, соболя, выдры и рыси, к а остальным четырем — разноцветные лоскутки шелка и парчи. Эти девять деревьев со всеми своими украшениями назывались «шанар божественного прародителя» (*бурхан гарбал шанар*). С левой стороны от «Матери белый шанар» ставили вырытые с корнями двадцать семь деревьев (три раза по девять), и их также украшали шкурками и лоскутками. Они назывались «шанаром тунгусского шаманского корня» (*хам-ниган гарбал*). С северной стороны от «Матери белый шанар» водружали четыре березы, и посреди них устанавливали стол или помост для омовения шаманского облачения (*амитай*), а рядом — второй такой же помост — для омовения самого посвящаемого шамана.

С северной стороны, от «Мать-дерева» до самой юрты, втыкали семь берез в ряд и еще четыре березы по четырем сторонам юрты. Внутри юрты наклонно устанавливали толстую березу *тусургэ* (185, с. 60—61).

Из приведенных описаний обряда *шанар* и сопоставления двух схем, реконструированных нами, видно, что в юмсуновском описании отсутствуют «белый чум», «коновязь» и на «Отец-дереве» не отмечен крест (*загалмай*). Наличествуют новые детали: изображение луны (на «Мать-дереве») и солнца (на «Отец-дереве»). В отличие от жамца-рановского шанара, здесь деревья устанавливаются по девять в ряд с севера на юг, и по семь в ряд — с запада на восток.

Шестьдесят три березки (семь раз по девять) вместе с двумя большими деревьями образуют три самостоятельных шанара вместо одного в жамцарановском варианте обряда.

44

Сложный комплекс символических представлений таит в себе весь обряд *шанар* и его деревья (березы). Шаманское призывание на этом обряде начиналось такими словами:

Ундэбэтэ модые отолжо,  
Онгон сагаан шанар хадхажа,  
Хушуутые холбожо,  
Зуьэтые зуйлуулжэ,  
Шэмэг яндарынь хусээжэ  
Эмниг сагаан шанар,  
Эрью улаан загалмае дэбюулжэ,  
Огторгойн уулэн гарбал,  
Аба эжын угта зорюулжа,                      Убэшимнай эдэгээгишэ.  
Тахалымнай тараажэ,  
йхэ сагаан шанар зубшеежэ,  
Эрилгэтэй байБан гарбалнуудта  
Тиимэ нэрэтэй, тиимэ омогтой  
Туды булэ зон  
Мургэн зальбарна ла.  
Эхэ сагаан шанар  
Эзэн дээдэ гарбалда  
Хургэлсытэ гэжэ,  
Уг гарбал танаа  
Энэ тахил дээрэ уринальби!  
Энэ амитнай уйлэ бутээлсытэ!

Нара нара. гарбални,  
 Налхан Юурэн эхэ шэжэмни  
 .Дуулыта!  
 Деревья, имеющие корни, срубив,  
 Онгон белый шанар водрузим.  
 Мордастых соединяя,  
 По мастьям их подбирая,  
 С полным набором украшений  
 Необузданный белый шанар,  
 Неразумный красный загалмай вознеся (на небо)  
 К обитателям небесно-облачных далей —  
 Предкам отцов и матерей наших направляя, просим:  
 Болезни наши излечить,  
 Эпизоотии разогнать (и с этой целью)  
 Просим вашего разрешения  
 На устройство Матери белый шанар  
 Своим предкам, требующим жертвоприношения.  
 Люди с такими-то именами,  
 С такими-то фамилиями,  
 Всего столько-то семейств  
 45

Поклоняются и молят вас:  
 Мать белый шанар,  
 До всевышнего хозяина-прародителя  
 Помогите мне довести, говоря.  
 Вас, предков своих,  
 На это угощение приглашаю!  
 Помогите мне исполнить просьбы этих людей!  
 Солнце и луна — прародители мои,  
 Налхан Светлая прародительница моя,  
 Внемлите!  
 (390, с. 129-130)

Из приведенного отрывка призывания хори-бурятского шамана видно, что для достижения целей, преследуемых данным обрядом, необходимо поднять на небо «Мать бе-«лый шанар». Что это означает? По словам В. Юмсунова, «Матерью белый шанар» называются двадцать девять деревьев, в том числе «Мать-дерево» и «Отец-дерево», водруженные в центральной части ритуального комплекса. Значит ли это, что все 29 деревьев шанара по велению шамана, его высоких покровителей и духов-помощников должны оторваться от земли и, обретя крылья, улететь на небо? Конечно же нет.

В мифологии сибирских народов мировое, или шаманское, дерево растет до неба — страны богов и умерших великих шаманов. Украшения, висящие на ветвях этих деревьев и представляющие собой жертвы людей, а также и все другие жертвы, приносимые людьми и их шаманами в виде различных продуктов питания и водки, должны были доставляться на небо по небесной дороге, которая пролегает по стволам и кронам деревьев *шанара*. Для успешного проведения этого ответственного мероприятия шаман просит помощи и поддержки со стороны своих шаманских предков, духов-покровителей различных местностей и даже чужеродных тунгусских духов-покровителей и их шаманских предков *удха*. Так, в этом же призывании несколько ниже шаман обращается к своим духам—помощникам и покровителям с такими словами:

Хадын хаалюуд,  
 Бутын бурхашуул,  
 Хариин хамнигад  
 верын ^ бэгэд!  
 Энэ уйлэ бутээлсэжэ  
 Тур\ шарууБанда Буугыта!  
 46

Хаты гор, Духи холмов, Чужого рода тунгусы, Своего рода старцы!

Помогите успешно провести обряд,  
 ..... Присаживайтесь к столу,  
 ..... угощайтесь!

Хадхамал сагаан шанарые .....• • •.....  
 Хан дээдэ гарбалда дэгдээлсэтэ Водруженный белый шанар  
 До хана-предка всевышнего помогите довести!

Деревья, установленные на месте проведения обряда *шанар* по девять в ряд, имеют еще и другое

название — *дэрбэлгэ* (390, с. 128). В то же время в шаманстве бурят эхирит-булагатов *дэрбэлгэ* означает белую веревку из волоса конской гривы с разноцветными миткалевыми лентами, которую натягивали между березами, установленными на месте обряда жертвоприношения *тайлган* западным хатам (*барууни хат*) и водяными хатам (*у!ган хат*), в обряде посвящения шамана и некоторых других обрядах (328, с. 521—524; 329, с. 175, 370). Миткалевые ленты являются позднейшим новшеством, а в древности к веревке *дэрбэлгэ*, вероятно, привязывали пучки волос из конской гривы, как это делается у якутов на обряде *ысыах*.}

Близкое по звучанию к рассматриваемому термину слово *дэрбэлгэ* бытует у ойсинских бурят, у которых оно обозначает летний праздник жертвоприношения боже ствам-небожителям, духам — владыкам гор и рек с допущением на него женщин (199, с. 47). Близкое и по звучанию, и по семантике слово обнаруживается и в якутском языке. *Дэлбэргэ* в якутском — веревка из волос белой конской гривы, употребляемая для перевязывания чаш и кумысных черпаков во время летнего праздника плодородия, а также — в другом значении — жертва духу данной местности. Таким образом, якутскому *дэлбэргэ* в равной степени соответствует *дэлбэргэ* кудинских эхирит-булагатов и *дэлбэргэ* ойсинских бурят. Следовательно, *дэрбэлгэ* и *дэлбэргэ* в бурятском и якутском языках по значению идентичны. Сравнивая эти слова, Э. К. Пекарский возводил их к монгольскому *дэл* — «грива», «конский волос» (254, т. 1, с. 688), а С. Калужинский — к монгольскому *дэлбэрэ*, ордосскому *дэлбэр* — «треснуть», «лопнуть», «распуститься» (о цветке, бутоне), калмыцкому *дэвр* — «расшириться», «затопить» (387, с. 76).

Кто же прав? По нашему мнению, прав Э. К. Пекарский. В якутском есть словосочетание *дэлбиргэ салама* («жертва, приносимая для умилоствления местного духа-покровителя»), компоненты которого, по-видимому, упо-

47

треблялись и по отдельности, обозначая одно и то же понятие. Так, у И. А. Худякова они употребляются как вполне самостоятельные слова — *дэлбиргэ* или *солома* (333, с. 208). По Н. К. Антонову, якутское *салама*, алтайско-хакасское *ялама*, бурятское *залама* и тувинское *чалама* тождественны и восходят к древнетюркскому *шал* — «грива». В таком случае бурятское *дэлбэргэ*, восходящее к монгольскому *дэл* («грива»), и якутское *салама*, бурятское *залама*, восходящие к древнетюркскому *шал* («грива»), тоже оказываются аналогичными.

*Дэрбэлгэ*, очевидно, является искажением монгольского слова *дэлбэргэ*. А последнее есть эквивалент тюркского *салама* — «волосяная веревка из конской гривы».

Каково было символическое значение этой веревки? Н. К. Антонов считает, что пучки волос из конской гривы, привязанные к этой волосяной веревке, символизировали жертвы (18, с. 136). С таким мнением согласиться трудно. Этому противоречат данные этнографии самих якутов. В якутском обряде жертвоприношения коровы духам неба, подробно описанном его очевидцем В. Л. Серошевским, жертвенную корову привязали к столбу (*сэргэ*). Перед *сэргэ* (т. е. к югу) были установлены три шеста с деревянными изображениями птиц на концах. Далее, на юг от шестов, были расставлены девять зеленых елок на расстоянии сажени друг от друга. Все елки, шесты и *сэргэ*, установленные в одну линию с севера на юг, были соединены длинной волосяной веревкой. «Между елками,— пишет В. Л. Серошевский,— натянута тонкая волосяная веревка, украшенная пучками белых конских волос; начиная от первой птицы, она т> дымається все более и более вверх и должна изображать дорогу, по которой „вслед за птицами" полетит на небо шаман, гоня перед собою жертвенную скотину» (300, с. 646). Как видим, веревка с привязанными к ней пучками белых конских волос, натянутая между девятью деревьями и шестами, изображала дорогу шамана на небо, а не жертву.

Далее В. Л. Серошевский указывает, что танец шамана во время камлания изображает его путешествие по небу. Когда на своем трудном пути шаман почувствует усталость, он может сесть отдохнуть на специальном месте отдыха, которое называется *олох*. Таких *олохов* у него девять. А расстояние от одного *олоха* до другого — «девять мест». «Место» (ср. монг. *газар* — «место») — традиционная национальная мера расстояния, отражающая, очевидно,

48

прежнее родовое деление и размещение якутов. Количеств елок — тоже девять (хотя почему-то на рисунке изображено их семь) (300, с. 645). Всего же вместе с тремя шестами и *сэргэ* здесь водружено одиннадцать деревьев, соединенных между собой длинной веревкой с нанизанными на нее десятью белыми пучками конских волос. Последние, по нашему мнению, символизируют десять белых коней, один из которых предназначен для самого шамана, а девять — для его девяти помощников (*битиһ-ит* — «танцоры»). Об этом же свидетельствует приведенное призывание

хори-бурятского шамана на обряде жертвоприношения козы (*ямаа табиха*). Шаман, предлагая божественному предку (*гарбалу*) душу козла (козы) в обмен на душу больного, говорит, что он привел дикого желтого козла, приделав ему крылья из девяти деревьев *дэрбэлгэ* (*эмниг шара ямаа юНэн модон дэрбэлгээр жэ-бэрлэжэ \**).

В западнобурятском шаманстве такими же крыльями служила веревка, протянутая между деревьями и увешанная шкурками указанных пяти видов зверьков — *табан хушуун*. И эта веревка вместе со всеми шкурками называлась *дали* — «крыло» (329, с. 388). Ниже, в главе о круговом танце *ёохор* мы говорим об аналогичном шаманском обряде у западных бурят, которые отправляли на небо свою жертву, в частности жертвенного козла, при помощи кругового танца *ёохор* и его припевных слов. Нам кажется, что танец в этом случае служил лишь дополнительным магическим средством к тем же самым «крыльям» -- *жэ-бэр, дали, дэрбэлгэ*. Все это говорит о том, что в шаманских обрядах типа *шанар* или *тайлган* буряты отправляли на небо не деревья, а при помощи этих деревьев и натянутой между ними веревки поднимали на небо жертвоприношения и молитвы людей.

Главные действующие лица в обряде *шанар* — старший шаман и посвящаемый в шаманы. Они и доставляют на небо жертвы, но не одни. Им помогают различного рода помощники. В этом качестве им служат как живые люди, перевоплотившиеся в духов-онгонов, так и многочисленные шаманские атрибуты, изображающие их. Волшебными помощниками шамана являются также и изображения различных зверей, птиц, животных и пресмыкающихся, выкованные из металла или вырезанные из мягких материалов и пришитые к костюму шамана в виде

\* *Жэбэрлэжэ* — от бурят. *жэ-бэр* — «крыло».

49

аппликаций. Какую-то особую роль играют в обряде *шанар* и в некоторых других обрядах шкурки пяти видов зверей (зайца, олененка (мех с его головы), горностая, белки и хорька). Они носят общее название *табан хушуун* («пять мордочек животных»). Происхождение и функциональное значение их и девяти детей неба (*ю'лэнгутов*) не совсем понятны. Некоторый свет на эти вопросы проливает миф о сватовстве Высокого Неба (*Ундэр тэнгри*) и Широкой Земли (*Улгэн дэлхэй*). Небо, гласит миф, за своего сына высватало дочь Земли. Земля потребовала от Неба в качестве калыма солнце и луну. Небо было вынуждено отдать их Земле. Та заперла оба светила в железный ящик, и на небе и на земле сделалось темно. Высокое Небо решило пригласить мудрого *Заря Азаргу* («ежа») и посоветоваться с ним, как ему вернуть на небо солнце и луну. Явился *Заря Азарга* к Высокому Небу. Но, не имея длинных ног, он не шел, как все животные, а катился по земле, как колобок. Увидев такое несуразное существо, девять сыновей и девять дочерей Высокого Неба расхохотались. *Заря Азарга* сильно обиделся на них и тут же повернул обратно. Тогда Высокое Небо послало пять зверей: зайца (*шандаган*), олененка (*инзаган*), горностая (*Үен*), белку (*хэрмэн*) и хорька (*Нолонго*) — с тем, чтобы они догнали *Заря Азаргу* и подслушали, что он будет говорить по дороге. Заяц первый догнал *Заря Азаргу*, который, катясь обратно, ворчал: «Высокое Небо не может держать в повиновении своих детей. Они смеются надо мной. Пусть же его сыновья спустятся на землю и сделаются девятью западными хатами, а дочери — девятью онгонами. Для того же, чтобы вернуть на небо солнце и луну, нужно Высокому Небу поехать к Широкой Земле в гости и попросить у нее эхо леса (*ойн суурьян*) и мерцание воды (*уһани миралзаан*)».

Эти слова подслушал заяц и передал Высокому Небу, который так и сделал. Широкая Земля поручила трем своим сыновьям поймать эхо леса и мерцание воды. Но они не смогли их поймать. Тогда Широкая Земля вынуждена была вернуть Высокому Небу солнце и луну. И снова на небе и на земле по-прежнему начали чередоваться день и ночь. «Слова *Заря Азарги* исполнились,— пишет далее М. Н. Хангалов,— девять сыновей Высокого Неба спустились на землю и стали западными хатами, а девять дочерей его тоже спустились на землю, стали онгонами. Вот почему в шаманских обрядах шкура зайца стоит первой в правой стороне» (330, с. 11—12).

50

В другой работе М. Н. Хангалов указывает, что в обряде посвящения шамана или при совершении обряда *хурай* (т. е. жертвоприношения молочными продуктами) небу по случаю поражения молнией человека требуется выбрать из среды улусной молодежи девять юношей «в воспоминание о девяти сыновьях неба» (329, 376). В призываниях балаганского шамана говорится, что они являются детьми верховного бога *Эсэгэ Малаан тэнгрия* и его жены *Эхэ Юурэн*: девять сыновей *Эсэгэ Малаан тэнгрия* и девять дочерей *Эхэ Юурэн тэнгрия* (*Эсэгэ Малаан тэнгэрийн юНэн хубууд, Эхэ Юурэн тэнгрийн юНэн басагад*) (329, с. 458).

Количество детей неба не всегда устойчиво. Чаще всего их восемнадцать человек: девять сыновей и девять дочерей. Но встречаются случаи, когда дочерей оказывается восемь и — еще реже, в единичных случаях, — сыновей тоже восемь. Так, например, в призывании хори-бурят-ского шамана на обряде *шанар* говорится:

|                                                                 |                                                   |                              |
|-----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|------------------------------|
| Налхан эхын уудэндэ                                             | <sup>у</sup> Д <sup>е</sup> ри ласковой праматери |                              |
| Найман улаан хубуе найгу-                                       | Восемь прекрасных парней                          |                              |
| уланхай, танцевать (букв.: «качаться» — Найман алтан толиие     |                                                   | Л- Д-] заставившие,          |
| Теерэглэжэ бууБан                                               | Восемь золотых зеркал                             |                              |
| Аляа юБэн дангина!                                              | Бросая вперед, спустившиеся                       |                              |
| ЮБэн эсэгын уудэндэ                                             | Девять озорных фей!                               |                              |
| ЮБэн улаан хубуе                                                | У двери светлого прародителя                      |                              |
| юрьюулэжэ бээлэнхэй, Девять прекрасных парней ЮБэн алтан толиие |                                                   | Камлать-плясать заставившие, |
| Зугаа барин бууБан гуу                                          | Девятью золотыми зеркалами                        |                              |
| Зэрлиг юБэн дангина!                                            | Играя, спустившиеся                               |                              |
| Туб газар буудалтай,                                            | Девять своенравных фей!                           |                              |
| Тухэреен газар наадантай                                        | В центре земли спустившиеся                       |                              |
| Аляа юБэн дангина,                                              | На круглом месте (в кругу)                        |                              |
| Абжаанарни эрьебтэ!                                             | танцующие,                                        |                              |
| Девять шаловливых фей, Сестрицы мои, пожалуйста! (390, с. 131)  |                                                   |                              |

Вне поэтического текста дети неба имеют устойчивое название — *юТьнгут* («девятки»). Поэтому можно думать, что подобного рода количественные отклонения — случайное явление, вызванное требованиями аллитерации стиховых начал.

Игрище детей неба (*юНэнгут*) у хори-бурят имело особое название — *шагалзаан*. Само игрище до нас не

51

дошло, нет его описания и в литературе, кроме указания Ц. Жамцарано о том, что при этой игре дети неба кружатся с песнями. Можно поэтому только предполагать, что оно представляло собой род кругового танца типа *ёохор*. К этому можно еще добавить, что дети неба спускаются в центре земли и танцуют на «круглом месте» (*тухэревн газар наадантай*), а для их танцевального движения особенно характерно покачивание (*найгалга*).

По воззрениям кетов качание — один из главных способов восхождения на небо. Герой кетского эпоса для того, чтобы подняться на небо, сначала качается в люльке, висящей на шаманском дереве-посохе с бусами, и, приобретя таким образом способность и силу, поднимается на небо (13, с. 31—33). Покачивание (*найгуур*) — самое характерное движение для обрядовых хороводных танцев хори-бурят *нэръелгэ* и *найгуур*. Об этом говорит само название последнего хоровода, которое означает «покачивание». Представляет для нас особый интерес в этом отношении то, что мировое дерево — Развесистая белая береза (*сагсаахай сагаан хулиай*) из хори-бурятского эпоса «Мудрый пятнистый конь» («*Эрдэмтэ соохор морит*») имеет свой лейтмотив, который всегда начинается со слов: «качаюсь», «покачиваюсь» (*найгаа, найгалза*).

По зову шамана души детей неба спускаются с неба на землю по мировому дереву, вселяются в специально подобранных для этого обряда чистых, непорочных девушек и юношей и танцуют, поют соответствующие обрядовые песни. Одна такая песня была записана Ц. Жамцарано летом 1908 г. со слов Дугаржаб Батуева из с. Бада (ныне с. Шилия Хилокского р-на Читинской обл.):

Наранай туяа наадан ла, Сарын туяа сандали. Огторгойдо дэгдэлгэ, Огтом газар буудал даа...  
Найман хубуу найгуулаад, Налхан эхые юрьюулээд, Юурэн эхые золгоод, Шанарай гурбан дабаае  
Шагалзажа наадае... Юбууьлээрээ юрьее, Наймуулаараа найгае!

52

Лучи солнца — игрище. Лучи месяца — седалище. На небо — вознесение, На холме — приземление. Восемь парней раскачали, С ласковой матерью встретились.

Девять парней расшевелили, Со светлой матерью встретились. Через три перевала *шанара* Протанцуем *шагалзаан*... Все мы в девятую потанцуем, Все мы в восьмью покачаемся!

«С такими песнями кружатся и лазают по березам *шинарач*», — пишет П. Жамцарано (396, оп. 1, д. 15, л. 242).

По сведениям информатора Б. Борондоева, сообщенным им Ц. Жамцарано, девять сыновей неба были культурными героями, демиургами. Они создали солнце, землю и учредили свадебную обрядность, т. е. были основателями института парной семьи. Об этом поется в старинной бурятской свадебной песне:

Альганай шэнээн алтаар Алтай нара эсхэбэ, Адха болхо шоройсор Алтай дайда эсхэбэ, Бурханай юТ'Эн эсхэбэ. Арбан хари гульдажа Ахалан турэ эсхэбэ.

Хурганай шэнээн гу-улаар

Хурса нара эсхэбэ, Хормой болхо шоройёор Хонгор дайда эсхэбэ, Бурханай юбэн эсхэбэ. Хорин хари гульдажа Хонгор турэ эсхэбэ. (396, оп. 1, ед. хр. 1, № 40)

Из куска золота величиною с ладонь

Золотое солнце сотворили,

Из ила величиною с горсть

Золотую землю сотворили,

Девять сыновей неба сотворили.

Десять родов собрав,

Впервые свадьбы организовали.

Из куска латуни величиною с палец

Яркое солнце сотворили, Из ила, принесенного в подоле, Прекрасную землю сотворили, Девять сыновей неба сотворили. Двадцать родов собрав, Прекрасные свадьбы организовали.

Таким образом, дети неба — *юбэнгуты* являются творцами-заяакийшм.

Неотрывной частью белого шаманства бурят был и культ небесных кузнецов. По воззрениям западных бурят кузнечному ремеслу их научили девять сыновей небесного кузнеца Божинтоя. Они тоже считаются *заяанами*, т. е. творцами. Им буряты совершали особый *тайлган* (295), который представлял собой обряд жертвоприношения бурятских белых кузнецов своим небесным божественным предкам (*уг-гарбал*). Поэтому данный обряд был частью древнего культа предков-творцов (*заяанов*). По структуре и содержанию *тайлган* кузнецов близок к обрядности белого шаманства в целом,— таким ее проявлениям, как *тайлган* западным хатам, хатам Земли-Воды (*Газар уТганай тайлган*), посвящение в шаманы и др. Интересно отметить, что культ небесного кузнеца Курдалагона имеется у осетин. Этот культ у них тесно связан с культом бога-громовержца, что сближает его с аналогичным культом бурят.

53

Какую ритуальную функцию несли в обряде *шанар* три больших дерева: «Мать-дерево», «Отец-дерево» и *сэргэ*? Последнее отличается от других тем, что на него не вешали шкурки зверьков и на нем не было *загалмай*, птичьих гнезд и изображений солнца и луны. В описании В. Юмсунова это дерево вообще отсутствует, вместо него здесь упоминаются девять деревьев, выстроенных в ряд. Они носят название «*шанар* божественного предка» (*бурхан гарбал шанар*). Поэтому можно считать, что *сэргэ* является коновязью этого божественного предка хоринцев. По воззрениям якутов их мировое дерево (*А ал луук мае*) достигает светлой страны верховного бога-творца и предка якутов Урун Айыы тойона и становится его коновязью (239, с. 262—263). По этому дереву спускались с неба на землю и возвращались обратно на небо дети и слуги верховного бога-творца бурят, так называемые *заяаны*. Дерево *сэргэ модон* как дорога бога-предка (*бурхан гарбал*), очевидно, было введено в обряд для предотвращения столкновения шамана и его духов-помощников на космической трассе по мировому дереву с самими *хатами-заяанами*. Вот почему шаман и его помощники не лазили по дереву *сэргэ*. Этим же можно объяснить отсутствие на *сэргэ загалмай*, ибо боги и *хаты-заяаны* достаточно могущественны, чтобы обходиться без помощи волшебных помощников. Что же касается двух других, самых крупных берез *шанара*, то они являются аналогами того же мирового дерева.

По словам информатора Ш. Раднаева из улуса Тэрэб-хээн Хилокского р-на Читинской обл., «Мать-дерево» (*Эхэ модон*) выкапывается с корнями и устанавливается перед чумом (*урса гэр*). В обряде *шанар* молодой шаман вселял в себя онгона, «бегом» забирался на «Мать-дерево» (*Эхэ модондо гуйдэлвэрвв гараха*) и из трех птичьих гнезд, устроенных на верхней части дерева, ртом доставал три яйца и съедал их. После этого он трижды куковал по-кукушечьи, какое-то время камлал на верху дерева, а затем спускался с него вниз головой.

Семантику указанных действий бурятского шамана можно объяснить, опираясь на некоторые представления якутов, бурят и тунгусов о душе человека и получении шаманского дара. Так, якуты верили, что каждый человек имеет три души (*кут*): *буор кут* — «земляная (или земная) кут»; *салгыг кут* — «воздушная кут»; *ийе кут* — «мать-кут» (12, с. 100). Из них самая главная — «мать-душа» — обитает в затылке и может на время исчезать. Земная душа находится в теле, а воздушная — в спине (88, с. 220—

54

221). По воззрениям енисейских тунгусов «там, где находится граница дня и ночи, стоит дерево под названием „*ту-руу*“. На нем на девяти суках имеются гнезда, одно другого выше. В этих гнездах воспитываются души шаманов. У каждого шамана бывает *ониндар* — „матка“ (*онин* — „мать“), видом она походит на сохатого, имеет рога» (168, с. 101). По представлениям вилюйских якутов когда рождается ребенок, предназначенный быть шаманом, духи похищают все три души и каждая из похищенных душ будущего шамана получает особое воспитание (159, с. 283). Буряты

думали, что у каждого человека имеется три души— *hynahdH* (329, с. 45). А у человека, который по предопределению свыше должен стать шаманом, все три души уносятся духами на шаманское, или мировое, дерево и там воспитываются под присмотром особых духов. Три яйца, обнаруженные шаманом в трех гнездах «Мать-дерева» и съеденные им, очевидно, и есть три его души, прошедшие обучение и воспитание на «Мать-дерева». Проглотив их, молодой шаман вновь приобретает их, но уже в ином качестве.

Все деревья *шанара* со всеми украшениями и атрибутами, духи-помощники и некоторые божества служили единственной цели — установлению контакта бурят с каким-то высшим существом, обитающим на небе. Только оно одно могло дать людям все желаемое и просимое, а посвящаемому в шаманы человеку — право быть шаманом, посредником между ним и поклоняющимися ему людьми. Таким всемогущим существом, очевидно, мог быть царь неба, верховный бог-творец, которого хори-буряты и их белые шаманы считали своим творцом и всевышним предком *бурхан (гарбал)*.

В приведенных призываниях шамана из обряда *шанар* не упоминается ни один тэнгри. Это позволяет нам думать, что обряд посвящения белого шамана (*шанар*) у хори-бурят не имеет ничего общего с культом 99 тэнгриев. По-видимому, хори-бурятское белое шаманство представляет собой особую древнейшую домонгольскую культовую систему, бытовавшую у каких-то их этнических предков до начала тесных контактов с монголоязычными племенами и сохранившуюся в Забайкалье и Прибайкалье вплоть до конца XIX столетия, а в отдельных местах — до конца 1920-х годов. Последний *шанар* у хилокских бурят имел место в улусе Тэрэбхээн Хилокского р-на Читинской обл. в 1925 г.

Все главные жертвы и молитвы людей в обряде *ша-*

55

*нар* адресуются исключительно только одному-единственному верховному божеству — Хану всевышнему прародителю (*Хан дээдэ гарбал*). Последний иногда называется *Эзэн дээдэ гарбал* (Хозяин всевышний прародитель) или *Эзэн сагаан тэнгри* (Хозяин белый тэнгри). Однако эти названия являются лишь описательными прозвищами данного божества. Собственное его имя в призываниях обряда *шанар* не упоминается. Все другие божества и духи предков тоже получают свои доли из жертвенной пищи, но все же главная жертва и главные просьбы и молитвы посвящены именно этому Всевышнему хану или Хозяину белому предку, прародителю, творцу. Все известные у хори-бурят добуддийские высшие божества и тэнгри, кроме указанного, таких эпитетов и названия *гарбал* («прародитель») не носили и не считались предками бурят.

К вопросу, каково было собственное имя верховного бога хоринцев, мы еще вернемся. Сейчас же следует заметить, что популярное имя верховного бога западных бурят *Эсэгэ Малаан тэнгри* хоринцам не известно. Вместо него, как мы видели, в призываниях хори-бурятского шамана фигурирует *Эзэн (хан) сагаан тэнгри* (Хозяин (царь) белый тэнгри). Это, по-видимому, является позднейшим монголизированным названием верховного бога, царя неба, которого почитали как своего творца и хозяина-господина древнейшие этнические предки основного этнического субстрата хоринцев, бывшие, по всей вероятности, немонголоязычными.

Что касается эпитета *сагаан* — «белый», «светлый», то такой эпитет в шаманском пантеоне хоринских бурят носят только два генетически близких божества. Это верховный бог хоринцев *Заян сагаан тэнгри* (Творец белый тэнгри) и *Сахилгаан сагаан тэнгри* (Молния белый тэнгри). Мы предполагаем, что прежде они представляли одно и то же божество. Интересно отметить, что в языческом пантеоне якутов их верховный бог носит имя *Урун Айыы тойон* (Светлый Творец-господин). А бурятское слово *заяан* является лишь фонетическим вариантом якутского *айыы*, означающего «творец», «создатель» (18, с. 127—129).

Этимология шаманского термина *шанар* еще не выяснена. Слово *шанар* в бурятском означает «качество». Но часто это слово употребляется вместе со словом *уд-ха* — «происхождение», «преемственность». Поэтому можно думать, что посвящение шамана у хори-бурят было обрядом жертвоприношения верховному богу-творцу, по-

56

лучения от него нового «качества» — шаманского дара — и разрешения на право вступления в жреческую касту. Все это вновь посвящаемый шаман получал, так сказать, из первых рук, от самого Хана всевышнего прародителя, являющегося верховным богом-творцом, служителями и жрецами которого и были так называемые белые шаманы. Как мы говорили, *шанар* — это прежде всего обряд посвящения белого шамана. Но при необходимости, вызванной тяжелыми заболеваниями или какими-либо иными бедствиями, обряд *шанар* мог совершить и простой хори-

бурят, не шаман. О чем это говорит? О том, что верховный бог-творец хоринцев — их племенной бог. Он считался творцом и предком (*бурхан гарбал*) не только шаманов, но и всех хори-бурят. Следовательно, обряд *шанар* совершали все шаманы хоринцев. Этим, по-видимому, и объясняется тот факт, что их шаманство не знало подразделения на черное и белое.

Кроме того, следует заметить, что *шанар* не является сугубо шаманским обрядом, предназначенным для возведения человека в жреческий сан. Шанар — это обряд жертвоприношения хори-бурят своему племенному верховному богу-предку, своему творцу и создателю *Эзэн Сагаан гарбалу* (Хозяин Белый прародитель) и моления о ниспослании всякой небесной благодати, защите от злых сил и покровительстве. На вопрос, что такое *шанар*, хори-бурят скажет, что это обряд угощения предков (*«уг-гарбалаа хундэлхэ»*). Но в то же время *шанар* — это обряд получения божественного благословения на жречество, т. е. это обряд посвящения белого шамана.

Почему именно белого? Как мы уже говорили, по представлениям западных бурят белые шаманы — это шаманы, обращающиеся с молитвами к добрым, западным тэн-гриям, а черные — те, которые с этой целью обращаются к злым, восточным тэнгриям. Хори-буряты такого разделения тэнгриев не знают. Для них небо и все небожители только добрые и они между собой не враждуют. Следовательно, и их служители — жрецы или шаманы не знают такого антагонизма. У них нет злых, черных, шаманов, имеющих дело со злыми тэнгриями и духами. Согласно генеалогическим мифам и легендам, хори-буряты произошли от брака земного человека *Хоредой Мэргэна* и дочери царя неба девы-лебедя. В обряде *шанар* хоринцы угощают именно этого «дедушку», бога-предка *Заяан сагаан тэнгри* (Творец белый тэнгри) или *Эзэн Сагаан гарбал* (Хозяин Белый прародитель), который не случайно имеет

57

эпитет «белый». Таким образом, для хори-бурят, имевших небесное происхождение, и шаманы их должны были иметь небесное же происхождение. Поэтому они, дети белого тэнгрия, не могли быть черными шаманами, а только белыми.

Хори-бурятский шаман за свою жизнь совершал три основных *шанара* (по другим данным, девять). Первое посвящение шаман получал в самом начале деятельности на этом поприще, второе — через три года и последнее, самое большое посвящение он устраивал через шесть лет после второго, т. е. через девять лет после первого посвящения в шаманы. Как видим, в обряде *шанар* особое сакральное значение придается числу три и кратным от него — числам шесть и особенно девять. Однако шанаром называется не только сам обряд. «Матерью белый шанар» называются и ритуальные деревья вместе со всеми висящими на них украшениями и атрибутами.

Из призвания шамана в обряде *шанар* видно, что шаман лично отправляется на небо к своему предку Хану всевышнему прародителю, к дверям его небесного дворца. Такое право, такая исключительно высокая привилегия предоставлялась только жрецам верховного божества хори-бурят, имени которого мы пока не знаем, но попытаемся его выяснить ниже, в другой главе.

Жертвоприношения доставляются на небо белым шаманом и его помощниками (*юБэнгутами*) при активной поддержке ближайших родовых духов — предков шамана, его волшебных помощников, а также при содействии некоторых других божеств-небожителей, в том числе солнца, луны и небесной праматери всех хоринцев — девы-лебедя (*хун шубуун*).

Хори-буряты прежде почитали солнце и луну как своих предков (*гарбал*). Солнце считалось праматерью, луна — праотцом.

В одном из шаманских текстов из той же публикации говорится:

Дурбэн эхэ шэгшэг

дулилгэ,

Найман хизаар наадан, Нара-һара гарбал, Налхан эхэ тушэлгэ! ЮБэн дабхар хурээтэй, •Ерян дабхар туяа татабан

Четыре великие окраины —  
устремление,

Восемь окраин — игрища, Солнце и луна — предки, Праматерь Налхан — защита! Девятью оградами  
окруженная, Девяносто лучей излучающее

58

Алтан наран эхэ гарбал!

Найман дабхар туяа

татабан

Хуйтэн бара эсэгэ гарбал!..

Золотое солнце —

прародительница! Восемь лучей излучающий Холодный месяц — прародитель!  
(390, с. 111)

Солнце и месяц считались прародителями и какой-то группы монголов. «Народ монгольский, чей отец — молодой месяц, чья мать — золотое солнце», — поется в одном эпическом сказании монголов (284, с. 15).

От солнца и луны свое происхождение вели и якуты. И. А. Худяков указывал, что у якутов обыкновенные люди ведут свое происхождение от солнца и месяца. В сказках боги считают «прародителей людей людьми своей породы» (333, с. 291). Итак, по всей вероятности, у предков некоторых современных тюрко-монгольских народов солнце и луна почитались как прародители. Поэтому вполне понятно обращение хори-бурятского шамана к солнцу и луне как к своим предкам, а также помещение изображений этих светил на вершинах «Мать-дерева» и «Отец-дерева».

В ранних формах религиозных верований чувашей одно из центральных мест занимало почитание солнца и священных деревьев. Такими деревьями у них были дуб и береза. Почитание первого было тесно связано с культом верховного бога Тэнгри-хана, являвшегося олицетворением священного неба, второе считалось обиталищем богини Мать-солнца, подательницы плодородия и покровительницы женщин (191, с. 217—218). Исследователи ранних форм религии чувашей справедливо указывают на тесную связь культа березы с древним культом плодородия и солярным культом (91, с. 62). Культ священной березы в неразрывной связи с культом солнца и плодородия прослеживается и в ранних формах религии бурят. Призывание хори-бурятского шамана обычно начиналось с устойчивой формулы:

ХуБан полон сэр-гэмни, Хун шубуун  
эхэмни!

Береза — священное дерево мое, Лебедь — мать моя!

Изучение материалов по фольклору и этнографии народов Центральной Азии и Южной Сибири дает основание предполагать, что лебедь был тотемной птицей неко-

59

торых тюркоязычных племен (101). Поэтому представляется более перспективным поиски этимологии слова «хун» производить на основе тюркских языков, ио нашему мнению, бурятское слово *хун* — «лебедь» восходит к тюркскому *кун* — «солнце». Тюркская фонема *к* в монгольских языках закономерно переходит в *х*. В таком случае бурятское название лебедя — *хун шубуун* в буквальном переводе означает «солнце-птица» или «солнечная шица». Вот почему в призываниях бурятского шамана лебедь — прародительница хори-бурят и хонгодо-ров — называется Светлой праматерью Нал (*Налхан Юурэн эхэ*) и связывается с солнцем: «Под (над) солнцем госпожа Нал (*Наран доро (дээрэ) Нал хатан*)».

Лебедь (*хун*), таким образом, олицетворяла солнце и Великую богиню-мать.

В Ригведе мировое дерево явилось опорой солнца, воплощением Богини-матери и сопоставлялось с рожаящей женщиной (171<sup>а</sup> с. 71). По свидетельству Геродота, скифы коней, предназначенных к жертвоприношению, привязывали к жертвенному столбу, увенчанному солярным символом — колесом (299). Столб был аналогом мирового дерева, а колесо — солнца. Эта древнейшая мифологическая идея находит полную аналогию в хори-бурятском шаманстве. На вершине «Отец-дерева» хори-буряты прикрепляли изображение солнца, а на вершине «Мать-дерева» — луну. Следовательно, «Отец-дерево» хори-бурят также являлось опорой солнца, а «Мать-дерево» — луны. Вышеупомянутый<sup>а</sup> же мифологический образ мудрейшего ежа (*Заря Асарга*)<sup>а</sup> не имея аналогии у других тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов, обнаруживает некоторую функциональную близость к мифологии иранцев. В «Авесте» ёж считается исключительно чистым животным и борется против злых творений Ангро-Манью. В традиционных домусульманских верованиях хорезмийцев и в камлании их шаманов ёж использовался для изгнания злых духов. Шкурка ежа и его иглы использовались в Хорезме в качестве сильного оберега (302). Таким же сильным оберегом были иглы ежа и у бурят (329, с. 323, 327). Интересно отметить, что *Заря Азарга* считался «игровым *онгоном*» и его призывали на обрядовом игрище белого шаманства *ягшаа наадан*.

Все это свидетельствует о том, что обряд *шанар*<sup>а</sup> генетически связанный с концепцией мирового дерева всеми своими атрибутами — солнцем, луной, шаманом-жрецом и его помощниками — «детьми неба» (*юБангутами*)<sup>а</sup> на-

60

ходит себе ближайшие параллели в богатой и яркой духовной культуре древних иранцев. На близость обряда посвящения сибирских шаманов с обрядом посвящения в жрецы у древних

народов Переднего Востока указывал еще Л. Я. Штернберг. По его словам, в Египте и Вавилоне «обряды посвящения жрецов удивительно напоминают обряды посвящения шаманов, и жрецы и жрицы обыкновенно впадают в транс, они приводят себя в исступленное состояние плясками и тому подобными средствами^ и с внешней стороны они удивительно напоминают приемы шаманов во время шаманского транса» (351, с. 359). В нелегком деле поднятия на небо жертвы^ самого шамана, молитв и просьб людей большая роль принадлежала, судя по шаманским призываниям, некоему загадочному фантастическому существу, называемому *загалмай*. Оно, как указано выше, изображалось в виде красной крестовины на стволе «Мать-дерева». В призывании шамана, обращенном к своим предкам, говорится:

Эрьюу улаан загалмайе

эрьюулэлсэжэ, Эзэн дзэдэ гарбалдань... дэгдэлсытэ!

Неразумного красного загалмая поторапливая,

К Хозяину всевышнему прародителю ... помогите вознестись.

(390, с. 129, 134)

4.10 же такое *загалмай*?

Глава 2

### СИНКРЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ОЛЕНЯ-КОНЯ-ПТИЦЫ ЗАГАЛМАЙ

В бурятском богатырском эпосе улигере «*Алтан Шагай хубуун*») записанном Ц. Жамцарано от аларского сказителя Харитона Терентьева в 1906 г., есть эпизод, когда богатырский конь героя оборачивается птицей. Надо заметить, что такого рода превращения в богатырском эпосе тюрко-монгольских народов — явление весьма распространенное. Но нас интересует в данном случае не мотив оборотничества, а сама птица, в которую превращается богатырский конь. Она имеет странное название — *загалмай*.

61

Кратко напомним развитие сюжетной линии улигера до рассматриваемого момента. Герой улигера *Алтай шагай Хубуун* отправляется в дальний путь за своей будущей женой, дочерью *Нагадай Баян хана хаихан Эрэн Тар-бажа*. Она слышет искусной волшебницей, способной «обогащить бедняка и воскресить умершего». В пути его настигает стрела коварного соперника, и он умирает, Конь его, *Агуй Шарга*, хоронит прах своего хозяина в пещере, и сам отправляется за его суженой, которая одна может воскресить умершего. *Агуй Шарга* хитростью удаётся похитить волшебницу. Но, доставленная к праху богатыря, она отказывается его оживлять, оборачивается жаворонком и взмывает в небо. Тогда-то *Агуй Уларза* превращается в птицу *загалмай*, тотчас догоняет ее и принуждает сесть на кости богатыря и оживить его (366, с. 190).

В одной старинной песне, записанной С. П. Валдаевым, слово *загалмай* встречается в качестве имени скакового коня:

Хатаралдааншье болно даа —

Хара Загалмай гарана ла. Харбалдааншье болно

даа Хариин Танха хаяна ла.

Бегут ли рысаки — Черный *Загалмал* побеждает, Проводится ли стрельба (из лука) Чужак Танха побеждает. (27, с. 147)

Но вполне возможно, что слово *загалмай* вовсе не является собственным именем коня, а отражает какое-то особое качество. Обратимся к словарям. В последнем по времени издания и наиболее полном (44 тыс. слов) Бурятско-русском словаре, составленном К. М. Черемисовым, слово *загалмай* переведено как «лебеда» (44). В монгольском *загалмай* — «крест»; а сочетание *загалмай бялхзу-ухай* — «клёст» (217). В олотском диалекте *загалмай* — «крестообразный», «крест» и «хищная птица» (381). В калмыцком *заЪлма* — «кобчик» (145). В киргизском *жагал-май* — «чеглок», «кобчик» (190). В уйгурском *жагалбай* или *жагалмай* — «кобчик» (322).

Слово *загалмай* с глубокой древности было известно также многим тюркоязычным народам и как название их родовых знаков собственности — тамг. Такова, например, тамга тюркского рода жафарбай, имеющая форму равностороннего креста. У каракалпаков тамга *загал-*

62

*май* имеет вид косоугольного креста (375, с. 195). Тамга киргизского племени бугу, имеющая вид летящей птицы, называется *жагалмай*. Интересно отметить, что тамга древне-киргизского племени цзе-гу совершенно идентична тамге *жагалмай* современных киргизов (5, с. 32—33). Родовой тамгой *ягылбай* («дербник») владели некоторые группы юго-восточных башкир мунаш (манаш), ямаш. У одного из наиболее крупных и древнейших племен башкирского народа бурзян тамга *ягылбай* была основной племенной тамгой и, по словам стариков, изображала летящего ястреба. Действительно, форма этой тамги очень напоминает стремительный полет ястреба (170, с. 189).

По мнению Р. Г. Кузеева, в основе тамги лежит изображение тотемной птицы бурзян.

У ряда тюркоязычных народов термин *загалмай* встречается в качестве их родо-племенного названия—этнонима: *ягалбай* (башкиры), *ягалбай* (узбеки), *жагалтай* (каракалпаки), *жагалбайлы* (казахи), *жагалмай* (киргизы), *ягалтай* (туркмены) (170, с. 428—429).

И наконец, данное слово мы встречаем в качестве названия местности — топонима. Так, на территории расселения прииссык-кульских сыртов имеется топоним Джагалмай (5, с. 285), а в Прибайкалье, на территории современного Ольхонского р-на Иркутской обл., еще в 1930-е годы находился бурятский улус Загалмайта (За-галмайский) (27, с. 223).

По нашим данным, в бурятском языке слово *загалмай* означает хищную птицу — сокола, ястреба, кобчика,— а также крест. Иногда агинские хори-буряты этим словом называют ушко (чеку) на оси телеги; чаще оно обозначается как *тэргын шэхэн* (ушко телеги). Визуально или в графическом изображении оно представляет собой тот же крест. В сакральной лексике хори-бурятского шаманства это слово прежде употреблялось еще в одном значении. Как мы уже говорили, в обряде посвящения шамана (*ша-нар*) оно обозначало крестовину на стволе большой ритуальной березы *Эхэ модон* («Мать-дерево»).

Относительно значения «лебедя» у слова *загалмай* необходимо сделать небольшое отступление. Мне такое значение обнаружить не удалось. На мое письмо по этому поводу составитель Бурятско-русского словаря К. М. Черемисов ответил, что он не может представить какие-либо материалы, подтверждающие бытование у бурят слова *загалмай* в значении «лебедя», так как значительная часть его картотеки погибла во время блокады

63

Ленинграда. «Имелось ли слово *загалмай* к картотекам,— писал в своем письме К. М.

Черемисов,— сказать невозможно. По-видимому, это *загалмай* пришло в Бурятско-русский словарь (с. 243) из книг: 1. Русско-бурят-монгольский словарь (Под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева. М., 1951. С. 244); 2. Краткий русско-бурятский словарь (Сост. Ц. Б. Цыдендамбаев, М. И. Имехенов. М., 1962. С. 218)». «Как можно видеть,— пишет далее К. М. Черемисов,— информация Бурятско-русского и русско-бурятского словарей неверна, а Бурятско-русский словарь, составленный нижеподписавшимся, неосторожно доверился» \*. Впрочем, «неосторожно доверились», по-видимому, и сами составители Русско-бурятских словарей 1954 и 1962 гг. Ц. Б. Цыдендамбаев и М. И. Имехенов, так как уже в Русско-монгольском словаре разговорного языка (1935), составленном А. В. Бурдуковым, читаем: «Лебеда — ?aralzin, zagalmal» (42, с. 133).

Не исключено, что слово *загалмай* пришло в указанный словарь К. М. Черемисова именно из этого последнего словаря, техническим редактором которого и был сам К. Черемисов. Н. Н. Поппе в Предисловии к данному словарю в качестве одной из его слабых сторон отмечал, что «автор не брал слов из определенного контекста и не приводит в словаре примеров употребления слов, вследствие чего не всегда ясно, в каком смысле данное слово может быть употреблено» (42, с. 4). Ошибка закралась, по-видимому, именно в этом словаре. Это тем более вероятно, что разноску слов на новые карточки и подбор их по алфавиту осуществлял не сам автор, а некий Малофеев, которому он поручил эту часть работы (42, с. 6). К тому же, во втором издании словаря, вышедшем под редакцией Ц. Ж. Балдано в 1937 г. в издательстве «Советская энциклопедия», слова «лебедя» вообще нет (290). Вероятно, ошибка, вкравшаяся в его первый словарь, уже тогда была обнаружена.

Закравшись в один из наиболее ранних Русско-монгольских словарей, выпущенных в советское время, эта ошибка проникла в другие словари. Так она вошла, кроме указанных, в Краткий калмыцко-русский словарь (Сост. И. К. Илишкин, Б. Д. Муниев. М., 1969). Примечательно, что в новом и наиболее полном Калмыцко-русском словаре, составленном тем же Б. Д. Муниевым, слово *заЪлма* переводится как «кобчик», т. е. обозначает уже птицу, а не лебеду (растение), как было в предыдущем словаре этого же автора (145). Весьма возможно, что на кар-

\* Письмо хранится у автора.

64

точке или в самой рукописи А. В. Бурдукова стояло слово «лебедь», а не «лебедя». В таком случае можно предполагать, что составители указанного Русско-монгольского словаря конечный мягкий знак ошибочно приняли за «я» (лебедь—лебедя). Такое предположение основывается на данных одного из словарей современного монгольского языка, куда слово *загалмай* вошло в значении «лебедь» (*хун*) (365), а также на некоторых моих личных соображениях относительно данного слова.

Таким образом, слово *загалмай* в разных фонетических вариантах бытует у многих тюрко-

монгольских народов в огромном регионе, включающем Центральную и Среднюю Азию, Казахстан, Южное Приуралье, Забайкалье и Калмыкию. Столь обширный ареал распространения данного слова, охватывающий почти все тюрко-монгольские народы, его полисемантичность, включая далекие друг от друга значения, которые могут быть объяснены только на основе данных целого ряда научных дисциплин, пережиточное бытование термина в системе языческих обрядов, в шаманских призываниях, в песенном фольклоре и в героическом эпосе, — все это указывает на глубокую древность происхождения этого термина и его важное мифологическое и магическое значение.

Все указанное многообразие значений термина *загалмай* можно свести к единому знаменателю. Им окажется птица и ее символ — крест. Последнее значение в настоящее время является наиболее употребительным у монголов. Что же касается другого его значения — «клёст», то оно, очевидно, произошло от крестообразной формы клюва лесной птицы. У клеста надклювье и подклювье перекрещены. Таким образом, у монголов слово *загалмай* имеет единственное значение — «крест».

В Толковом словаре современного монгольского языка Я. Цэвэла первое, наиболее употребительное значение слова *загалмай* — знак креста или крестовины (*тоонол-жин буюу хэрээс тэмдэг*); *загалмайлах* — обряд крещения в христианскую веру (381, с. 257). И далее: *Улаан За-галмайн ба Хавирган сарын Нийгэмлэг* («Общество Красного Креста и Красного Полумесяца»); в переносном значении *загалмай* — «поставить на чем-нибудь крест», т. е. считать это дело законченным (291, с. 273). Ср. также: *загалмайтан* (ист.) — «крестоносцы, крестовый поход» (217, с. 186). Ясно, что все эти значения являются не чем иным, как позднейшими приобретениями в лексике современного монгольского языка

65

В классическом монгольском языке крест обозначался словом *kerugesu* (в современном монгольском — *хэрээс*, в бурятском — *хэрээ-1гэ(н)*). Этимологию этого слова монгольский лингвист А. Лувсандэндэв производит от основы *кег(и)* — совр. монг. *хэр* — «сплестать», «связывать сплетением», «покрывать сеткой» (189, с. 91). Такое возведение древнемонгольского слова *kerugesu* к праформе *кег(и)*, а также отсутствие в монгольском наиболее распространенного у тюркоязычных народов орнитоморфного значения знака креста как ястреба или кобчика свидетельствует о том, что монголы заимствовали слово *загалмай* у тюрков. Это, в свою очередь, дает нам основание предполагать, что термин *загалмай* и тот мифологический образ, который он обозначал, первоначально появились и бытовали не в монголоязычной этнической среде, а в тюркоязычной. Итак, термин *загалмай* в монгольском означает «крест» и монголы заимствовали от тюрков только символ, а не сам образ, породивший его. Образом же этим была птица. Но птица не единственный образ, породивший символ креста и его название (*загалмай*). Здесь, по всей вероятности, мы имеем дело со сложным словом, обозначающим такое же сложное мифологическое синкретическое существо.

В указанном бурятском эпосе «Алтай Шагай хубуун» конь превращается в птицу *загалмай*. А в старинной за-паднобурятской песне *Загалмай* — имя коня или название особого рода коней. Следовательно, *загалмай* есть и конь и птица одновременно. По нашему мнению, термин *загалмай* состоит из двух слов: *загал* и *май*. Как мы увидим ниже, слово *загал* бытует во всех основных алтайских языках. В монгольском и бурятском языках этим словом обозначается такой же сложный мифологический образ богатырского крылатого небесного коня. У хори-бурят до сих пор бытует старинная протяжная песня о двух скакунах Чингисхана. Она начинается словами:

Зээргэнтэ гэгшын

шэлдэ

Ээрлиг буга дуудана, Зэргэшхэжэ хархадам Абын хоер загал лэ.

На хребте Зэргэнтуй Дикий изюбрь кричит. Когда же я приблизился, то увидел, Что это два скакуна-загяла батышки.

(99, с. 75)

В национальной литературе средневековых монголов известно произведение под названием «Чингис хааны хо-

66

ер загалын тууж» («Повесть о двух скакунах Чингисхана»). Г. И. Михайлов считает, что в основе повести лежит какая-то народная сказка, несколько переработанная и связанная с именем Чингисхана. Указанная хори-бурят-ская песня, по-видимому, является песенной переработкой этой сказки.

В то же время слово *загал* в бурятском и монгольском языках обозначает и дикого оленя-марала.

Так, например, бурятские улигеры обычно начинались с устойчивой формулы, характеризующей эпическое давнее время:

Сумбэр уулын болдог байхада, Сүн далайн шалбааг байхада, Захын загзар модоной Сагдуулхан байхада, Загал буга гуреебэнэй Инзаган байхада...

Когда гора Сумеру еще кочкой

была,

Молочное море лужицей было. Когда развесистое одинаковое дерево

Еще кустиком было, Исполинский изюбрь-марал Лишь олененком был...

Речь идет здесь, как видим, не об обычных горе, море, дереве и звере, а о мифических и сакральных. Здесь мы опять встречаемся с древнейшей мифологической концепцией мирового дерева. Все его образы налицо: гора Сумеру, окруженная молочным морем (*Сун далай*), одинокое развесистое дерево и олень (изюбрь) — *загал*. Все эти образы в древности были достаточно хорошо известны носителям языка, фольклора и мифологии. И все они ^ были неразрывно связаны с древнейшими дошаманистически-ми воззрениями и родо-племенными культовыми обрядами. Не является случайностью, очевидно, и то, что в героическом эпосе бурят богатырский крылатый конь — *хулэг* пасется не в табуне лошадей своего хозяина, а, как правило, на горах Алтая и Хангая, среди диких оленей-маралов, потому что это не обычный конь, а небесный крылатый конь. Таким образом, олень-марал и крылатый богатырский конь сближаются и обозначаются одним и тем же словом. В монгольско-бурятских мифологических и эпических сюжетах это фантастическое крылатое существо, именуемое *загалом*, выступает то в образе крылатого оленя, то в образе крылатого коня.

Монголы и буряты лошадь и овцу относят к животным с теплой кровью (*халуун хушуута мал*), а крупный рогатый скот и козлов — к животным с холодной кровью (*хуйтэн хушуута*).

3\* 67

Кроме того, монгольские народы людей своего рода называли *халуун* («теплые», т. е. «своеродные»), а людей чужого рода — *хари* («чужие»). Эти представления бурят и монголов дали основание К. В. Вяткиной утверждать, что монгольские народы осмысливали лошадь как предка (тотем) (68, с. 122). Г. Р. Галданова полагает, «что, если в основе культа коня и была тотемическая мотивировка, она неизбежно связывалась с солярным культом» (69, с. 63). Г. Р. Галданова, несомненно, ближе к истине. По нашему мнению, лошадь отнесена к «своеродным» животным не потому, что она является тотемом бурят, а потому что конь, как и человек (бурят), создан верховным богом-творцом. В героическом эпосе бурят конь богатыря, как и сам богатырь, имеет небесное происхождение. Он рождается вместе со своим будущим хозяином, служит ему, пока тот живет на земле, и возносится на небо, когда хозяин умирает.

Происхождение культа коня и культа головы коня, очевидно, следует искать там, где он был впервые приручен. Ф. Энгельс указывал, что в прошлом существовало несколько очагов одомашнивания животных. Он писал: «Приручение и разведение скота и образование крупных стад, по-видимому, послужило причиной выделения арийцев и семитов из прочей массы варваров. У европейских и азиатских арийцев домашние животные еще имеют общие названия, культурные же растения — почти никогда.

Образование стад привело к пастушеской жизни в пригодных для этого местах: у семитов — на покрытых травой равнинах Евфрата и Тигра, у арийцев — на равнинах Индии, Амударьи и Сырдарьи, Дона и Днепра. Впервые приручение животных было достигнуто, по-видимому, на границах таких пастбищ» (1). В последние годы трудами советских ученых эта прозорливая гипотеза Ф. Энгельса была подтверждена и уточнена. По мнению В. И. Громовой, конь был одомашнен еще в энеолите. Предком современной лошади была дикая лошадь тарпан, обитавшая в степной зоне Восточной Европы между Дунаем и Уралом (81, с. 21)

Культ коня у бурят и других тюрко-монгольских народов уходит в глубокую древность, но все же не в такую глубь, в какую уходит этот культ у народов Средней и Малой Азии и Восточной Европы. Это и некоторое другое ритуальное, мифологическое, этнографическое и фольклорное сходство позволяют нам думать, что культ коня

68

у алтайских народов имеет индоиранское и индоевропейское происхождение.

Как мы увидим ниже, слово *загал* в различных фонетических вариантах устойчиво бытует во всех трех основных языках алтайской семьи: в тюркских, монгольских и маньчжурском.

Напрашивается ряд взаимосвязанных вопросов. Кто у кого заимствовал слово *загал* или оно является общеалтайским словом? А может быть, это слово не имеет ничего общего с алтайскими

языками, а было заимствованием из другой языковой семьи? Какова этимология этого слова? Выяснение этимологии слова *загал* не является праздным вопросом. Мы надеемся, что это поможет нам разобраться не только в проблеме происхождения слова *за-галмай*, но и в сложной семантике древнейших мифологических образов, обозначенных этим термином, а возможно, и добраться до их этнокультурных истоков.

О происхождении слова *загал* уже высказали свои точки зрения некоторые советские языковеды, филологи и этнографы. По мнению Т. А. Бертагаева, слово *загал* имеет монгольское происхождение, так как его «первичная семантика *чагал* обнаруживается в монгольском языке» (39, с. 29—30). Ц. Б. Цыдендамбаев считал, что слово *jaɣal*, обозначающее масть лошади с красноватыми (или черноватыми) полосами шерсти на шее и лопатках, является маньчжурским заимствованием, попавшим в язык монголов еще в древности устным путем (338, с. 528). При этом автор ссылается на словарь И. Захарова, где читаем: «*Чжахалту сирга* — соловая лошадь с красноватыми полосами на груди и шее» (120, с. 961).

Однако слово *чжахалту* имеет ясное монгольское суффиксальное оформление через *-ту*. Вспомним, например, приведенный выше бурятский топоним *Загалмай-та*. Монгольское же происхождение имеет и второе слово — *сирга* (монгол, *ширга*, *шарга* — «соловый»). Это указывает, скорее, на обратное, монгольское заимствование в маньчжурском языке. Именно такой, диаметрально противоположной точки зрения придерживается монгольский ученый Л. Мишиг. По его мнению, слова *jaɣal sirɣa*, извлеченные им из краткой летописи «*Manjtii yargiyan' kooli*» («Маньчжурский правдивый закон»), составленной во времена правления Высокого Хуанди (Нурхацы) — основателя Цинской династии (1644—1911), являются монгольским заимствованием, вошедшим в письменный маньчжурский язык не позднее середины XVII в. (216, с. 309).

69

В Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков *'jɪxɬa morin*, или *задала морин* — «пегая лошадь» (с черными или красными полосами на шее и груди) — и *%a-ɬaltu sirɣa* зафиксированы только в маньчжурском языке. И авторы словаря совершенно справедливо считают его заимствованием из монгольского языка (303, с. 244). По мнению Г. И. Михайлова, *загал* — тюркское слово. Его монгольским эквивалентом является слово *хул-эг* — «богатырский конь». Автор склонен думать, что это слово в монгольские языки попало в XIII — XIV вв., «когда тюркские слова употреблялись монголами гораздо чаще, чем в последующие столетия» (208, с. 42).

У тюркоязычных народов Саяно-Алтая это слово бытовало преимущественно в значении «шаманский бубен». В известном словаре алтайского языка, написанном и изданном в XIX в. В. Вербицким, слово *јагал* переводится «бубен шаманский» (60, с. 65). Это же слово с тем же значением зафиксировал у алтайских телеутов и Г. Н. Потанин (264, с. 42). Но одно то, что Г. Н. Потанин и его информатор — известный телеутский миссионер и переводчик Чевалков — оставили без надлежащего объяснения и буквального перевода слово *јагајі* (*чагал*), свидетельствует о том, что еще в XIX в. телеутами уже было утрачено подлинное значение этого слова. В пятиязычном (Маньчжурско-тибетско-монгольско-уйгурско-китайском) словаре, составленном в XVIII в. и изданном в Пекине в 1957 г., это уйгурское, по мнению Л. П. Потапова, слово представлено со значением «лошадь с разноцветными черными и красными полосами на шее и груди». Исходя из этого, Л. П. Потапов приходит к выводу, что шаманский бубен телеутов символизировал пегую ездовую лошадь. «Шаманская священная символическая лошадь-бубен, — пишет Л. П. Потапов, — называлась по масти, что вообще-то характерно и для обыденной жизни тюркоязычных кочевников» (268, с. 178). Такое решение вопроса о происхождении термина *загал* недостаточно полно раскрывает его семантику. В старомонгольской шаманской рукописи «Сутра кропления кобыльим молоком» («*Гэгун-у сачули-ийн судур орушибаь*» говорится:

Джайагаату тэнгэри-эче

джайагааджу тересен Джагалту чаган шарагагчи гэгун-у чину сун.

70

По повелению творящего Неба родившейся Твоей, имеющей *джагал*, бело-саврасой кобылицы молоко.

Отсюда видно, что *джагал* (*загал*) — не масть. Масть ее указана специально, она бело-саврасая. Эта бело-саврасая кобылица характеризуется тем, что имеет *джагал*, т. е. темновато-коричневые пятна и полосы на лопатках, имеющие какое-то более весомое значение, чем только масть. По нашему мнению, в указанных пятнах и полосах скрывается намек на крылья, якобы уже убранные, скрытые от людских глаз. Не случайно в преданиях и легендах о крылатых конях говорится, что их крылья нельзя видеть человеку. Такое предположение полностью подтверждается якутскими материалами. Большой знаток мифологии, этнографии и фольклора якутов Г. В. Ксенофонтов писал: «*Джагыл* — большие пятна в

масти лошади около передних лопаток на шее с обеих сторон, которые в религиозных представлениях якутов символизируют крылья коня (разрядка наша.—Д. Д.). Лошади, отмеченные такими пятнами, являются наиболее излюбленными для посвящения верхнему духу» (168, с. 113). То же самое мы видим и в стилизованных, преувеличенно длинных ветвистых рогах оленей в скифском искусстве, завитки которых иногда оканчиваются птичьими головами. Эти рога, по-видимому, обозначают те же видоизмененные крылья-рога скифского космического оленя *загал*. Эти убираемые крылья у лошади и эти ветвистые рога-крылья, оканчивающиеся птичьими головами, по всей вероятности, указывают на их космическую природу, связь с небом, верхним миром.

Были и другие способы изображения невидимых крыльев мифических оленей в искусстве скифо-сибирского «звериного» стиля. А. И. Мартынов и В. В. Бобров, исследуя художественные особенности бронзовых фигурок космического оленя в искусстве тагарской культуры, верно подметили, что невидимые крылья небесных оленей изображены на этих фигурках в виде небольших сквозных прорезей чуть ниже лопаток (202, с. 72). Были изображения оленей и с крыльями. К числу таких мифических существ, имеющих солярную природу, относится крылатый олень, выполненный из листового железа, представляющий собой подвеску к шаманскому костюму. Эта довольно сложная по сюжету металлическая скульптура (15 см длиной) была приобретена в 1893 г. у енисейских эвенков для Красноярского музея, где ныне и хранится. Туловище оленя выполнено из согнутой железной пластинки. Голова его увенчана высокими ветвистыми рогами. На спине оленя сидит человек, на голове которого укреплен желез-

71

ная пластинка четырехугольной формы. На пластинке изображено девять упрощенных антропоморфных изображений и одна птица. В боковые прорези оленя вставлена поперечная пластинка, изображающая крылья. К туловищу оленя прикреплен железная цепь, на которой висят подвески, изображающие солнце, луну, оленя и колокольчики. С. В. Иванов пишет, что «семантика этой пластинки неизвестна, но некоторые исследователи высказывают мысль о том, что всадник изображает собой духа шамана, а цепь в целом иллюстрирует его путешествие. Согласно музейной описи, за эту цепь шаман держался при камлании» (139, с. 228—229). Мысль эта в целом, по нашему мнению, правильная. Ее можно лишь немного дополнить. В этом крылатом олене легко обнаруживается тот же мифологический образ крылатого небесного оленя, генетически тесно связанный с широко распространенной концепцией мирового дерева. Девять антропоморфных изображений, укрепленных на голове всадника,— это девять сыновей верховного бога-громовержца, которые всегда сопровождают белого шамана в его путешествиях на небо. Они своими танцами прокладывают ему дорогу к дверям неба. А железная цепь — это символ мирового дерева, цепь-лестница, ведущая на небо.

Крылатый олень был транспортным животным не только шамана. По представлениям эвенков на таком олене добиралась до страны мертвых душа умершего эвенка. Участники похорон три раза обходили могилу «по ходу солнца», ведя за собой жертвенного оленя, шкуру и голову которого после разделки туши вешали на специально сооруженной перекладине вблизи могилы. Эвенки верили, что на жертвенном олене покойник покидает этот мир (352, с. 112). Такое представление эвенки, по-видимому, заимствовали или унаследовали у каких-то скотоводческих степных племен, представители которых приняли участие в этногенезе современных сибирских эвенков. К этому нас склоняет тот факт, что приручение оленя для верховой езды в сибирской тайге произошло более чем на двадцать пять столетий позже, чем приручение коня для верховой езды у евразийских степных племен. Обычай убивать коня на могиле своего умершего родственника существовал еще у скифов. Скифы и саки хоронили своих вождей с особой торжественностью. Об этом свидетельствуют многочисленные царские курганы, разбросанные по всей широкой степной полосе Евразии. При похоронах своих царей скифы и саки убивали до несколь-

72

них сот лошадей, часть которых целиком погребали вместе с царем. Эти кони, «преодолевая все трудности» длинной «загробной дороги», должны были доставить усопшего в его новую небесную страну. О таком коне, везущем душу умершего на небо, в обитель божества загробного мира Ямы, говорится в гимне «Ригведь»:

О, скакун, тело твое, везущее тело [человека], Пусть ниспошлет благословение нам, защиту тебе. ... Лети... в прекрасном движении — к небу.

(172, с. 99)

Конь в ведийской мифологии имел огненную сущность. Одним из главных божеств древних индийцев был Агни — бог огня, домашнего очага и жертвенного костра. Крылатый конь Агни переносил жертвоприношения людей богам. Агни — бог жертвенного огня и сам огонь. Когда люди или их жрецы возливали жертву на огонь, то он языками своего пламени относил ее богам (283, с. 269). Другая важная функция крылатого коня Агни заключалась в том, что он препровождал в обитель предков

души умерших (171, с. 71-72).

Следует заметить, что и олень, убитый на могиле эвенка, также был его загробным транспортным животным, а не жертвенным, как считает А. С. Шубин. Совершенно права Р. С. Липец, когда говорит, что «„смертный" конь — не жертва богам или предкам. Назначение его „доставить хозяина" всадника туда и служить ему там» (186, с. 214). Убивали обычно то животное, на котором умерший ездил при жизни.

В мир иной не может попасть живой человек. Не может попасть туда и живое животное. Поэтому убивали верхового коня или оленя умершего, чтобы освободить душу животного для ее загробной жизни и служения хозяину на том свете. Такой же обычай существовал у бурят и монголов и саяно-алтайских тюрков, у которых замогильный конь назывался *хойлго*. В кетском мифе о разорителе гнезда с орлятами герой после второго, шаманского рождения поднимается по небесному дереву *es-oks* в личине оленя. Вяч. Вс. Иванов считает, что это «можно сравнить с образом рогатого животного (в том числе оленя) у мирового дерева в различных евразийских традициях» (132, с. 34).

Олень был ведущим тотемным животным у саяно-алтайских тюрков. В алтайском шаманстве мифический конь

### 73

шамана, на котором он ездил в другие миры, представлялся в образе оленя или марала и обозначался словом *буура* (267, с. 137—138), а у кумандинцев *буура* — «небесные кони» (79, с. 20).

А что же было первичным: загал-олень или загам-конь? Очевидно, загал-олень, потому что, по археологическим данным, крылатые олени появляются в Передней Азии уже в эпоху неолита. Об этом же свидетельствуют и данные языка. Так, академик Н. Я. Марр указывал, что слова, первоначально обозначавшие оленя, затем стали обозначать коня (201). Об этом же пишут и некоторые современные исследователи. Так, А. И. Мартынов и В. В. Бобров, говоря об эволюции образа космического оленя в искусстве «скифо-сибирского звериного стиля» и связанных с ним представлений, пишут: «в более позднее время господства кочевников в Южной Сибири теми же чертами, что и олень-солнце, обычно наделяли коня» (202, с. 73).

Олень был тотемом не только, а может быть, и не столько саяно-алтайских тюркоязычных племен. Он был тотемом древнейших индоиранских, скифо-сакских племен. На этот счет много убедительных примеров приводят В. И. Абаев и другие авторы (2; 37; 49; 179). В числе их особый интерес представляет образ «скифского оленя» с ветвистыми рогами, имеющий обширнейшее распространение по всей евразийской степной и лесостепной полосе. Также неоднократно указывал на это М. И. Артамонов. «Рассматривая состав изображений скифо-сибирского искусства,— пишет он,— и происхождение его сюжетов, необходимо выделить образ оленя как наиболее характерный и постоянный. Столь большое внимание к этому животному нельзя объяснить условиями того хозяйства, на основе которого развивалась скифская культура. Значение оленя в то время не могло быть велико ни как охотничьей добычи, ни тем более как домашнего животного. Следовательно, его место в идеологии скифского периода необходимо выводить из представлений, возникших на более древних ступенях социально-экономического развития, когда он мог быть не только главнейшей охотничьей добычей, но и наиболее распространенным тотемом далеких предков иранских племен» (22, с. 33).

В героическом эпосе тюрко-монгольских народов их главные герои обычно имеют неземное, небесное (божественное) происхождение. Так, Гэсэр был сыном царя неба Хан Хурмаста тэнгрия. Герои-божества не могут ездить на обыкновенных домашних лошадях. У них кони — тоже

### 74

небесные аргмаки (*хулэг*). Поэтому они никогда не пристают к домашним лошадям хозяина, а, как правило, пасутся с дикими оленями-маралами на альпийских лугах Алтая и Хухэя, и после смерти своего хозяина — героя эпоса — они возносятся на небо.

Указанные тюрко-монгольские представления интересно сопоставить с представлениями древних индоевропейцев — хеттов. В хеттских традициях дикие животные Среднего мира обозначались терминами «животные бога» или «божественные животные». И такая традиция имеет общеиндоевропейское распространение. Так, например, в латвийских народных песнях *dieva versi* — «дикие быки» (буквально: «быки бога»), *dieva suns* — «волк» (буквально: «собака бога»).

Кстати, у бурят и монголов волк также называется собакой бога (*тэнгериин нохой*). Подобные же представления бытуют и у енисейских кетов. Кетское *esda se'l* («олень [бога неба] Еся») означает «дикий (божий) олень» (70, с. 488). Именно с такими древнейшими представлениями мы встречаемся и в образе *загал-май*, когда его наделяют постоянным эпитетом *эрьюу* — «дикий», «необузданный», т. е. не прирученный, божий олень.

Ввиду изложенного выше мы склонны думать, что образы крылатых оленя и коня в фольклоре, мифологии и верованиях тюрко-монгольских народов имеют индоевропейское, индоиранское происхождение. Мифический образ небесного оленя проник в Центральную Азию и на Саяно-Алтайское нагорье, по-видимому, из Средней Азии вместе с сако-усуньскими или, что весьма возможно, досакскими племенами. Часть этого пришлого населения здесь осела и постепенно ассимилировалась местными прототюркскими племенами, передав последним свой древнейший тотем — небесного оленя.

Таким образом, в первой части *загал* сложного термина *загалмай* мы видим крылатого небесного оленя или коня — образ, пришедший в мифологию, религиозный культ и искусство предков современных тюрко-монгольских народов с запада еще в древности вместе с продвинувшимися в Центральную Азию и Южную Сибирь индоиранскими и индоевропейскими племенами.

Мы рассмотрели лишь первую часть сложного термина *загалмай*. Попытаемся выделить его вторую часть — *май* и выяснить семантику и этимологию данного слова. При этом мы будем исходить из предположения, что тут кроется какая-то птица, потому что сам исходный термин

75

*загалмай* во многих тюрко-монгольских языках обозначает именно птицу — ястреба, сокола, кречета или кобчика. Здесь уместно будет еще раз вернуться к символу птицы — кресту. Мы говорили, что на хори-бурятском обряде посвящения шамана с четырех сторон ствола ритуальной березы *Эхэ Модон* («Мать-дерево») крестообразно вбивали четыре березовых колышка и этот своеобразный крест окрашивали охрой или кровью жертвенного животного в красный цвет. Называлась эта красная крестовина *загалмай*. В своем призывании на обряде *шанар* старший шаман обращался к своим духам-покровителям с просьбой помочь поднять на небо «необузданный красный *загалмай*» (*эрьюу улаан загалмайе дэгдээлсйтэ*).

Красный *загалмай* символизирует птицу. Но, как известно, красных кречетов, соколов или кобчиков в природе не существует. Поэтому в данном случае мы, по-видимому, имеем дело с цветовой символикой древнейшего мифологического образа. В якутском олонхо (героическом эпосе) «Мюлдью Сильный» душа героя-богатыря до его рождения на земле показана соколенком, пестуемым в богатырском гнезде во дворе богини Нэлбэй Айыысыт. «Алый сокол, — пишет И. В. Пухов, — эпическая птица олонхо, в которую наиболее часто перевоплощаются герои... Выкупавшись в „беломолочном озере“, Мюлдью-птица принимает человеческий вид, он становится *ураанхай саха*» (272, с. 64, 71). Таким образом, красная крестовина *загалмай* на стволе шаманского «Мать-дерева», символизирующего собой мировое дерево, представляла птицу мирового дерева — «алого сокола», доставляющего по этому дереву молитвы, жертвоприношения и душу шамана на небо. Что же касается окрашивания крестовины кровью или охрой, то надо сказать, что красный цвет еще в глубокой древности символизировал кровь, жизнь. Археологи, раскапывая захоронения людей каменного и бронзового веков, нередко обнаруживают следы красной охры, которой соплеменники окрашивали или обсыпали трупы своих близких, как бы «оживляя» их для того света.

Имеются также и более поздние этнографические данные, свидетельствующие оподобных представлениях некоторых сибирских народов. Так, по словам В. М. Ионова, якутский шаман во время камлания с северной стороны юрты больного устанавливал жертвенный столб (*багах*). К нему привязывал веревку с девятью пучками конских волос, а перед ним втыкал «посаженные на коня изображения трех белоголовых чер -ых в ронов п трех чернозобых гагар.

76

Эти фигуры были окрашены кровью» (398, л. 2). Известный якутский этнограф Г. Ф. Ксенофонов отмечал, что при камлании в Нижний мир шаман изготавливал деревянные изображения быка и рыб и окрашивал их охрой в красный цвет (169, с. 128). Традиция окрашивания изображений кровью или охрой, по мнению Е. С. Новик, означает «оживление» этих изображений (231, с. 28). С другой стороны, символика красного цвета *загалмай* указывает на его связь с огнем и солнцем, которые во всех монгольских языках имеют постоянный эпитет — *улаан* («красный»). А огню ведийские арии приписывали роль посредника. Красным же было, как выше мы говорили, священное, волшебное дерево *су хай* — «тамариск», выросшее из пламени очага Абай Гэсэра, когда его молодая жена во время обряда поклонения родовому огнищу своего мужа бросила в огонь кусочки жира.

На крестовине *загалмай* имеется еще одна деталь — длинный сыромятный ремень. Каково функциональное значение этого атрибута? Мы говорили, что крестовина на «Мать-дерево» в обряде *шанар* символизировала птицу мирового дерева. Назначение ее — доставлять шамана, жертвы и молитвы людей на небо.

По словам информатора III. Раднаева, на крестовину *загалмай* становился шаман и, держась за ствол «Мать-дерева», камлал. Это, по всей вероятности, должно было означать полет шамана на птице-коне *загалмай* в верхний мир.

Сыромятный ремень, привязанный к крестовине *загалмай*, носит название *сумнаар* («повод»). За него держали «необузданный красный *загалмай*» девять детей неба — *юНэнгуты*, пока шаман садился на эту дикую птицу-коня, а потом, когда она взлетала в небо вместе с шаманом, то и *юНэнгуты* также улета́ли вместе с ней, держась за *сумнаар*.

Аналогичное представление существовало у якутов. Якутский шаман, принеся божествам в жертву какое-либо животное, отправлял душу этого животного вперед, со вершая при этом камлание и особое магическое движение. Следом за душой жертвенного животного отправлялся и сам шаман. Он плясал, подпрыгивал и пел под грохот бубна. Все это должно было изображать полет шамана на небо.

Помощники шамана — *кутуруксу́ты* придерживали его за ремни, продетые под мышки. Такие танцы-полеты, изображавшие путешествие шамана в мир духов, прерывались остановками — *олохами* (231, с. 35). Мы по-

77

лагаем, что и *кутуруксу́ты* также совершали вместе с шаманом путешествие в мир духов, держась за ремни, прикрепленные к костюму шамана или продетые под мышку, как это делали помощники бурятского шамана — *юНэн-гуты*, путешествовавшие вместе с шаманом, держась за повод «необузданного красного *загалмая*».

В шаманской терминологии западных бурят слово *шэрээ* означает «жертвенник». *Шэрээ* мог иметь самые разные формы: стола, навеса на четырех столбах или колышках; он мог быть сложен из камней. Но был один особый жертвенник. Он представлял собой кучу сухих бревен, сложенных крест-накрест. На нем сжигали жертвенные продукты (213, с. 185).

Почему свои жертвоприношения буряты сжигали на кресте? Какова была ритуальная символика этого обрядового акта? По нашему мнению, указанный способ жертвоприношения божествам несет в себе сложную, двойную символику, связанную с идеей мирового дерева. Во-первых, огонь сам по себе выполняет функцию мирового дерева, а крест — это *загалмай*. Он, как мы говорили, символизирует транспортное средство, доставляющее на небо жертвоприношения людей. Здесь опять смыкаются и переплетаются мифологические идеи о небесном коне, о его огненной природе, свойственные представлениям древних индоиранцев, и о красного цвета птице-кресте *загалмай*. По данным Г. Р. Галдановой, собранным в Тункинском и Баргузинском аймаках республики, лошадь представлялась бурятам волшебным крылатым существом, у которого «из ноздрей пышет пламя, а из-под копыт вылетает огонь» (*хамар амаиТгаан улаан дулэ татажа, дурбэн ту-руунһааи гал сахижа ябаха*) и которого страшно боялись змеи (69, с. 64).

В ранних религиозных представлениях самых разных народов душа человека после его смерти превращается в птицу. Так же думали и древние монголы. В монгольской летописи «Алтай тобчи» Лубсан Данзана сказано, что Чингисхан в 1227 г. выступил против тангутов во главе своего войска на Крылатом Саврасом («Джихурту-ху-ла»). Владыка тангутов Шидургу-хаган, настигнутый Чингисханом в своем городе Дормэгэй (китайское название Линчжоу), превратился в змея, тогда Чингисхан сделался Га рудой (мифической птицей); когда первый превратился затем в тигра, то второй стал львом. Когда же, наконец, Шидургу-хаган превратился в юношу, то Чингисхан обернулся старцем, схватил его и убил. Пе-

78

ред смертью тангутский хаган предсказал Чингисхану скорую смерть. В покоренном и разрушенном им до основания городе Чингисхан заболел, и на 66-м году ншзни, в год красной свиньи, в двадцатый день седьмого месяца он «стал тэнгри». Впрягли аргамаков в большую повозку, на нее возложили «золотые останки владыки», и суннитский Кулугэтэй-багатур произнес похвалу: «Обернувшись крылом парящего ястреба, ты отлетел, государь мой!» — «*Qaliqu qarçayai-yin jikui' bolun odbai ci, e]eh minu*» (188, с. 237-240, 371-372).

В эпическом рассказе о последних днях жизни Чингисхана, в этом ритуальном плаче-восхвалении в честь усопшего, можно почерпнуть немало полезного для правильного понимания семантического содержания термина *за-галмай*. Здесь мы встречаемся с тем же мотивом оборот-ничества — правда, с той лишь разницей, что в бурятском улигере в ястреба превращается конь богатыря, а здесь — душа самого Чингисхана. Авторы данного эпического повествования, вероятно, использовали древний фольклорный мотив и мифологический образ о душе-птице. Примечательно отметить, что слово *qaliqu* (*халиха*) — «лететь», «парить» (о птице) — имеет еще и другое значение — «умереть», «скончаться» (217, с. 504). Все это указывает на то, что по представлениям тюрко-монгольских народов душа умершего возносилась на небо к предкам в образе ястреба, кобчика, т. е. птицы *загалмай*. Но *загалмай*, как мы говорили, на монгольском и бурятском означает «крест». А крест по воззрениям некоторых сибирских народов является символом души. По словам Г. В. Ксенофонтова, якутский шаман во время камлания призывал души умерших предков и вселял их в себя. И при этом сошествии душа предка имела вид креста, т. е. она принимала, как говорит Г. В. Ксенофонтов «крестную позу» (167, с. 18). Здесь нетрудно увидеть тот же символ креста-птицы-оленья *загалмай*.

Древняя символика, связанная с образом ястреба, сокола, кречета, не ограничивалась только идеей перевоплощения душ умерших и проводов их в потусторонний мир. Она была связана с более широким кругом идей и мифологических представлений. Для алтайского шамана пегий сокол — его транспортная птица-конь. Во время камлания, когда шаману нужно посетить своего божественного предка — Белого Отца, он призывал:

В белеющем небе белые звезды, От Белого Отца моего сыплются.

79

Пусть кричит передо мной легион сокол. Пусть выпускает звуки серый беркут Над двумя моими плечами. (16, с. 66)

В другом тексте призывания духов-покровителей алтайского шамана говорится: «Два одинаковых твоих коня-сокола выкроены в форме летящих птиц» (16, с. 74).

В древних монгольских источниках ястреб, кречет или сокол часто фигурируют в качестве символического подарка могущественному победителю, преподносимого старейшинами степных тюрко-монгольских племен в знак подчинения власти более могущественного владыки. «В год Зайца (1207), — читаем в «Сокровенном сказании», — Чжо-чи был послан с войском правой руки к лесным народам. Подчинив ойратов, бурятов, бархутов, урсунгов, хабхана-сов, ханхасов и тубасов, Чжочи подступил к тумен-киргизам. Тогда к Чжочи явились киргизские нойоны Еди, Инал, Алдиер и Олебек-дигин. Они выразили покорность и били государю челом, белыми кречетами *шинхот*, белыми же мериными да белыми же соболями. Чжочи принял под власть монгольскую все лесные народы» (157, с. 174-175).

А в другом древнемонгольском памятнике — «*Алтан тобчи*» Лубсан Данзана — сказано, что «Бурийатский Оро Шигуши поднес августейшему... владыке сокола, пойманного около великого Байкала. Бурийаты были отданы во владение Оро Шигуши» (188, с. 200). В этом живом символе, несомненно, кроется древнейшее представление о том, что кречет как божий вестник (*загалмай*) воплощает волю Высокого Неба. В иранской мифологии птица и конь были божьими вестниками. «Бог, — пишет Е. Е. Кузьмина, — оповещал о своей воле народ при помощи божественных вестников — коня или птицы» (172, с. (36)). В бурятских шаманских призываниях среди наиболее могущественных духов-предков и покровителей шамана часто фигурирует орел как транспортная птица шамана (*хотой бургэд дэбилгэ*) или как божественный вестник и посыльная птица шамана (*хотой бургэд зардуул манай*). Вообще же орел имеет непосредственное функциональное отношение к образу *загалмай*. Его образ неразрывно связан с солярным культом и образом коня. В алтайском эпосе «Алтай Бучай» богатырский конь героя превращается в орла:

Конь Алтай Бучая вещий, Окрылился, превратился

80

В светло-серого орла, Тридцать два раскрыл крыла, Воспарил за третье небо. (14, с. 449)

Эта связь орла с культом солнца отчетливо прослеживается в данном отрывке призывания через числовую символику. Основная, исходная числовая символика солнца — 4 и его кратное — 8. Число 32 является их произведением ( $4 \times 8 = 32$ ). Древним графическим и орнаментальным символом солнца и числа 4 выступали равносторонний крест или квадрат, иногда вписанные в круг.

О важном культовом значении сакрального числа 32 и его связях с солярным культом и солнечным орлом свидетельствуют некоторые этнографические и археологические данные. Так, тувинские шаманы свой головной убор украшали 32 орлиными перьями, а на передней части этого убора, представляющего собой замшевую налобную повязку, подшейным волосом оленя вышивали схематическое изображение человеческого лица (51, с. 98—100). Таким образом, в этом головном уборе объединены символические элементы солнца, орла, оленя и духа-предка шамана. О еще более древнем происхождении и бытовании в Южной Сибири солярной символики числа 32 свидетельствует раннескифский культовый комплекс — саглынский Улуг-Хорум («Великий курган»), обнаруженный и раскопанный советскими археологами в 1960—1970-х годах в Туве. Это был огромный курган, сооруженный древними кочевниками Тувы и образно названный археологами Храмом солнца. «В плане саглынский Улуг-Хорум представляет собой, — пишет А. Д. Грач, — гигантское кольцо с 32 „сшщами“-лучами, т. е. как бы солнце, распластанное в степи» (79, с. 62).

В мифологии древнего Египта солнце — птица сокол, парящая в небе (103, с. 14). В то же время сокол-солнце был царем Египта и богом Хором (17, с. 70—72). В текстах пирамид (III тысячелетие до н. э.) часто упоминается священное древо мира Симокара, которое стоит на краю неба, в его восточной части. На ветвях этого изумрудного дерева сидят боги, и каждый умерший должен

достичь его. «Я взлечу, подобно соколу,— говорят умершие в египетской „Книге мертвых“,— и остановлюсь на прекрасной Симокаре, находящейся среди моря» (334, с. 120).

В бурятском шаманстве орел считался духом-хозяином

81

о-ва Ольхон и сыном верховного бога Хан Хормос тэнг-рия. Как показал Л. Я. Штернберг, орел имеет тесную связь с культом солнца и верховного божества и у многих других народов Евразии. Якуты считали орла птицей Урун Айы тойона (9, с. 149) и величали его Пегим господином (*Джагыл тойон кыыл*) (300, с. 656).

В фольклоре и шаманской мифологии сибирских народов орел тесно связан также с культом мирового дерева. Так, в кетской сказке героя, оказавшегося в Нижнем мире, доставляет на вершину мирового дерева орел (132, с. 135). По представлениям якутов орел доставляет душу будущего шамана на мировое дерево, там высиживает яйцо — душу шамана и затем воспитывает ее (248, с. 118).

На шаманских костюмах и бубнах сибирских народов вместе с оленелошадиной символикой широко представлена и птичья символика, оформляемая обычно в виде креста. При изготовлении *онгонов* бурятские шаманы изображали духов своих великих шаманов в виде антропоморфного существа, держащего в левой руке кружок с крестом, т. е. бубен (269, с. 15). Бубен белого шамана якуты изготавливали из кожи белого жеребца или кобылы. Он считался конем шамана и имел два рога и уши, вырезанные из дерева и привязанные к обичайке бубна кожаным ремнем с нанизанными на него маховыми перьями орла (9, с. 148).

На крестообразной рукоятке бубна тувинского шамана (Тувинский краеведческий музей, инв. № 5105) вырезано изображение Гаруды, а под ней — изображение шамана-предка (51, с. 98—100).

Как видим, в сакральной символике шаманского бубна сибирских народов, кроме образа копытного животного, обязательно присутствует и образ птицы — ястреба, орла, Гаруды.

Функции этих птиц в ритуальной символике и шаманской обрядности во многом совпадают с функциями *загалмай*. Но это, однако, не означает, что во второй, птичьей составляющей гибридного мифического существа *загалмай* надо видеть именно ястреба, орла, Гаруду. По-видимому, в роли *загалмай* у разных племен и народов выступали разные орнитозооморфные существа в разных своих ипостасях и в разной комбинации.

Какое же существо кроется за элементом *май* термина *загалмай*? Во-первых, надо заметить, что оно имеет птичий облик; во-вторых, это фантастическое существо неразрывно связано с мировым деревом; в-третьих, оно

82

имеет не менее тесную связь с культом солнца; в-четвертых, оно уносит души людей на небо. И такое мифическое существо действительно имело место в традиционных религиозных верованиях тюркоязычных народов Саяно-Алтая. Это Умай, древнетюркская богиня, покровительница деторождения, хранительница потомства, олицетворявшая женское, земное начало и плодородие. Поэтому в элементе *май* термина *загалмай* мы можем усматривать теоним Умай в усеченной форме (*май*). Среди современных тюркоязычных народов Саяно-Алтайского нагорья это имя богини бытует (по-видимому, бытовало и в древности) в усеченной форме. У кумандинцев богиня Умай-эне (Мать-Умай) называлась Пай-она и Май-эне, у телеутов — Пай-ана и Май-эне, у качинцев — Май (269, с. 276-277).

Таким образом, термин *загалмай* является сложным словом и распадается на составные части *загал* («крылатый олень») и Умай — древнетюркская богиня, которая представлялась саяно-алтайским тюркам в образе огромной птицы.

Теоним Умай, как считает С. М. Абрамзон, заимствован из персидского (*huma*), где означает птицу, обительницу мирового дерева (5, с. 278). По нашему мнению, представления древних иранцев о птице *huma* в Центральной и Южной Сибири наложились на тотемистический культ лебедя. Реликтовые следы такого наложения мы видим в факте переноса имени пита'на сакральное название лебедя у некоторых тюркоязычных народов и бурят. Так, в башкирском эпосе «Ак-Бузат» дочь солнца и царя подводного царства дева-лебедь носит имя Хумай. У якутов супруга их верховного бога-творца Урун Айы той она, иногда показывавшаяся людям в образе белого лебедя, носит близкое предыдущему имя Хубай хатун, а буряты свою мифическую прародительницу — небесную деву-лебедь называли Хобоши хатан. Переход иранского *h* в *x* или *k* в тюркских языках вполне закономерен, а звуки *м* и *б* в тюрко-монгольских языках чередуются.

Как мы уже говорили, бубен шамана у саяно-алтайских народов считался его транспортным животным и символизировал крылатого оленя *йагал* (*загал*). Олень же, по словам В. И. Абаева,

был тотемом саков. Тотемом какой-то другой группы индоиранских племен, вероятно, был лебедь — Хумай. На каком-то историческом этапе, еще в эпоху бронзы или раннего железа, возможно в результате объединения двух или нескольких этнических

83

групп (племен) и на основе слияния их главных тотемов — оленя и лебедя сформировался сакральный образ синкретического существа оленя-лебедя *загалмай*, получивший затем свое классическое художественное воплощение в искусстве скифо-сибирского «звериного» стиля в виде так называемого скифского оленя в летучем галопе. В монументальном искусстве Монголии и Забайкалья бронзового века этот образ получил наиболее полное и яркое воплощение на знаменитых «оленных камнях» в виде оленя с ветвистыми рогами-«крыльями», длинной лебединой шеей и клювом водоплавающей птицы, получившего в археологической литературе удачное образное название «пигалица».

Если орел был божественным вестником и посыльным верховного небесного бога-творца, то оленелебедь *загал-май* был, очевидно, посыльным богини солнца и земли. Не случайно поэтому в обряде посвящения шамана (*ша-нар*) на стволе «Мать-дерева» делали его символ — крестовину *загалмай*. В то же время *загалмай* был одним из духов-помощников белого шамана и функционально сближался с его бубном и тростями.

Глава 35

### КРУГОВОЙ ТАНЕЦ ЁОХОР

Как видно из первой главы, круговой хороводный танец *ёохор* у западных бурят занимал одно из самых важных мест в обряде посвящения белого шамана. Ниже увидим, что он теснейшим образом был связан и с некоторыми другими обрядами белого шаманства бурят. Поэтому данный танец нам нужно рассмотреть более внимательно.

Буряты — единственный народ из современных мон-гоязычных народов, у которых бытует круговой танец. Развитая традиция хороводного танца бурят была отмечена уже самыми ранними русскими и иностранными письменными источниками о бурятах, относящимися к первой половине XVIII в. (386). О их бытовании у бурят в еще более ранние периоды истории свидетельствуют данные фольклора и этнографии. Круговые танцы красочно описываются в произведениях героического эпоса бурят.

Самым любимым, широко распространенным и массовым видом устного народного творчества западных бурят

84

и сегодня продолжает оставаться их древний круговой танец *ёохор*, или *наадан*.

Полисемантическое слово *наадан* обозначает: 1) игра, забава, развлечение; 2) вечер, вечеринка, танец (хороводный); 3) постановка, спектакль, концерт; 4) шутка, насмешка, потеха; 5) ток (о птицах). Соответствующее ему современное монгольское слово *наадам* означает национальный спортивный праздник, куда включаются три основных массовых состязания — борьба, скачки и стрельба из лука. Последние были издревле обязательным компонентом культовых обрядовых жертвоприношений и молений на родовых культовых местах монголов и бурят. Родовые шаманистические жертвоприношения (*тайлган*), а позже ламаизированные обряды (*обоо*) завершались, как правило, массовыми спортивными состязаниями, играми и гуляньем. Поэтому можно предполагать, что и хороводные танцы бурят в древности как составная часть обрядовых игрищ были связаны с родовыми культовыми местами, проводившимися здесь молениями и жертвоприношениями, что и отразилось в самом названии хороводного танца *наадан*.

В разных районах Бурятии имеются свои, местные локальные варианты и танцевальные стили. По типам напева и движения можно выделить следующие восемь вариантов кругового танца бурят: аларо-унгинский, эхирит-булагатский, идинский, тункинский, закаменский, бай-кало-кударинский, бургузинский и заимствованный у западных бурят в 1920-х годах восточнобурятский. Внутри каждого из указанных местных локальных стилей различаются по несколько различных танцев или их вариантов. И таких танцев в Бурятии насчитывается несколько десятков.

*Нааданы* обычно начинались вечером и продолжались до глубокой ночи, а иногда всю ночь до утренней зари. Для проведения *наадана* в каждом улусе было определенное удобное для игр место за околлицей. Накануне или в день игр сюда подвозили достаточное количество дров для костра. Костер разжигали после захода солнца, и вскоре к костру подходила или подъезжала верхом на лошадях из ближних стойбищ молодежь. Когда собиралось достаточное количество людей, молодежь, взявшись за руки, образовывала круг вокруг костра и медленно начинала двигаться

справа налево, по солнцу. При этом пели песни в такт медленного покачивающегося хороводного движения. Движение хоровода начиналось с левой ноги, ступней<sup>7</sup> поперек. Вот типичный медленный зачин-

85



Рис. 2. Круговой танец *ёохор*. Исполняют участники фольклорного ансамбля «Мактаол» г. Улан-Удэ (фото В. Т. Новикова)

ный напев унгинского варианта хоровода *еэхэр* \*. Он записан нами в улусе Куйт (Шарайд) Аларского р-на Иркутской обл. от Г. С. Данилова, 55 лет.

Унгын оэхэр (У н г и некий хоровод)



\* Буряты Унпшской долины слово ёо/ор произносят *еэхэр*.

8fi

Бугын хатараар хатарае,

Бургаабанай до найгалгаар найгуулае. '

Еэхэр, еэхэр, еэхэрэе.

Хандагайн хатараар хатарае, Харагаабанай ло найгалгаар найгуулае. Еэхэр, еэхэр, еэхэрэе. Потанцуем, подражая бегу изюбра, Покачаемся, подражая покачиванию тальника. Еэхэр, еэхэр, поеэхэрим.

Потанцуем, подражая бегу сохатого, Покачаемся, подражая покачиванию кустарника. Еэхэр, еэхэр, поеэхэрим.

Под такой протяжный напев танцующие двигаются медленно по кругу, слегка покачиваясь из стороны в сторону. Руки опущены вниз и свободно соединены с руками соседей. Затем танцующие незаметно переходят на другой напев, чуть более быстрый, чем предыдущий.

Вторая часть — основная и самая продолжительная по времени. В этот период исполняются различные по содержанию и форме танцы. Танцоры приподнимают опущенные вниз руки чуть выше уровня пояса и одновременно прижимают согнутые локти к бокам, от чего круг суживается; танцующие уже плотно становятся друг к другу, ноги, четче отбивая такт, энергичнее переступают, и запеваля начинает одну из песен второй части танца:

Ундэр уулын ороііһоо (Над горами высокими)



Ундэр уулын орооiihoо      Давайте танцевать до тех пор,  
Уурээ сайса хатарая,      Пока над горами высокими рас-  
Ургэн голой хюруе      свет не забрезжит.  
Хайласарань хатарая.      Давайте танцевать до тех пор,  
Ай-дон, ай-доо ёроолоо,      Пока с лугов широких иней не  
Ай-дон, ай-доо Байбарлаан гэж.      сойдет.  
Ай-дон, ай-до, иноходью, Ай-дон, ай-до, трусой.  
Намтар уулын орооiihoо      Давайте танцевать до тех пор,  
Нара гарса хатарая,      Пока из-за холмов невысоких  
Нарин голой хюруе      рассветать не начнет.  
Хайласарань хатарая.      Давайте танцевать до тех пор,  
Ай-дон, ай-доо ёроолоо,      Пока с узкой долины иней  
Ай-дон, ай-доо Байбарлаан      не сойдет.  
гэж.      Ай-дон, ай-до, иноходью, Ай-дон, ай-до, трусой.

Так танцевали и пели довольно продолжительное время, и, наконец, кто-нибудь из танцующих произносил: «Зай, дэбхэрэбди!» («Давайте попрыгаем!»). Все танцующие еще плотнее смыкали круг и становились плечом к плечу. Тверже, энергичнее, пружинистее ступали ноги, круг двигался сплоченно, как один человек. Эта завершающая цикл быстрая часть называлась *шангалгын дуун* («песни быстрого танца»), от глагола *шангалаха* — «поторапливаться», «ускорять темп». Напев этой части танца проще и лаконичнее, а ритм четче, одному слову поэтического текста обычно соответствует один звук (нота). Характерна и речитация на одной высоте, а также начальные вставные возгласные звуки типа «Бээ лэ», «Бэ», «эл», которые часто бывают синкопированы. Дунхээ, дунхээ хузуундэ (Ожерелье)



Бээ лэ! Дунхээ, дунхээ хузу-      Хэ лэ! На шее сутулой девицы  
ундэ Бээлэ! Дурбэндабхар хоол-      Хэ лэ! Ожерелье в четыре ряда.  
обшо,  
Бээ лэ! Хоолобшоёо толондо      Хэ лэ! Благодаря блеску ожерелья  
88  
Бээ лэ! Дуухээ хулхай гуу-      Хэ лэ! Красавицей она слывет.  
лэнэ.  
А-ээ-хэрэ, эхэ, Бээ-хэ-рэ яа.      А-ээ-хэрэ, эхэ, хээ-хэ-рэ яа.  
Бээ лэ! Гунхай, гунхай хузу-      Хэ лэ! На шее унылой девицы  
ундэ Бээ лэ! Гурбан дабхар хоо-      Хэ лэ! Ожерелье в три ряда,  
лобшо,  
Бээ ла! Хоолобшоёо толондо      Хэ лэ! Благодаря блеску  
ожерелья  
Бээ лэ! Дуухэй хулхай гу\ лэнэ.      Хэ лэ! Красавицей она слывет.  
А-ээ-хэрэ, эхэ, Бээ-хэ-рэ яа.      А-ээ-хэрэ, эхэ, хээ-хэ-рэ яа.  
Бээ лэ! Шандагаяа уддээлжэ      Хэ лэ! Преследуя лисицу,  
Бээ лэ! Сабан дээрэнх хусэ.      Хэ лэ! У норы ее настигнем.  
Бээ лэ! Сасуутанаа улдээлжэ      Хэ лэ! Гонясь за девушкой,  
Бээ лэ! Наадан дээрэнх хусэ.      Хэ лэ! На игрище ее настигнем.  
А-ээ-хэрэ, эхэ, Бээ-хэ-рэ яа.      А-ээ-хэрэ, эхэ, хээ-хэ-рэ яа.

Хэ лэ! Преследуя зайца, Хэ лэ! На снегу его настигнем. Хэ лэ! Гоняясь за сверстницей, Хэ лэ! На игрище ее настигнем.

Мы привели напевы трех периодов аларско-унгинского хороводного танца. В других районах Бурятии бытуют другие танцы, но тенденция к постепенному ускорению от спокойного, медленного начала до быстрых порывистых скачков и прыжков вверх — черта, общая для всех районов, где бытует круговой танец.

М. Н. Хангалов, основываясь на своей теории об эпохе *зээгэтэ аба*, полагал, что в указанный доскотоводческий период истории бурят облавную охоту начинали главные шаманы. Это высказывание нашего именитого этнографа о происхождении кругового танца бурят дало Т. М. Михайлову повод связать происхождение танца *ёохор* с так называемым женским *тайлганом* — *тухэрэвн*. Последний, по мнению Т. М. Михайлова, представлял собой то-темно-оргиастический праздник первобытных охотников в период раннего родового строя и матриархата.

По нашему мнению, это довольно искусственное построение возведено на слишком шатком основании. Как известно, теория М. Н. Хангалова об эпохе *зээгэтэ аба* оказалась глубоко ошибочной и была «отвергнута, как не выдержавшая критики ни с методологической, ни с фактической стороны» (117, с. 49). Кроме того, обряд, о котором говорит Т. М. Михайлов, совершался в основном молочными продуктами, что указывает на его чисто скотоводческое происхождение. К тому же этот обряд никогда не имел даже общепермского бытования, не говоря уже об общепермском или общеалтайском распространении. Что же касается утверждения, что на обряде *тухэрэвн ёохор* начинали плясать обязательно старики и старухи (*meeddUHYd*), то об этом ни М. Н. Хангалов и никто другой никогда не писали. Наоборот, по всем данным круговой танец у бурят и якутов всегда начинала и танцевала только молодежь, главным образом девушки и молодые женщины. Так было, например, на *тайлгане* кудинских бурят, устроенном в мае 1735 г. на берегу р. Куды. И. Гмелин, присутствовавший на этом *тайлгане*, пишет, что круговой танец танцевали только девушки и молодые женщины (386, с. 21—26). Об этом же свидетельствует А. К. Ордынский, которому также довелось присутствовать на *тайлгане* балаганских бурят. «Под вечер,— пишет он,— девушки и молодые женщины принялись за пляску с мужчинами. Составилось несколько кругов, и пляска продолжалась за полночь. Попляшут до изнеможения, немного отдохнут и опять принимаются за пляску» (250, с. 103). То же самое говорит и коренной аларский бурят И. М. Этагоров: «Посещение *нааданов*, не говоря уже о стариках, считается непристойным для женатых и замужних женщин» (356, с. 151). По словам И. А. Ман-жигеева, «*гохор* — сугубо молодежный хороводный танец. В нем не принимали участия люди даже среднего возраста, тем более пожилые. Более того, *ёохорить* пожилым считалось верхом неприличия» (200, с. 131—132). Из наших многочисленных полевых материалов и литературных источников известно, что в ряде языческих обрядов бурят (похороны убитого молнией человека, посвящение белого шамана и некоторые другие — см. ниже) танец *ёохор* начинали восемь (по другим данным девять) «небесных» юношей — детей бога-громовержца Хухэдэй Мэр-гэна. Такой же обычай отмечен Г. Д. Санжеевым в обряде жертвоприношения белых кузнецов своему мифическому патрону — небесному кузнецу Божинтою. На этом обряде, который довелось наблюдать летом 1926 г. в улусе Будут (Иркутская обл.) Г. Д. Санжееву, *ёохор* начинали девять молодых людей (*юНэн сагаан хубууд*), исполняющих роль девяти *заяанов* — божественных сыновей Бо-жинтоя. Согласно известному бурятскому мифу, они были спущены с неба на землю со специальной миссией — научить людей кузнечному ремеслу, а после успешного осуществления ее вознеслись на небо (295, с. 113—114).

90

Все это позволяет нам предположить, что у бурят прежде никогда не было особой традиции, чтобы старики и особенно старухи специально начинали ритуальный танец *ёохор*. Они иногда могли войти в хороводный круг для того, чтобы вспомнить свою молодость, так сказать, «тряхнуть стариной» и показать молодежи, своим детям и внукам, как они танцевали в свое время. Следовательно, нет у нас никакого основания возводить происхождение бурятского *ёсхора* к эпохе матриархата и связывать его с тотемно-оргиастическими праздниками первобытных охотников каменного века.

В настоящей работе автор не ставит целью исследование происхождения кругового танца вообще, а стремится осветить лишь некоторые периоды многовекового исторического пути и диалектического развития бурятского хороводного танца *хатар наадан*, или *ёохор*, и обосновать его генетическую связь с родо-племенными культами бурят, т. е. с обрядностью белого шаманства.

Все, кто когда-либо наблюдал и описывал круговой танец бурят, обращали внимание на постепенное ускорение движения танца от первоначального медленного покачивания до быстрых порывистых скачков вверх к концу танца. Такой устойчивый кинетический канон вместе со структурой организации круга и обязательным движением «по солнцу», безусловно, имел свою древнюю семантику. Для разгадки этой семантики кинетического текста обратимся к словесным припевам бурятского

ёохора.

Самым неустойчивым и недолговечным в хороводных песнях бурят (да и не только бурят) является их внеприпевный поэтический текст. А в более ранний период своего бытования эти танцы такого развернутого текста, вероятно, не имели и весь танец исполнялся на одних только припевных словах. Так, например, у юкагиров внеприпевного словесного текста, сопровождавшего их круговой танец, не было. Весь танец исполнялся под пение лишь отдельных припевных слов: «*hdyo-heyo*», «*he ke-poko*», «*эра-хатхля^ жохутхля*», «*этлеуо-геге*» и др. «Все эти отдельные слова,— пишет М. Я. Шорницкая, — перевода не имеют, значение их никто не мог объяснить» (358, с. 129).

Недалеко ушли от юкагиров в этом отношении и эвенки. Их круговой танец *икэвун* также сопровождался непереводаемыми припевными словами: Дэвиел, дэвиел, дэвиел. Икэла, икула, кала. Йэхэрийэ, йэхэрийэ, йэгэй, йэгэй... (55, с. 195)

91

Говоря о характере кругового танца эвенков Бурятии, М. Г. Воскобойников пишет: «Слова песен, сопровождающих *икэвун*, не имеют смыслового значения, но они традиционны, их знают все; заново они не придумываются»

(324, с. 28).

Таким образом, припевные слова, очевидно, являются одним из наиболее древних и архаических элементов бурятских круговых танцев. Они были традиционными, и буряты их тоже «заново не придумывали». Когда-то, в глубокой древности, они, должно быть, имели важный смысл, но со временем его утратили. Поэтому нам, исследователям фольклора, очень важно внимательно рассмотреть припевные слова, выявить их первоначальное значение. Ведь в таких «бессмысленных» припевных словах нередко бывают заключены и законсервированы рудименты древнейших религиозных верований и определенные историко-этнографические реалии.

Старейший бурятский фольклорист С. П. Балдаев пишет: «У каждого племени (бурят.— Д. Д.) имеются свои припевы к плясовым песням, число их доходит до 10—15. Они возникли в разное время, но самым древнейшим из них является, по-видимому, припев идинских бурят „ябоо, *вхв*, *вхыи*“, что означает: *ябо* — „иди“, *вхв* — „поднимайся или карабкайся на бугорок, на горку“, *вхыи* или *ухыи* — „поднимайся, карабкайся живее, скорее, торопись“. Дело в том, что на *зээгэтэ* *аба* охотники расходились по лесу, охватывали огромное пространство, а потом сходились, постепенно суживая образовавшийся круг, в пути торопили отставших, подгоняли, подбадривали и кричали „ябоо, *вхв*, *вхыи*“. Наконец, сходились плечом к плечу, образовывали сомкнутый круг, который послужил основой вышеуказанных танцев и плясок» (25, с. 88).

Автор совершенно прав, когда говорит об обязательном присутствии многочисленных припевов в хороводных песнях, о большой древности припева идинских бурят, но нельзя с ним согласиться, когда он, безоговорочно повторяя указанную выше хангаловскую гипотезу происхождения кругового танца бурят (328, с. 285), утверждает, что припев «*яба*, *Уха*, *ухыи*» относится к загонщикам, которые такими словами подгоняли и подбадривали друг друга во время облавной охоты.

Очень ценное описание кругового танца идинских бурят оставил К. В. Багинов. Карл Васильевич Багин-нов, сельский учитель, в 1929 г. в возрасте 40 лет вынуж-

92

ден был оставить свою педагогическую деятельность из-за болезни и на протяжении ряда лет успешно занимался сбором и изучением фольклора идинских (боханских) бурят.

В своей рукописи «Бурятский фольклор», датированной 20 мая 1933 г., К. В. Багинов писал, что для проведения *нааданов* улусная молодежь собирается за околицей, «разводит огонь и затевает хороводные игры, которые продолжаются иногда чуть ли не до самого рассвета... Раньше эти *нааданы* приурочивались к бурятским празднествам — *тайлганам*. В дни *тайлгана* в улусе все живое веселилось и радовалось» (399, л. 59—63). Относительно словесных текстов ёохорных песен автор указывает, что после каждого четверостишия следует припев, состоящий из одного стиха: «*Ябо*, *вхв*, *вхыи*, *оош*». Но, судя по многочисленным записям других собирателей и полевым материалам автора этих строк, данный ёохор-ный припев состоит из двух, а иногда и большего количества строк. Так, Н. О. Шаракшинова в одной из работ приводит ёохорную песню с тем же, но уже двухстрочным припевом:

Тохомой шэнээн газарта Тойрон байжа хатарая, Толгой дээрси шаажая Хансир, янсир хатарая, Ябоо, эхоо, эхоо Бэш, Эшоо, эхоо, эхоо, Бэш.

На земле даже с потничек Будем кружиться и танцевать, Будем так танцевать и скакать, Что будут звенеть подвески в косах, Давайте будем танцевать и прыгать, Еще дружнее прыгнем и скачем.

По мнению автора, данный припев неразрывно связан по своему содержанию с текстом песни, поэтому в своем переводе она припев отделяет от самой песни не точкой, а запятой. На самом же деле нет никакой смысловой связи между песней и ее припевом. Это тот же древний припев — «*Ябо, Тхэ, ухэ ош*». Произошли лишь незначительные фонетические изменения (результат окончательной утраты прежнего ритуального значения), и припев потерял всякий смысл. Если *ябоо* все еще остается тем же словом «иди», то *эхоо* и *Нэш* ничего конкретно не означают, никакой смысловой нагрузки не несут. Вторая строка припева начинается словом *эшөө*, которое напоминает русское «еще». Оно так и понято Н. О. Шаракшиновой. А на самом деле это не русское «еще», а бурятское слово *ошо* —

93

«иди». Следовательно, в целом припев следует читать так; Ибо, \хэ, ухэ ош. Ошо, \хэ, \хэ ош. Иди поднимайся, вознесись, удаляйся.

Уходи, вознесись, удаляйся.

Таким образом, содержание всех вариантов припева данного типа сводится к трем словам: «иди», «поднимайся», «уходи». Возникает вопрос, к кому обращено это настоятельное требование? По концепции М. Н. Хангалова, принятой многими бурятскими исследователями, эти слова выкрикивали участники общинной облавной охоты, загоняя зверей в облавный круг. Допустим, что это действительно тренировочный танец *зээгэтэ* — облавщиков. В таком случае слова припева могут быть обращены или к зверям, которых гонят к стрелкам внутрь круга, или к самим загонщикам охотничьей артели. Тогда в обоих случаях непонятно, почему, во-первых, подгоняют одно-единственное существо (все три глагола произносятся в единственном числе): ведь и всякого зверя в облавном круге, и самих облавщиков здесь собиралось большое количество. Во-вторых, почему всегда гонят вверх, в гору, а, предположим, не вниз, под гору, или по ровному месту? И в-третьих, почему это единственное существо настойчиво отгоняют прочь от себя (*ошо*) ц притом, очевидно, безвозвратно?

Мы полагаем, что данные слова припева не относятся ни к зверям, ни к охотникам. Какой же охотник будет стараться, чтобы его добыча уходила, удалялась, ушла от него?! Да и сами загонщики не должны удаляться друг от друга. В противном случае облавный круг разомкнется и звери могут уйти из него, что недопустимо. Следовательно, эти слова обращены к какому-то иному объекту.

При изучении песенного фольклора бурят нельзя не заметить, что припевные слова круговых танцев *наадан* очень часто обозначают то или иное движение, обычно бег, и причем бег животного. Возьмем к примеру одно из названий бурятского кругового танца *хатар наадан* — «рысь (о беге животного)-игра». Но ведь «рысать» могут не люди, а животные, и прежде всего верховой конь. Конечно, мы не отрицаем возможность отнесения слова *хатарха* («рысать») и к людям, к танцорам. Буряты иногда вместо того, чтобы сказать «давайте потанцуем» говорят *зай, хатарае*

94

(буквально: «давайте порысим»). Или унгинские буряты поют, например, так:

Хандагайн хатараар хатарае, Потанцуем, подражая бегулося, Харганын найгалгаар найгае. Покачаемся, подражая покачиванию кустарника.

Однако здесь мы видим использование этого слова не в прямом, а в переносном смысле, в значении исполнить танец, построенный на подражании бегу лошади или какого-нибудь другого животного. Такие танцы, подражающие движению почитаемых животных, птиц или растений, действительно имеют место у самых разных народов земного шара. Такими же были, например, тотемические танцы. Исходя из такой предпосылки, рассмотрим дальше интересующий нас припев «*Яба, ухэ, ухэ ош, ошо. яба, Ухэ ош!*». В приведенной выше хороводной песне «*ундэр уулын ороиһоо*» («Над горами высокими») в ее двухстрочном припеве первая строка заканчивается словом *ёроо-лоо* — «иноходью» (побежал), а вторая — *Тгайбарлаа* — «трусцой» (побежал), которые также не могут относиться к людям. В Эхирит-Булагатском и Баяндаевском районах Иркутской обл. бытует традиционный хороводный танец под названием «Дугшалган хатар» (74, с. 39). Из песен, опубликованных С. П. Балдаевым, видно также, что такой танец бытует и в других районах Иркутской обл.: Бугайн эбэр— бургааБан, Рога изюбра — хворостина,

Балаганскайн хатар-дугшалга( Балаганский танец — рысца. Хандагайн эбэр-харгааБан, Рога лося — кустарник,

Хапсалай хатар—дугшалга. Капсальский танец — рысца.

(26, с. 112)

*Дугшалга* означает «рысца», *дугшаха* — «лениво рысать», «семенить», «бежать хлынциой» — опять же о лошади (44, с. 200).

Указанные припевные слова не всегда представлены глаголом настоящего времени. Наоборот, эти слова чаще всего встречаются в просительном-повелительном наклонении:

Ябо, ухэ хатарыш, Ошо, ябо хатарыш.

Иди вознесись рысью, Уходи, вознесись рысью.

У идинских бурят С. П. Балдаев записал припев: Аи дун, аи Байбарлыша, Аи дун, аи беги трусцой,

Аи дун, аи ёроолыша. Аи дун, аи беги иноходью.

(364, с. 219)

95

Отсюда можно заключить, что участники хороводного танца, стремясь отправить силой магического танца кого-то куда-то и для каких-то очень важных для рода, племени целей, сначала его упрашивали, затем заклинали и заставляли, таким образом, сдвинуться с места, а затем как бы констатировали якобы свершившийся факт отправления к цели этого существа, которое сначала двигалось медленно, покачиваясь с боку на бок, а потом, постепенно ускоряясь, переходило к мелкой трусце, к иноходи, к рыси и, наконец, к галопу и скачке.

Таким образом, если свести вместе все основные при-певные слова данного типа, означающие движение животного от медленного к быстрому, то мы получим целый ряд глаголов повелительного наклонения, обращенных к какому-то четвероногому копытному животному: *дукиа* — «беги хлынцой», «семени», *Найбарла* — «беги трусцой», *ёрооло* — «беги иноходью», *хатара* — «беги рысью», *ха~рай* — «скачи» (галопом). И в этом отношении семантика припевных слов полностью совпадает с семантикой кинетического канона бурятского танца с его постепенным ускорением от медленного покачивания к быстрым скачкам.

Так кого же, какое все-таки животное гоняли буряты и то послушно удалялось вверх, наращивая темп движения? До сих пор в приведенных примерах не указывалось название животного, которое бежит, вернее, убегает. А вот в припеве следующего хороводного танца такое животное указано:

Ангара хайшаа холбыбэб? (Ангара куда потекла?)



Ангара хайшаа хэлбы- Ангара куда потекла?  
бэб? На север она потекла.

Ара хойшоо хэлбыбэ. Народ куда повалил?

Амитан хайшаа хэлбы- На игрище он повалил.  
бэб?

Наадан тээшээ хэлбыбэ.

(100, с. 210)

Ухээр Ёгоон Байбарлаа, Ёроолхоороо Байбарлаа.

Это, как видим, припев все того же типа. Слова *най-барлаа* и *ёроолоо* нам уже знакомы. А вот, наконец, появляется и названное животное, которое бежит трусцой и иноходью. Это — *богоон* («самка марала», «маралуха»). Но почему же буряты издавна, на протяжении многих столетий воспевали в своих хороводных танцах бег какой-то маралухи? Разгадка этого кроется в древних религиозных верованиях и обрядах шаманизма сибирских народов. Оказывается, у последних шаманский бубен во время камлания символизировал верховое, ездовое животное шамана. Так, у тувинцев и якутов это лошадь, у других групп тувинцев — конь-марал, у тофаларов — ездовой изюбрь, у хакасов — лошадь и марал и т. д. (268, с. 74—75). Тувинские шаманы во время камлания, обращаясь к своему бубну, говорившие: «Внемли, внемли, мой конь-маралуха» или «О, конь мой верховой, маралица, имеющая рот и мухортая» (275, с. 116). У эвенков начинающий шаман после двух- или трехгодичного периода подготовки к шаманству видел во вне дикого оленя и сообщал сородичам его признаки и местонахождение. Охотники искали и убивали этого оленя и шкуру его после соответствующей обработки натягивали на обод бубна этого шамана (55, с. 251—252). А дархаты Северо-Западной Монголии шаманский бубен обивали шкурой маралухи и на бубне рисовали изображение животного, специально убитого для этой цели. Причем рисовали его в той позе, в какой оно находилось в момент его убийства. В чем семантика последней детали? Видимо, в том, что, по верованиям дархатов, душа этого животного после смерти переходит в бубен шамана вместе со шкурой, натянутой на него, и бубен-маралуха оживает во время обряда оживления шаманского бубна и снова продолжает свою прежнюю жизнь, только теперь уже в качестве ездового животного шамана. А по окончании шаманского камлания она застывает в той позе, в которой застала ее пуля или стрела охотника и в которой изобразил ее художник на мембране

бубна. Все это напоминает современный кинотрюк, когда оператор на некоторое время останавливает движущийся кинокадр, а затем опять продолжает его движение, как бы оживляя мертвую фотографию. Подобного рода представление, когда убитое в ритуальных целях животное считалось превратившимся в «существующее всегда», по-видимому, имеет древнейшее мифологическое происхождение. Такое превращение и своего рода стоп-кадр видит С. Ю. Неклюдов в этиологической концовке известного астрального мифа тюрко-монгольских и других народов о космической погоне свирепого небесного охотника Ху-хэдэй Мэргэна за тремя маралами, которые в конце концов поднимаются на небо и превращаются там в три звезды пояса Ориона (225, с. 148—149). Такой бубен дархаты называли «ездовой маралухой» (*согоо*) (362, с. 211), по-бурятски *һоёооН*. У бурят, по данным М. Н. Хангалова, на бубен натягивалась конская кожа. «Бубен,— пишет М. Н. Хангалов,— и конные трости имеют одинаковое символическое значение: они представляют коня, на котором шаман носится по земле, поднимается в небо и спускается в подземную темницу Эрлэн-хана» (328, с. 367). Говоря это, автор имел в виду бубен только ольхонских бурят. У других бурятских племен и родов бубен мог символизировать другое животное, в том числе и маралуху (*һоёооН*).

В пути следования на небо шаман на бубне-маралухе *согоо* (*1гогоон*) должен был преодолевать множество различных препятствий и козней злых духов. Поэтому буряты своим магическим танцем с его припевными словами-заклинаниями помогали своему посланцу — шаману-ходатаю, «подталкивая» его ездovou маралуху вверх. И таким образом, весь смысл танца *ёохор* заключается в том, что оживленный бубен-марал или конные трости шамана, безоговорочно подчиняясь магической силе танца и его припевных заклинательных слов, постепенно ускоряя свое движение, устремлялись вверх, унося шамана. Ведь за предельно короткое время он должен был проделать на своем бубне огромный по длительности путь — достигнуть седьмого, восьмого и девятого неба, побывать на звездах, луне и солнце, встретиться с богами и благополучно возвратиться обратно на землю. Но шаман, по-видимому, мог отправлять на небо своих чудесных помощников — крылатых «небесных» оленей—одних с различными важными поручениями; например, препроводить на небо души умерших «лучших» людей-ари-

98

Стократов, имеющих небесное происхождение, или погибших на войне героев, удостоившихся после смерти небесной обители. По нашему мнению, на знаменитых оленных камнях Центральной Азии и Забайкалья именно такой эшелон космических оленей в «летащем галопе» устремляется в небо, унося с собой души погибших на поле брани воинов кочевых племен бронзового века.

И здесь мы вновь вернулись к образу чудесного пти-цеолена *загалмай*, о котором говорили в предыдущей главе. Как видим, функции *загалмая* и шаманского бубна или его тростей во многом совпадают. Поэтому мы можем предположить, что *загалмай* был одним из чудесных духов-помощников белого шамана и древние кочевники бронзового века, племена «плиточных могил» Монголии, Забайкалья и Прибайкалья танцевали такой же танец *ёохор* вокруг оленных камней, отправляя на небо пти-цековых оленей *загалмай*. Таким образом, традиционный хороводный танец бурят *ёохор* был неразрывной составной частью сложной и развитой обрядности древних родо-племенных культов, своеобразной формой коллективного камлания и магии.

Теперь остается невыясненным значение еще одного слова данного припева — *ухээр*. В словарях оно представлено со следующими значениями: 1) мертвец, труп, кладбище; 2) оборотень (7). Ц. Жамцарано так объясняет его значение: «Ухээр — душа человека, сохранившая после смерти тот же вид, какой имела при жизни; *ухэеры* похищают лучших людей семьи» (232, с. XI). Для выяснения значения этого слова вернемся к приведенному припевному слову *уа;э*, являющемуся повелительной формой глагола *ухэхэ*. Последний в современном бурятском языке имеет два значения: 1) умирать, гибнуть; 2) подниматься (на гору), идти вверх по течению (реки).

Рассматривая это слово в его первом значении, Т. М. Михайлов считает, что оно имеет грубый, негативный оттенок и соответствует русскому «сдыхать». И поэтому якобы это слово употреблялось по отношению к людям, которых не любили (211, с. 295). С этим трудно согласиться, потому что оно, как правило, сейчас применяется в отношении всех людей, в том числе и самых близких и дорогих лиц. Так, например, говорят: «*Баабаймнай Уха/еер гурбан жэл болшобо*» («Уж три года прошло, как умер наш отец»). Или, например, хори-буряты свои кладбища называют *ухэНэд*. Это не значит, наверное, «сдохшие». В бурятской народной песне поется:

4\* 99

Убгэн Лснитт ухээшбаа      Хоть и умер наш старый Ленин,

Союз молодежь залгуужа. Союз молодежи продолжит его дело.

По нашему мнению, слово *ухэхэ* в современном бурятском языке является эвфемизмом, возникшим на основе своего второго значения — «подниматься», и означает «возноситься» (на небо). Такой эвфемизм возник еще в глубокой древности, он, видимо, имеет добурятское происхождение. Так, на древнетюркских рунических эпиграфках слово «умер» обозначается словами *tanrı ucnnis* — «на небо улетел» (154, с. 156) или *ис* — «улетать» («улетел») в значении «умереть», «скончаться» (308, с. 169). В якутском языке слово *танаралабыт* означает «умереть» (буквально: «отойти к богу») и происходит от глагола *тангарала* — «отправился на небо, к богу» (253, с. 677). Все это дает нам основание предположить, что «улетать на небо» может не только шаман на бубне-маралухе, но и души умерших людей, лучших людей рода, родоначальников и шаманов, души которых должны были переселиться на небо. И в этом важном деле люди должны были помогать им с земли коллективным камланием — круговым танцем — точно так же, как это они делают, «подталкивая» вверх шамана на его ездовом олене марале. У некоторых народов Нижнего Амура отправление душ умерших в загробный мир шаман совершает с помощью пляски (124, с. 156 — 157), причем в перерывах между ритуальными плясками шамана танцуют все присутствующие (350, с. 480—484; 348, с. 32—33). Следовательно, бурятское *ухэхэ* («умер»), как и древнетюркское не с тем же значением, никак не соответствует русскому «сдох», а имеет вполне позитивный смысл. Отсюда и современное название бурятского «кладбища» — *ухэНэд* происходит от значения «улетевшие», «вознесшиеся (на небо)». Так же обстоит дело и со словом *ухээр*. В контексте приведенного припева слова *ухээр Ногоон* означают «оборотень самки марала». Это значит, что «бежит трусцой и иноходью» не живая маралуха, а ее душа, принявшая вид живой маралухи, нарисованной на мембране шаманского бубна. И одновременно *ухээр* несет на себе значение «поднимающаяся», «возносящаяся» маралуха, так как в тюрко-мон-гольских языках имя существительное, поставленное перед подлежащим, автоматически становится определением. Поэтому мы считаем, что слово *ухээр* образовано от бурятского глагола *ухэхэ* («подниматься вверх») при помощи тюркского аффикса *ээр*. Бурятское *ухээр*, таким обра-

100

зом, является причастием, обозначающим «поднимающийся», «возносящийся». А аффикс *ээр* в слове *ухээр*, видимо, надо считать очень древним заимствованием.

С другой стороны, представления о вознесении душ умерших людей на небо — явление сравнительно более позднего периода. Стадиально оно относится к эпохе разложения родового строя и начала классового образования.

Тунгусы своих покойников хоронили головой вниз по течению реки. Они верили, что души покойников уходят в подземный мир вместе с речной водой. Интересно отметить, что такой же обряд захоронения существовал в Прибайкалье еще в эпоху ранней бронзы у племен глаз-ковской культуры, которые, по мнению А. П. Окладникова, были предками современных тунгусов. В отличие от них буряты, в частности хоринцы, своих покойников хоронили на южном склоне пригорка, чаще всего к северо-востоку от своих стойбищ, головой на север, лицом на юг, т. е. к солнцу в полдень. Эта особенность, отличающая бурят-скотоводов от тунгусов-охотников, пришла очевидно, тогда, когда предки бурят перешли к скотоводству. И в связи с этим у них в корне изменились религиозные верования. Это было время, когда, выражаясь мифологически, небо отделилось от земли и стало обиталищем богов и редких — самых выдающихся и избранных — земных людей, души которых после их смерти возносились на небо. Такой большой чести — места в небесной обители — заслуживали лишь представители аристократических родов. Последние появились здесь впервые в эпоху поздней бронзы и раннего железа, когда местные племена под влиянием пришельцев-кочевников перешли к кочевому скотоводству. Вещественными свидетелями таких коренных социально-экономических преобразований являются величественные «плиточные могилы» — усыпальницы аристократических родов, охраняемые не менее величественными «сторожевыми» и оленными камнями.

Существует еще один, давно вышедший из употребления припев хороводного танца:

Байбанхайдаа Байбарлаа, шоогой ёроолоо.

Слова припева *Байбарлаа*, *ухээр* и *ёроолоо* нам уже известны. *Байбанхайдаа* образовано от *haudaear* («легкий», «воздушный», «эфирный»), а *шоогой* (эхирит., бар-

101

гузин.) — «коза», «козел». Таким образом, припев можн перевести так: «Легкий, воздушный козел вознесся (на небо) и бежит трусцой и иноходью».

Наш информатор эту песню и ее припев усвоил еще в годы своей молодости, когда жил в Кудинской долине, т. е. у эхиритов. У последних коза или козел были одним из жертвенных животных.

Культ козла в традиционных религиозных верованиях тюрко-монгольских народов занимал большое место. Буряты приносили козла в жертву солнцу путем подвешивания его шкуры с головой и конечностями на шесте (69, с. 65). Исключительно большое место образ козла занимал и в древнем искусстве народов Средней и Передней Азии. Он являлся символом солнца (242, с. 207—208). О

большой популярности образа козла в религиозных верованиях скотоводческих племен Центральной Азии, Саяно-Алтая и западного Забайкалья, начиная с эпохи бронзы и до самых позднейших времен, свидетельствуют многочисленные наскальные писаницы, зафиксированные исследователями по всей этой огромной территории, на которых изображения длинноногих горных козлов встречаются в бесчисленном множестве.

Козел был жертвенным животным в шаманстве многих народов Центральной и Средней Азии, Южной Сибири и Саяно-Алтайского нагорья. Душа жертвенного козла в шаманстве сартов Восточного Туркестана, узбеков и некоторых других народов Средней Азии служила выкупом души больного, украденной духами. Во время обряда возвращения этой души шаманы у указанных народов произносили устойчивую магическую формулу: «*Бис-миллохи рахмони рахим чонига чон*, конига кок», что означает, по С. Е. Малову, «Для головы пришла голова, для тела пришло тело, для души пришла душа» (194, с. 4).

Возникновение подобного рода представлений уходит в еще более глубокую древность. В древнем Вавилоне для избавления человека от болезни приносили в жертву богине загробного мира Эрешкигаль козу. После того как закалывали жертвенную козу, по горлу больного проводили тамарисковым ножом (19, с. 111).

Нечто подобное было и в шаманстве бурят. Хори-буряты верили, например, что иногда их верховный бог-творец, он же их предок *гарбал*, забирает к себе душу человека преждевременно, до истечения отпущенного ему срока жизни. В таких случаях человек заболевает и вско-

102

ре умирает. Но больному можно было попытаться продлить свою жизнь. Для этой цели он обращался к шаману. Тот обычно предлагал устроить обряд *ямаа табиха* («отправить козла» (козу)). Сущность обряда заключалась в том, что божеству взамен унесенной им своей души больной предлагает в качестве выкупа козла. В старину, по словам наших информаторов, бывали случаи, когда вместо козла в качестве такой замены божеству предлагалась душа другого человека, обычно раба, старого, больного человека или сироты. Такое жертвенное или обменное животное носило название *золиг* или *долиг*, а человек — *хун долиг* («человек-<90./шг>»).

На этом обряде жертвенный козел говорил о себе устами шамана:

Аранга Байхан эбэртэй, Аса пайхан туруутай, Зээрэн пайхан бэетэй, Эрлиг хухэ бэе бэлэбэн,  
Харюудаха угын тулее Хаж мунгэн манглай манглайлайб, Хальтархагуйн т глее Хулэр^унгэн таха  
тахаллайб!

тм° ..... ', .....

(Тиимэ омогой, тиимэ

нэрэтэй хун:

Убшэн хунэй нэрэ нэрлэхэ) Эрилгэтэ гарбалай уудэнда

Эмниг шара ямаае

тлп-.

Юпэн модон дэрбэлгээр жибэр-

лэжэ Бэеын тулее бэлэг

Ами наБанаи тулео андалдаан . , .

Альбан шара ямаагаа табиха

Мунеедэрэймургэн гуйлгын эзэн Хуасай гэжэ омогтой, Хандагай гэжэ ураатай (тиимэ нерэтэй хун) Морин гуйлгын эзэнмургэбэ...

Красивые антилопы рога, Красивые двупалые копыта, Красивое, как у серны, туловище (у меня).

Я обрел вид дикого сивого козла. Чтобы не робеть, чело из оправ-

неННОГО Серебра я обрел

вами

подковал^!

боЛьНОГО

т?

К дверям требующего жертву

предка (*гарбала*.— Д. Д.) Дикого желтого козла привел,

и F деревьев крылья

ему приделал,

" — (эр алга.— Д. Д.)

^место себя п <W>РОК, ^место жизни своей в обмен Душу желтого козла подносит. ХоЗШШ <\*тм дняшнего обряд (человек) из

рода Хуасай, Имеющего боевой клич хан-

дагай (т. е. «лось». — Д. Д.), (такой-то человек) Поднося вам коня, поклоняется...

(390, с. 113—114).

103

Приведенный отрывок из призывания хори-бурятского шамана на обряде *ямаа табиха*, записанный Ц. Жамца-рано, и его подстрочный перевод, сделанный нами, требуют некоторых комментариев. Слово

*аранга* означает помост для воздушного захоронения умерших шаманов или человека, убитого молнией. В данном тексте это ошибка. По нашему мнению, имеется в виду *оронго* — вид антилопы. Эпитеты *зээрэн* («степная антилопа»), *дзерен* и *зэрлиг* («дикий»), *хүхэ* («синий», «сивый», «небесный») указывают на стремление придать жертвенному животному вид дикого животного, а значит, и чистого. Слово *хүхэ* не означает «синий». Оно, по-нашему, восходит к древне-тюркскому *кок* — «небо», «небесный», каким и является жертвенный козел, предназначенный верховному богу-творцу и его супруге Великой Богине-Матери в качестве подарка. Словосочетание *хажа мунгэн манглай* («чело из оправленного серебра») — поэтическое изображение белого пятна на лбу жертвенного животного. Именно такое животное полагалось приносить в жертву высшим божествам.

Дорога на небо длинна и необычайно трудна. Она пролегает сначала по горе Сумер, на вершине которой лежит вечный снег и лед, поэтому козла и подковали, «чтобы он не поскользнулся».

Жертвенного козла шаман должен довести до дверей бога-небожителя, а для этого козел должен обладать крыльями. В качестве таковых ему служат девять деревьев, соединенных между собой волосяной веревкой *дэрбэлгэ*. Теперь душа козла, обретя, таким образом, все необходимые качества, готова вознестись на небо, к дверям бога-творца для того, чтобы заменить собой душу заболевшего человека.

В погребальном ритуале сибирских народов роль шамана была исключительно велика. Он провожал душу умершего в загробный мир. У народов Средней Азии эта роль шамана была утрачена в связи с распространением ислама. Но некоторые представления о том, что шаман в состоянии транса провожает душу умершего на тот свет, у народов Средней Азии сохранились до XX столетия. К такого рода пережиткам О. А. Сухарева относит обязательное участие в похоронах наиболее почитаемых людей — дервишей и каландаров, которые при выносе тела из дома совершали перед ним радения. Особый интерес имеют танцы-радения, совершаемые родственниками умершего над его телом и могилой (305, с. 57—58).

104

Таким образом, исходя из приведенных данных, мы считаем, что буряты прежде с помощью кругового танца и его припевных слов отправляли на небо не только своих шаманов на их верховых транспортных животных, но и души жертвенных животных. Об этом свидетельствуют эпитеты *Байбанхай* или */гайбагар*, — «легкий», «воздушный», «эфирный». Живой козел не может быть эфирным, воздушным; только бестелесный козел, т. е. его душа, отделившись от тела, может стать воздушной и эфирной и устремляться вверх, на небо, к божествам. Мы полагаем также, что при помощи кругового танца буряты отправляли на небо и всякого рода иные жертвы и вообще осуществляли магическую связь между небом и землей.

Теперь кратко остановимся на самом названии кругового танца *ёохор*. М. Н. Хангалов, как выше мы уже заметили, этому танцу посвятил специальную статью, где назвал его *хатарха*. С легкой руки нашего известного этнографа термин *хатарха* получил широкое распространение и стал общепринятым в научной литературе, но не в самом народе. Сами буряты термина *хатарха* как названия танца не знают.

В настоящее время, когда круговой танец стал общебурятским, а не только локальным, западно-бурятским, как это было в дореволюционное время, общенациональным названием этого танца стал термин *ёохор*, который обозначает хороводный танец (44).

Одно из самых первых упоминаний слова *ёохор* встречаем в очерке Н. С. Щукина «Буряты». «Плясок нет, — пишет автор, — а только хороводы. Мужчины и женщины становятся в круг и, взявшись за руки, идут медленно в одну сторону: сперва тихо, а потом скоро — под голос запевалы, за которым и прочие подтягивают. При скорой пляске припевают:

Ёохорь, ёохорь, ёохоро Ёохороже надыйе!»

(355, с. 86)

Это типичный словесный припев традиционного тун-кинско-хороводного танца. Он и сегодня в том же виде широко бытует не только в самой Тункинской долине, но и далеко за ее пределами. Само название танца автор не дает. Рассматриваемое слово *ёохор* приводится лишь в качестве припевного слова.

Другой автор прошлого века — известный русский путешественник и этнограф Г. Н. Потанин, описывая свадебный обряд аларских бурят, пишет: «Дня за два

105

или три до свадьбы невеста делает вечеринку и посещает своих родных в сопровождении молодых по-друг. На прощании ее колят барана, пьют тарасун и пляшут *ёохорь* — хоровод, который так называется от кликов: *ёхорь, ёхорь* (курсив мой. — Д. Д.), которыми сопровождается» (264, с. 30). Это одно из наиболее ранних упоминаний о *ёохоре* как названии хороводного танца бурят. Для нас сейчас важно замечание автора насчет названия хоровода, которое происходит от припевного слова *ёохор*.

Термин *ёохор* как название хороводного танца и его припевного слова известен, кроме бурят, эвенкам и

долганам (218, с. 35—36). Вариант этого термина — *яхар* с теми же значениями употребляется закаменскими бурятами, а форма *дьаГурья* — эвенками Якутии. По словам якутского филолога П. П. Барашкова, *дьахар* — вилюй-ский вариант якутского национального танца *оһоуһаи* (29, с. 191). По данным М. Я. Шорницкой, термин *ёхор* употреблялся рядом авторов для обозначения массового якутского национального танца (114, с. 11).

Некоторые наши информаторы предполагают, что иркутские и енисейские эвенки свой круговой танец заимствовали у бурят в позднейшее время. А баргузинские эвенки, наоборот, были уверены в том, что буряты танцуют исконно эвенкийский танец. Но иной точки зрения придерживается этнограф кандидат исторических наук А. С. Шубин, эвенк по национальности, который в беседе с автором этих строк высказал предположение, что иркутские эвенки термин *ёхор* заимствовали от бурят и передали его дальше енисейским эвенкам. Исследователь эвенкийского музыкального фольклора музыковед А. М. Айзенштадт также интересовался этим вопросом. В письме ко мне осенью 1969 г. он писал: «Откуда все-таки название *ёхор* — от бурятского или эвенкийского? (У эвенков всех районов этот танец является исключительно широко распространенным и имеет разные названия (в том числе и ёхорь-е, ёхор, яхорь-е, дьяхорь-я и др.)).» К сожалению, я тогда не успел приступить к изучению круговых танцев бурят и не мог дать А. М. Айзенштадту удовлетворительный ответ на заданный вопрос. Но письмо заставило меня взяться за словари и этнографическую литературу. И оказалось, что ни в якутских, ни в тунгусо-маньчжурских, ни в монгольских словарях слово *ёхор* как национальный танец не зафиксировано. Правда, в эвенкийском бытует слово *ехэрэв* — «круговой танец» (54, с. 154—160). Но это все-таки не *ёхор*, а его искажен-

106

ное заимствование. В ходе дальнейшего изучения этого вопроса я пришел к выводу, что это слово в бурятском является древнейшим заимствованием из другого языка. Таким языком-источником, вероятнее всего, мог явиться язык древних уйгуров. В древнетюркских памятниках зафиксированы слова *јоқағу* — «подниматься», «возвышаться», *јоқағи* — «вверх» (98, с. 273). Таким образом, оказывается, что древнетюркское *јоқағи* и бурятское *ухэ*, дошедшие до нас в качестве припевных слов древнейшего обрядового хороводного танца, совершенно неожиданно выражают одно и то же понятие: «вверх», «вознесись». При этом бурятское *ухэ* есть буквальный перевод древнетюркского *јоқағи* — «вверх», которое, в свою очередь, является направительным падежом от *јоқ* — «высокое место». Но здесь у лингвистов может возникнуть сомнение. Дело в том, что бурятское *ёхор* имеет долготу в первом слоге, тогда как тюркское наречие *јоқағи* — краткий гласный. И далее, в последнем случае мы имеем конечный гласный *у*, которого нет в слове *ёхор*. Эти несоответствия легко могут быть объяснены, если мы будем иметь в виду, что в данном случае имеем дело не просто со словом бурятского разговорного языка как лексической единицей, а с припевным словом древнего ритуального хороводного танца, что это слово, как правило, звучало в песенном, напевном исполнении и было в прямой зависимости от ритмики танцевального движения и песенной мелодики. Поэтому для того, чтобы увидеть, как оно выглядит в подтекстовке под нотами, приведем одну типичную песню из наиболее старинных и до сих пор очень популярных танцев тункинского *ёхора*.

Бохир, бохир хатаржа (Потанцуем-ка упруго)



Бохир, бохир хатаржа Борьбиншалаа гаргаяа. Буха шэнге-эр зохорожо Хоолойн шалаа гаргаяа. Ёхоро, ёхороо Ёхородожо наадаая. Тахир, тахир хатаржа Тахимай шалаа гаргаяа. Тахья шэнгеэр зохорожо Хоолойн шалаа гаргаяа.

Потанцуем-ка упруго, Мышцы голени поразминаем. Заревем-ка, как пороз, Для разминки голосов.

Ёхоро ёхоро,

Потанцуем наш ёхор. Танцую на согнутых ногах, Колени свои поразминаем. По-петушину крича, Потренируем голоса.

(100, с. 66)

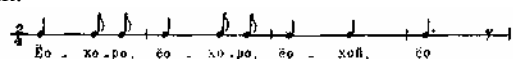
В хороводных танцах бурят, как у многих других народов, ведущая роль принадлежит ритмике танцевального движения. О такой доминирующей роли метроритмики свидетельствуют приведенные песни, для которых важна прежде всего равнотакность и относительная равносложность строк. В хороводных песнях бурят, как и в некоторых других жанрах их фольклора, стихотворная строка состоит обычно из трех слов, а музыкальная — из четырех тактов. Первое полуступище вмещает два слова в двух тактах, причем такт равен слову. Второе полуступище вмещает третье слово в два такта. Из дня в день, из года в год многократно повторяя одни и те же хороводно-танцевальные песни, исполнители спеваются, заучивают эти песни и доводят свое исполнение до автоматизма. И этот экстатический танец своим четким ритмом движения захватывает танцоров до такой степени, что они в каждой строке начинают «проглатывать» не какие-нибудь фонемы или слоги слов, а целые слова в начале строки.

Когда я впервые слушал настоящий тункинский *ёохор*, то был поражен слаженностью танцующих, но вдруг через некоторое время почувствовал: перестал понимать, о чем поют танцоры. Оказывается, они первые слова каждой строки пропускали, не произносили и получалось что-то несурзное: свои разминаем, подобно крича, § потренируем и т. д.

Тункинский *ёохор*, как и большинство бурятских круговых танцев, исполняется в метре 2/4. Для исполнения танца молодежь, взявшись за руки, образует замкнутый

108

круг, парни и девушки встают плотно друг к другу плечом к плечу. Руки согнуты в локтях под 90°. На первую четверть танцоры делают небольшой шаг левой ногой вперед — влево, слегка приседая на эту ногу. Затем правая нога приставляется к левой. Этой четверти соответствует первый слог *ёо*. На первую восьмую второй четверти корпус танцоров переходит на упор слегка согнутой правой ноги. Этой метрической длительности соответствует слог *хо*. На вторую восьмую второй четверти правая нога резко пружинисто выпрямляется. Хор в этот момент произносит последний слог первого слова *ро*. Далее второй такт в точности повторяет первый, и в таком хореическом метре с дроблением второй четверти на две восьмые идет весь танец *ёохор*. И вся припевная строка метроритмически выглядит так:



Как видим, первому слогу слова *ёохор* *ёо* соответствует долгая нота в одну четверть, а двум другим — две восьмых. Поэтому долгота первого слога — следствие его соответствия долгой акцентной доле такта напева, приходящейся на акцентный танцевальный шаг.

Второй вопрос, на который мы хотели бы ответить, — это наличие в древнетюркском глаголе *joqagı* конечного *л*/, которого якобы нет в названии бурятского танца *ёохор*. Этот звук, как видим, есть и здесь. Только здесь он превратился в *о*, что понятно, если учесть действие закона гармонии гласных в бурятском языке. Все это может служить дополнительным подтверждением нашего мнения о древнеуйгурском заимствовании ритуально-магического слова *joqagı* и обрядового хороводного танца бурят, названием которого и стало это слово.

Когда же и где произошло заимствование *ёохора*? Круговой хороводный танец типа *ёохор* (*еэхэр*, *яхахр*) сейчас бытует фактически у всех трех основных народов, составляющих алтайскую языковую семью: у тюрков (якуты), у монголов (буряты) и у тунгусоманьчжуров (эвенки). Не говорит ли это о том, что *ёохор* является общим, исконно алтайским культурным наследием, возникшим вместе с формированием алтайского языка-основы и указанной языковой общности, или еще раньше,

109

в каменном веке, в эпоху господства раннего родового строя, как считает Т. М. Михайлов (213, с. 81, 83, 86)? Думается, нет. Этому противоречит отсутствие кругового танца у всех других народов Центральной Азии и Дальнего Востока. Его никогда не знали аборигены Сибири — палеоазиаты. Кроме того, он отсутствует даже у многих современных собственно алтайских народов. Его мы не найдем у всех тюркских народов, кроме якутов: у всех монгольских народов, кроме бурят (и то лишь западных). Правда, он бытует у эвенков Сибири, расселившихся на огромной территории — от Прибайкалья и северного Забайкалья до Таймыра. Это обстоятельство невольно наталкивает на мысль: не был ли круговой танец исконным культурным наследием тунгусо-маньчжурской группы народов? И такое предположение также приходится отбрасывать. Восточная граница *ёохора* доходит до р. Зеи. Здесь он бытует среди конных тунгусов, ушедших туда из района Сковородино лишь в годы гражданской войны. *ёохор* не знают маньчжуры и тунгусоязычные народы Амура.

Танцевальное искусство тунгусоязычных народов тога Дальнего Востока (удэгейцев, нанайцев и ульчей) детально рассмотрено в специальной монографии С. Ф. Караба-новой. В ней автор отмечает три основные характерные особенности танцевального искусства указанных народностей, а именно: 1) своеобразие бытовой хореографии — пластическое изображение содержания сказки или песни; 2)

завершенный вид хореографической структуры в рамках медвежьего праздника и шаманских камланий; 3) отсутствие круговых танцев (146, с. 82). Для нас важно последнее обстоятельство. Оно очевидно сигнализирует о том, что указанные тунгусоязычные народности пришли в низовья Амура еще до того, как другие (прибайкальские и енисейские эвенки) усвоили его от какого-то другого народа в сравнительно позднее время.

Когда и откуда пришли на Дальний Восток эти народности, происхождение которых ученые локализуют в районе Байкала? О времени прихода тунгусоязычных групп на нижний Амур существуют различные точки зрения. А. П. Окладников считал, что они появились там в конце палеолита (237, с. 9). По мнению Г. М. Василевича, прародина эвенков находилась в таежной местности, примыкающей к Байкалу с юга. Отсюда в первые века нашей эры предки эвенков вышли на Амур, где в процессе их взаимодействия с палеоазиатскими автохтонами

110

края сформировались маньчжуры (56, с. 17). И. И. Майнов считал, что исходным пунктом движения тунгусов на Вилюй и на Енисей явилось западное Забайкалье (192, с. 95—96), а по мнению М. Г. Левина, область формирования тунгусских языков, следовательно, и тунгусского этноса находилась восточнее Байкала, в непосредственной близости к области формирования тюрко-монгольских народов (183, с. 96; 184, с. 4). Все это позволяет думать, что отсутствие кругового танца у тунгусоязычных народов Амура можно объяснить только их ранним уходом из района Прибайкалья и Забайкалья на восток. Это же обстоятельство указывает и на то, что прототунгусы не могли быть создателями *ёохора*.

Создателями *ёохора* не могли быть, по-видимому, и монголоязычные племена и народы. Что же касается танцев, которые танцевали, согласно «Сокровенному сказанию» монголов, тайчиуты вокруг «развесистого дерева», то это, по-видимому, было реликтом уйгурской культуры и обрядности, который продолжал еще бытовать среди аристократических родов северных монголов. Академик В. В. Бартольд писал, что монголы, вступившие на историческую арену в XIII в., «находились под влиянием своих тюркских предшественников, особенно уйгуров» (33, с. 382). Ко времени возвышения в Центральной Азии тюркских племен в Южной Сибири, Забайкалье и Прибайкалье обитали различные палеоазиатские, самодийские, прототунгусские и кетские племена. Затем здесь начался постепенный процесс распространения тюркских языков. По мнению Е. И. Убрятовой, процесс этот был длительным, неоднократно повторялся и происходил под влиянием разных народов: орхонских тюрок, древних уйгуров, древних кыргызов. Хронологически это можно связать с древнетюркским каганатом, разгромленным древними уйгурами (до 745 г.), с древнеуйгурским каганатом (745—840 гг.), кыргызским каганатом (после 840 г.). Это подтверждается тем, что следы языков орхонских тюрок в Южной Сибири отсутствуют; следы древнеуйгурского отчетливо сохранились в тувинском и тофаларском языке, даже в его строе. Предки этих народов были связаны с древними уйгурами, что отражено в памятнике Мойун-чура (196, с. 30—40).

В якутском языке не обнаружено следов влияния древнекиргизского, в нем выявлены лишь отдельные формы древнеуйгурского языка, что свидетельствует о распространении его среди предков якутов.

Поэтому Е. И. Уб-

111

рятова считает, что, «вероятно, предки якутов переселились на север где-то между временем древнеуйгурского и древнекиргизского каганата» (319, с. 112—113).

Предки якутов — это курыканы Прибайкалья. По мнению исследователей, было несколько волн переселения курыкан на север. Одна из первых волн действительно могла иметь место в указанное время, т. е. в середине IX в. По мнению А. П. Окладникова, курыканы были потомками племен «плиточных могил» Забайкалья. Их появление в Прибайкалье он датировал III—II вв. до н. э., когда на горе Манхай в Кудинской степи появились первые плиточные могилы. А переселение курыкан на среднюю Лену А. П. Окладников датировал началом XI в. н. э., когда после более чем тысячелетнего господства в Прибайкалье тюркоязычных племен сюда впервые проникают монголоязычные переселенцы, родиной которых были степи Монголии и Забайкалья. «Встретив на Ангаре и Лене тюрок, потомков курыканских племен, монголы частично вытеснили их вниз по Лене, где они дали начало якутам. Остальные же аборигены вошли в состав нового этнического целого — бурятских племен, в котором главенствующая роль принадлежала уже не тюркам, а монголам по языку» (241, с. 193—194). Следовательно, прямыми этническими потомками и наследниками очень высокой по тому времени культуры курыкан впоследствии стали якуты и буряты. Исходя из такой предпосылки, вернемся к *ёохору*, ныне бытующему у тех же самых якутов и бурят.

Итак, круговой танец типа *ёохор* ныне танцуют во всей Центральной и Северной Азии только пять народностей Сибири: якуты, долганы, буряты, оленные и конные тунгусы и родственные им

эвенки. Соответственно география распространения *ёохора* охватывает Прибайкалье, северное Забайкалье, бассейн р. Лены, низовье Енисея, Таймыр и часть Магаданской обл. В этногенезе всех этих народов принимали участие тюркские этнические компоненты уйгурского круга. С наиболее ранним косвенным «документом», свидетельствующим о бытовании ритуального кругового танца в Прибайкалье, мы встречаемся на наскальных писаницах верхней Лены. Они оставлены курыканами. Рисунки эти были выбиты более тысячи лет тому назад на отвесных и поразительно гладких скальных поверхностях красного песчаника на правом берегу Лены близ с. Шишкина Качугского р-на. Они представляют собой изображения групп людей, стоящих фронтально



Рис. 3. Круговой танец курыкан (по А. П. Окладникову)

в ряд и взявших за руки, как это делают современные буряты, якуты или эвенки во время исполнения кругового танца *ёохор*.

Доказывая преемственную связь между искусством древних курыкан и современных бурят, А. П. Окладников сравнивает изображения выстроившихся в ряд «танцующих» людей на Шишкинских писаницах с изображениями на бурятских онгонах, где имеются такие же рисунки стоящих фронтально в ряд людей. Эти изображения на писаницах верхней Лены, как и некоторые другие писаницы Бурятии, по мнению М. Н. Хангалова, были общественными онгонами. Буряты считали их изображениями добрых сайтинских бурханов — людей небесного происхождения (328, с. 343—345). По нашему мнению, здесь изображены так называемые «дети неба» (*тэнгэрийн хүүхэд*). В хори-бурятском шаманстве они называются *юТэгэнгууд* («девятки»). В обрядах белого шаманства, о которых мы уже говорили, и некоторых других обрядах (см. ниже) шаман призывал их и вселял в специально подобранных «чистых» юношей и девушек, выполнявших роль главных помощников шамана. Основная обязан-

113

ность их — кроме прислуживания шаману, исполнять хороводный танец, иногда на протяжении нескольких (до девяти) суток. На приведенном наскальном рисунке мы видим девятнадцать человек. Это, по-нашему, — изображения 18 «детей неба» (*юНэнгууд*) и белого шамана, который руководит их действиями на обряде.

Многочисленные общественные обряды и моления у священных Шишкинских скал совершали и древние курыканы. Отправителями обрядов были, очевидно, белый шаман и восемнадцать «детей неба». «От древних коренных обитателей реки Лены, — пишет А. П. Окладников, — вероятно, через влившихся в состав бурятской народности прямых потомков курыканских племен к бурятам перешел, видимо, и культ Ленских писаных скал, а также связанные с ним мифологические представления» (241, с. 176). С этими мифологическими представлениями неразрывно связан круговой танец *ёохор*, который также перешел к прямым потомкам курыкан — бурятам и якутам. Теперь остается выяснить происхождение кругового танца у тунгусов (эвенков). Но для этого нам придется сделать небольшой экскурс в этническую историю этого интересного народа.

В последние годы проблемой происхождения тунгусов успешно занимался В. А. Туголуков. По данным этого автора, начиная с V—VII вв. н. э., в разных исторических источниках появляются отрывочные сообщения об оленеводческом народе увань, обитающем в Забайкалье. До VII в. н. э. эти увани-скотоводы кочевали по отрогам хребта Увань, расположенного неподалеку от хребтов Ухьянь и Суаньби, входивших, в свою очередь, в систему хребтов Большого Хингана. По мнению В. А. Туголукова, народ увань, который был частью еще большего народа — хи, получил свое этническое название от этого горного хребта. А впоследствии этноним увань претерпел некоторую фонетическую эволюцию и стал произноситься эвен, эвенк.

Южные скотоводы-увани, оказавшись в VII в. н. э. в северном Забайкалье, в процессе общения с местными аборигенами становятся оленеводами, и одновременно происходит этническое формирование тунгусов-эвенков и эвенов. И позже время от времени к ним присоединялись новые выходцы с юга. Миграция небольших скотоводческих групп особенно усилилась в IX—XIII вв. Это были в большинстве своем осколки племен и родов тюрк-

114

ского происхождения. В числе последних переселились на север мэркиты, джалаиры, байырку. Все три указанных племени, генетически связанные с угурами и ассимилированные тунгусами, оставили след в эвенкийских родовых названиях — бекри (меркит), иологэ (джалаир) и баягир (байегу, байырку).

Начало исхода тунгусов из Забайкалья и Приамурья на север Сибири В. А. Туголуков приурочивает к XII — началу XIII в. (357, с. 158, 161, 165). Изучение этнического и географического ареалов распространения кругового танца у тунгусо-маньчжурских народов показывает, что он бытует только среди оленных и небольшой группы конных тунгусов Сибири и Забайкалья. Распространение кругового танца только среди оленных тунгусов симптоматично. Оно, очевидно, сигнализирует о существовании известной генетической связи между возникновением оленеводства у сибирских тунгусов и распространением среди них кругового танца. Поэтому нам необходимо выяснить некоторые вопросы происхождения тунгусского оленеводства. Проблемой domestikации оленя занимался в разное время целый ряд советских и зарубежных исследователей, и по этому вопросу имеется обширная литература. Мы же опираемся главным образом на работы С. И. Вайнштейна, который выдвинул и обосновал новую, моноцентрическую концепцию происхождения оленеводства. По мнению автора, Саяны являются древнейшим очагом domestikации оленя, а начальный этап развития саянского оленеводства протекал где-то около рубежа нашей эры в самодийской этнической среде (49).

Признавая Саяны районом древнейшей domestikации оленя, С. И. Вайнштейн выделяет три этапа этого процесса. Первый этап хронологически связан с I тысячелетием до н. э., когда под давлением карасукских и тагарских племен в Южной Сибири происходили крупные перемещения населения. Скотоводческие, очевидно самодийские, племена степей продвигались в тайгу. Среди них, по-видимому, еще не было тюркских племен, которые проникли в Присаянье лишь в последние века I тысячелетия до н. о. На втором этапе, продолжая освоение оленя, саянские племена начинают использовать оленя в транспортных гелях, под вьюк. Изобретают для этого специальное вьючное седло и упрощенный вид оленьего недоуздки, и под давлением продвигавшихся с юга тюркских групп часть самодийских оленеводов и кетов из Саян переселяются на север. Третий этап саянского оленеводства Халл?;

чался на рубеже I — II тысячелетий н. э. и ознаменовался освоением его тюркскими народами под влиянием само-дийцев (50, с. 107-110). Тюрки-кочевники, продвигаясь на север, в саянскую тайгу, заимствовали у лесных племен оленеводство и при этом вносили в него ряд новых черт. В числе этих новшеств одним из важнейших было перенесение на оленя навыков верховой езды и использование для этих целей жесткого конского седла со стремени. И наконец, где-то между XIV и XVI вв. у этого таежного населения Саян произошел переход от вьючного к вьючно-верховому оленеводству.

Исследуя конструкции наиболее древних вьючных и верховых седел у саянских и тунгусских оленеводов, С. И. Вайнштейн обнаружил, что «между саянскими и тунгусскими верховыми седлами в конструктивном отношении имеются принципиальные отличия, а в устройстве вьючных седел таких различий нет» (50, с. 110, 112—113). Это позволило ему прийти к важному выводу об общем происхождении саянского и тунгусского вьючного оленеводства, т. е. о заимствовании тунгусами вьючного оленеводства у саянских племен. Районом первоначального возникновения тунгусского оленеводства, по мнению С. И. Вайнштейна, является южное Прибайкалье, примыкающее к Саянам, а наиболее вероятная дата этого события — первые века нашей эры (50, с. 122).

В прямой связи с данной концепцией происхождения тунгусского оленеводства находится и наша

гипотеза о тюркском происхождении кругового хороводного танца *ёхор*. Именно на этой территории, прилегающей к южному Прибайкалью и Восточным Саянам, в непосредственной близости к обитавшим здесь тунгусам в I тысячелетии н. э. жили курыканы, которые, вероятнее всего, танцевали свой древнейший обрядовый танец *ёхор*. Об этом, как мы говорили, свидетельствуют наскальные писаницы верхней Лены и то, что два наиболее вероятных этнических потомка курыкан — буряты и якуты до сих пор танцуют *ёхор*.

К приходу русских в XVII в. тунгусы обитали в Прибайкалье по рекам Белой, Китою, и в верховьях Иркуты и Лены, т. е. на своей древней родине, где, по мнению ученых, в том числе и А. П.

Окладникова, предки тунгусов жили еще в каменном веке. Живя на протяжении более чем десяти столетий бок о бок с тюрками-курыканами, тунгусы не могли не испытать на себе их положи-

116

тельное культурное влияние в области как материальной, так и духовной культуры. Мы знаем, что тюркское конское седло послужило прообразом верхового оленьего седла тунгусов. Вероятно, было много и других заимствований от тюрков. К числу таких культурных заимствований, по нашему мнению, относится и круговой танец *ёхор*.

Что же касается долган, то надо заметить, что этническое ядро этой народности и сам этноним *долган* имеют тунгусское происхождение. Народность эта сложилась сравнительно недавно, в XVII в.

«Долганы,— пишет Е. И. Убрятова,— род эвенков, живших в устье Вилюя рядом с якутами. Долганы оказались в таком положении, что с них брали ясак в Мангазею, в Енисейский и Якутский остроги. Местное население взбунтовалось. Начались преследования. Долганы ушли в „Вилюйские вершины“. Эти события датированы 1638 г.» (319, с. 112).

Откуда пришли тунгусы-долганы на Вилюй? Касаясь вопроса продвижения тунгусов в более северные районы Сибири, С. И. Вайнштейн пишет: «Когда древнейшее вьючное седло и олень были освоены тунгусами Прибайкалья, предки эвенков расселились вплоть до бассейнов Подкаменной и Нижней Тунгуски на северо-западе и верховьев Вилюя на северо-востоке» (50, с. 122). Как видим, и этническое ядро долган также пришло сначала на Вилюй, а затем на Таймыр сравнительно недавно из района того же южного Прибайкалья. Интересно отметить, что танец *ёхор* и сейчас имеет наибольшую популярность именно в южном Прибайкалье, в Тункинской долине и Горной Оке, примыкающих к Восточным Саянам, т. е. там, откуда несколько столетий тому назад ушли на север тунгусы-долгане. Итак, круговой хороводный танец типа *ёхор*, ныне бытующий у бурят, эвенков, якутов и долган, был теснейшим образом связан с важнейшими обрядами родо-племенных культов этих народов и имеет уйгуро-курыканское происхождение. У бурят и якутов он является непосредственным курыканским культурным наследием, а тунгусы могли заимствовать его или от тех же курыкан, или же от селенгинских уйгуров, часть которых после разгрома уйгурского каганата енисейскими кыргызами ушла в северную тайгу и смешалась с аборигенными тунгусскими племенами Прибайкалья и северного Забайкалья. Здесь же они под влиянием саянских оленеводов и тюрко-коневодов освоили верховое оленеводство и,

117

«окрыленные» таким образом, через бескрайние просторы сибирской тайги и тундры дошли до берегов Ледовитого океана, где сейчас мы с удивлением обнаруживаем круговой танец *ёхор*, имеющий явно южное происхождение.

Однако мы вовсе не хотим этим сказать, что именно селенгинские уйгуры и родственные им курыканы Прибайкалья были создателями *ёхора*. По нашему мнению, этот танец как особая форма народной хореографии и важный элемент ритуального комплекса белого шаманства был занесен к нам извне пришлыми индоиранскими и индоевропейскими племенами, у которых он бытовал с древнейших времен, тогда как аборигенам Сибири и Центральной Азии он был совершенно чужд.

Глава 4

## КУЛЬТ МИРОВОГО ДЕРЕВА

### У БУРЯТ

Исследователи неоднократно отмечали у некоторых сибирских народов интересный обычай танцевать свои круговые танцы вокруг какого-либо объекта. Так, русский исследователь севера Сибири А. Мордвинов, составивший еще в середине XIX в. подробное этнографическое описание тунгусов и долган Туруханского края, писал: «Пляска состоит также в общепринятом круге.

Мужчины и женщины, взявшись за руки, попарно или как случится^ становятся в один круг, в центре которого утверждают палку (курсив наш.— Д. Д.), и начинают тихо кружиться то в одну, то в другую сторону, переставляя или правую ногу за левую или наоборот и припевая дружно, в такт ударам ног: *ёхор-е, ёхор-е, чех, чех, ёхор-е* или *хай-кан-хачу, хай-кан-хачу*» (218, с. 35—36).

Летом 1980 г. на территории Таймырского автономного округа Красноярского края работала одна

из групп Северной экспедиции Института этнографии АН СССР под руководством хореографа М. Я. Шорницкой, которая собрала обширный и интересный материал по традиционному хореографическому искусству долган и нганасан. Круговой танец долган прежде имел обрядовый характер. Он исполнялся, по словам исследователей, в честь солнца, когда оно впервые появлялось на горизонте после долгой полярной ночи (55, с. 60, 69, 73—77). Общее название долганского кругового танца, так же как и у якутов, — *инкюу* («танец»). Но сейчас его чаще называют *хейро* по первому слову запева.

Долганский танец *хейро* близок якутскому, эвенкийскому и бурятскому круговым танцам. По словам М. Я. Шорницкой, точно так же, как и бурятский *ёхор*, он состоит из трех частей: первой — зачина, исполняющегося в медленном темпе; второй — продвижения замкнутого круга по ходу солнца, исполняющегося чуть подвижнее; короткой третьей — отличающейся быстрым темпом. Музыкальный размер танца *хейро* соответствует 2/4. «Своеобразие, — пишет М. Я. Шорницкая, — долганских танцев состоит в том, что их исполняют вокруг воткнутого в землю *хорея* (длинный шест, которым при езде на нартах погоняют оленей), а также в сохранении в них поклона — основного движения старинных обрядовых танцев, посвященных духам природы, от которых по древним представлениям зависела удача в охоте, размножение скота и благополучие людей» (114, с. 145—148).

По словам сотрудницы Якутского Института языка, литературы и истории эвенкийки Г. И. Варламовой, зейские конные тунгусы свой круговой танец танцевали также вокруг шеста. Перед началом танцев они водружали шест, к нему привязывали конскую узду и прочерчивали на земле правильный «циркульный» круг, и вокруг этого шеста и концентрического круга эвенки танцевали круговой танец.

Буряты, как мы уже говорили, свой круговой танец танцевали ночью и, как правило, вокруг костра *туудэг-шэ*. Такое игрище называлось «игрищем костра» — *ту-удэгшын наадан*.

Из-за погодных условий (дождь, непогода) нередко случалось, что приходилось устраивать хороводные танцы в помещении. В этом случае выбирали какую-нибудь просторную пустующую восьми- или шестистенную юрту, в центре на открытом очаге разжигали огонь, и с началом вечерних сумерек начинался хоровод *наадан*.

По словам наших информаторов, в старину у бурят был интересный обычай водить хоровод вокруг коновязного столба *сэргэ тойрохо*. Эта игра зафиксирована в Бурятско-русском словаре К. М. Черемисова (44, с. 403). И наконец, несколько забегаю вперед, скажем, что западные буряты прежде ежегодно устраивали грандиозное обрядо-

119



Рис. 4. Долганский круговой танец *хейро* (фото)

вое игрище в виде круговых танцев вокруг священной горы Ёрд.

Современные монголы круговой танец не танцуют. Но в древнемонгольском памятнике «Сокровенное сказание», датируемом 1240 г., есть указание на то, что такой танец у них бытовал. Так, в §57 читаем: «Все тайч-жиуты, собравшись на Ононском урочище Хорхонак-Чжубур, поставили хаганом Хутулу. И пошло у монголов веселье с пирами и плясками. Возведя Хутулу на ханский стол, *плясали вокруг развесистого дерева* (курсив мой.—Д. Д.) на Хорхонаке. До того доплясались, что, как говорится, „выбоины образовались по бедру, а кучи пыли по колено“» (156, с. 85). Интерпретируя содержание этого параграфа, академик Б. Ринчен пишет: «В ёхоре северных бурят... мы можем видеть тот самый хороводный танец, который с таким усердием отплясывали монголы „Сокровенного сказания“, выбивавшие вокруг шаманского дерева яму по колено за одну ночь» (283, с. 27).

Для правильного понимания ритуального значения священного дерева у тюрко-монгольских народов и обрядового кругового танца вокруг него нам необходимо отвлечься от основного

изложения и остановиться на Хор-хонакском святилище несколько подробнее.

Где находилось это святилище? Его точное местонахождение до последнего времени не было известно науке. Сейчас, благодаря исследованиям монгольских и советских ученых этот вопрос близок к разрешению. По мне-

120

нию Х. Пэрлээ, оно находилось в 110° восточной долготы и 48° северной широты на территории современного Бат-ширетского сомона Хэнтэйского аймака МНР. Здесь, в верховьях трех крупных рек (Керулена, Орхона и Толы) — древней колыбели монголов — находятся две священные культовые горы — Биндэр уул и Аршан-хада. На последней горе в 1920-е годы бурятским ученым Ц. Жамцарано, работавшим тогда в Монголии, были открыты древние писаницы. Летом 1968 г. Х. Пэрлээ обнаружил на горе Аршан-хада огромный плоский камень, весь испещренный выбитыми на нем древними родовыми знаками — тамгами. На обеих сторонах и на ребрах каменной плиты размером 6 X 3 м было выбито более 270 знаков. Большая часть этой поистине циклопической каменной плиты, установленной здесь еще в глубокой древности, оказалась ушедшей глубоко в землю, а торчавшая из-под земли незначительная часть вся была покрыта толстым слоем лишайника. Наиболее ранние знаки, выбитые на этом камне, датируются Х. Пэрлээ концом неолита. В этих плодородных степных просторах и долинах рек обитали, сменяя друг друга, многочисленные кочевые племена, и каждое из них оставляло здесь свои автографы в виде родовых тамг. Такая традиция выбивания своих родовых знаков и религиозное почитание Аршан-хада и камня с писаницами, по мнению монгольского ученого, прослеживаются с неолита до X в. н. э. без сколько-нибудь значительного временного разрыва.

Несколько иной точки зрения на датировку аршан-ха-динских петроглифов и их назначение придерживается советский археолог Э. А. Новгородова. По ее мнению, наиболее ранние петроглифы относятся к мезолиту. При этом автор допускает и большую древность данных изображений (восходят к верхнему палеолиту), а наиболее поздние петроглифы относит к средневековью. Гора Аршан-хада не утратила своего культового значения до сих пор. Вершину ее увенчивает фундаментальный жертвенник *обоо*, посвященный духу горы, и десятки других, более мелких *обоо* окружают эту гору. «Видимо, гора, — пишет Э. А. Новгородова, — с древних времен почиталась как священная и была местом жертвоприношений и ритуальных поклонений» (230, с. 306—310).

В «Сокровенном сказании» говорится, что вокруг Хор-хонакского дерева плясали представители «всех монголов» (*хамуг монгол*). Однако это не означает, что уже во времена Хутула было образовано общемонгольское го-

121

сударственное объединение. Монгольские ученые считают, что термин *хамуг монгол* вовсе не означал всех монголов вообще, а относился лишь к одному из племенных объединений Северной Монголии. Поэтому, очевидно, Хутула избрали не на ханский престол государства монгольского, а лишь на пост предводителя какого-либо одного племенного объединения во главе с тайчжиутами. Сам же Хутула был шестым сыном Кабул-хана, младшим братом Бартан-бахадур и дядей Есугей-бахадур — отца Чингисхана. А избрание Хутулы ханом происходило где-то в первой половине XII в.

Примечательно, что именно эти тайчжиуты, обитавшие в конце XII в. в Северной Монголии, в бассейне Селенги, потерпев поражение от Чингисхана, бежали на север в Баргуджин-Тукум. Связи предков Чингисхана с племенами Прибайкалья прослеживаются и задолго до рождения самого Темучина (Чингисхана). Бабушка последнего, Сунигул-фуджин (старшая жена Бартан-бахадур), была из племени бергут. Согласно Рашид-ад-Дину, потомки Накунтайши (второго сына Бартан-бахадур) во времена возвышения Чингисхана, изменив ему, ушли к тайчжиутам и вместе с ними скрылись в северных сибирских лесах. С тех пор тайчжиуты и некоторые другие племена получили уничижительное прозвище *хойн иргэи* («лесные народы»).

Этническое происхождение тайчжиутов не исследовано. Считается, что в XII в. они были монголоязычными. Но были ли они всегда ими? Б. Я. Владимирцов указывал, что «в действительности тайчжиуты не были ни родом, ни племенем в собственном смысле слова» (59, с. 71, 73—74, 138). А по О. Ковалевскому, *тайджи* — «монгольский дворянин» (154, с. 1557). Это наводит на мысль о том, что поколение тайджиутов в Северной Монголии не было единым, монолитным монгольским племенем, а состояло из конгломерата самых разных родо-племенных осколков. Весьма возможно, что во главе их стояли какие-то древние аристократические роды, которые связывали свое происхождение с небом или с неким

мифическим предком, имевшим якобы небесное происхождение — *удха*. Не случайно монголы Северной Монголии в случае поражения человека или животного молнией (см. ниже) совершали обряд возвращения на небо громовой стрелы и для совершения этого обряда непременно приглашали представителей именно тайджиутов. Если такое предположение верно, то аргаан-хадинский культовый комплекс

в средневековье и в древности Являлся святилищем именно таких аристократических родов, которые очень долгое время господствовали на территории Монголии и Забайкалья. Это могли быть остатки теле-уйгурских и дин-линских племен.

Памятник Аршан-хада нас интересует не столько в плане семантики его петроглифов и их датировки, хотя и они для нас тоже важны. В данном случае этот уникальный памятник интересует нас прежде всего в связи с рассматриваемым культом мирового дерева, обрядом избрания хана у древних монголов и ночным круговым танцем вокруг ритуального шаманского дерева. И в этом плане для нас представляет большой интерес исследование Х. Пэрлээ о древних монгольских родовых знаках (тамгах). Автор указывает, что в непосредственной близости от Аршан-хада, омывая ее южный склон, протекает речка со странным названием Хураху. Монгольское слово *хураху* означает «съезжаться», *хурал хураху* — «совершать богослужение». Топонимы с таким названием в Монголии встречаются нередко. Поэтому Х. Пэрлээ, основываясь на народных преданиях, полагает, что урочище Хорхонак-Чжубур, где происходило избрание Хутула каганом «всех монголов», находилось именно здесь, в долине р. Хураху, и на священной горе Аршан-хада с древнейшими писаницами и тамгами (375, с. 25—30). Такое предположение поддерживается данными другого памятника — «Сборника летописей» Рапгад-ад-Дина, который указывает, что Кутула-каан происходил из земли Гурку-тас, обители духов (281, с. 39). В слове *Гуркутас* Х. Пэрлээ, по нашему мнению, совершенно правильно видит два слова: *Гурху* (на уйгурской графике — *Курку*, а по-монгольски — *хураху* — «собираться», «съезжаться») и *тас* (тюрко-уйгурское — «камень»). Наличие в составе этого древнейшего топонима тюркского лексического компонента *тас* («камень») сигнализирует, очевидно, о более древнем, домонгольском происхождении аршан-хадин-ского культового комплекса. К этому священному камню с родовыми тамгами, по-видимому, и съезжались родоначальники и вожди скотоводческих племен бронзового века, а позже хуннских, сяньбийских и огузо-уйгурских племен, и, наконец, вожди монголов для того, чтобы принести жертвы духам и божествам, а также решать свои насущные общеплеменные и межплеменные дела. Хорхо-накское «развесистое дерево» в этом святилище, вероятно, было аналогом мирового дерева. По его стволу пролегла

123

дорога на небо и оно, таким образом, служило важнейшим средством сношения людей с небом и с главными своими богами и духами, живущими там. Об этом свидетельствует упоминание Рашид-ад-Дином «Земли Гуркутас», которая являлась «обителью духов». Надо полагать, именно им, этим духам, древние кочевники приносили ежегодные жертвы на своей культовой горе Аршан-хада у священного дерева и получали от неба благословение на ратные дела, обретали право на царствование, небесную благодать, оплодотворение земли-матушки небесной влагой, богатство, потомство и процветание. В хори-бурятском эпосе «развесистая береза», имеющая серебряный ствол и золотые листья, растет в устье реки, на берегу великого моря. Это указывает на связь хори-бурятской «развесистой березы» не только с небом и землей, но и с Нижним миром. Все это имеет прямые аналогии в культе мирового дерева. Поэтому можно думать, что во всех случаях с указанием священных «развесистых деревьев», отмеченных в фольклоре, мифологии и обрядовой системе тюрко-монгольских народов, мы имеем дело именно с этим древнейшим культом.

Евразийская шаманская концепция мирового дерева известна почти всем народам Европы, Азии, а также некоторым народам Африки и индейцам северо-западного побережья Канады. Эта концепция за последние годы получила всестороннее освещение в работах советских и зарубежных исследователей. По словам В. Н. Топорова, посвятившего ряд работ этой теме, концепция «„мировое дерево“ оставила по себе следы в религиозных и космологических представлениях... в изобразительном искусстве, в архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, в социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке» (313, с. 9).

Глубокое почитание одиноких «развесистых деревьев» было искони свойственно тюрко-монгольским народам. В качестве такого ритуального дерева эти народы почитали всегда какие-нибудь одиноко растущие в окрестных урочищах или вблизи священных минеральных источников деревья с богатой развесистой кроной или выделяющиеся своей величиной и необычной формой. Такие деревья буряты называли *онгон модон* (*онгон* — «дерево»), *бвв модон* («шаманское дерево»), *гагалагар модон*

(«развесистое дерево»). В эпосе его иногда называют *сагсаахай са-гаан хуһан* («развесистая белая береза»). Чаще всего это была береза, но нередко почитались и сосна, красная ива

124

(тамариск), ель и лиственница. Эти культовые деревья переходили из поколения в поколение, а когда от старости или от пожаров засыхали и погибали, то их функции переносились на другие, растущие вблизи деревья или на утом месте из кучи камней сооружали *обоо*. Культовое значение таких мест сохранялось и в том случае, если даже весь род переселялся в другие, дальние места и области. Вновь прибывшее население создавало на новом месте свои родовые святилища, по наряду со своим продолжало почитать шаманские деревья, *обоо* и прочие культовые места, оставшиеся от предшествующего населения. Буряты и монголы верили, что такие деревья (*эжэтэй модон*) имеют своих духов-хозяев. Их ни в коем случае нельзя трогать, ломать их ветки и сучья и тем более рубить. По представлениям монголов духи-хозяева «развесистых деревьев» тесно связаны с небом и потому могут наказать или осчастливить человека. Традиционные религиозные верования монголов рода Газарчин племени Мянгат отличались от представлений других мянгатских родов тем, что у них был особо почитаемый *онгон заяан*. Возникновение культа *онгона заяан* легендарная традиция мянгатов связывает с культом шаманского «развесистого дерева» (*саглагар мод*). Согласно этой легенде, изложенной Б. Сандагом, к одному заблудившемуся воину, севшему отдохнуть и перекусить под одиноким «развесистым деревом», явился дух-хозяин этого дерева Оргилдой с чубарым конем (*Орог саарал морьтой Оргилдой*) и передал ему онгона, изображающего духа неба (*тэнгрия*). Онгона назвали Заяан тэнгри. С тех пор мянгаты стали ему поклоняться и каждый год приносили в жертву белочубарого коня (*сагаан саарал мори*) (377, с. 96). Эта мянгатская легенда показывает посредническую роль дерева *саглагар мод*. Здесь, как нам кажется, заслуживает внимания также мысль автора о том, что первоначальное название указанного рода утрачено и вместо него в позднейшее время получил распространение его новый псевдоэтноним *газарчин* («проводник»). А исконное название рода, как полагает Б. Сандаг, было не монгольским, а тюркским, потому что Заяан тэнгри был божеством древних тюркских племен. С таким мнением монгольского ученого, думается, можно согласиться. Ибо, как нам представляется, прозвище «газарчин» мянгатам дали монголы.

В калмыцком эпосе «Джангар» герой попадает в подземный мир и оттуда спасается с помощью дерева, которое растет в подземном мире, а вершина его достигает неба.

125

В других мифах бурят это дерево имеет небесное происхождение, оно было спущено с неба. В 1903 г. Ц. Жамцарано записал у ольхонского рапсода Завина Заяханова легенду о двух хоринских *заяанах*, сюжетно связанную с другой известной легендой о Хоридое. Согласно легенде, прародителем хоринцев был Борой баабай (отец Борой). Однажды, когда он охотился на берегу оз. Сайдамтын сагаан нуур, прилетели три лебедя, сняли с себя лебединую одежду и, превратившись в трех прекрасных девушек, начали купаться в озере. Борой баабай подкрался и унес одежду одной из трех небесных дев. Искупавшись, две птицы улетели, а одна осталась. На ней женился Борой баабай и имел от нее одиннадцать сыновей и двух дочерей. Когда сыновья выросли и поженились, их мать, дочь неба, попросила свою лебяжью одежду и, искупавшись в водах священного озера Сайдамтын сагаан нуур, вознеслась на небо. Через некоторое время она подняла туда и своего мужа Борой баабая. После этого мать сильно затосковала по двум своим дочерям и решила их тоже поднять на небо. Для этого она спустила на землю эпидемию оспы. Девушки заболели и умерли. Дядя омыл их святой водой и похоронил на горе Ангииин Тндэр. Мать спустила для них двух крылатых коней, и дочери поднялись на небо по священному дереву, которое описывается такими словами:

Хулбата шара нуури Баруун урда эрьедэ, ОгторгойБоо буубан Хубан мунгэн сэргэ, Ара бээн — Алтай намаа, Убэр баень — Мунгэн намаа намаалажа байба.

М<sup>7</sup>нхын хара убаниинь Мунгэн хобоогоор урдажа байба.

На юго-западном берегу Желтого камышового озера Спустившаяся с неба Серебряная береза-сэргв (стояла).

Крона задней (северной.— Д. Д.) стороны

Вся из золота,

А передней стороны —

Вся из серебра.

Живая вода вечности

Текла по серебряному жёлобу.

Поднявшись на небо, девушки явились к верховному богу Эсэгэ Малаан тэнгрию и его супруге Эхе Юурэн ийбии («Светлая мать»), т. е. к своим деду и бабушке.

Обращает на себя внимание способ поднятия на небо человека. Согласно религиозно-мифологическим воззрениям бурят, живой человек не может подняться на небо

к богам, так же как он не может спуститься в преисподнюю, в царство мертвых. Поэтому человека надо лишить жизни и поднять на небо его душу. Для этой цели бог-громовержец пользуется своим главным оружием — громовой стрелой, т. е. молнией. Однако женщина, хоть она и дочь самого громовержца, не владеет этим грозным оружием небесного бога-воина. Поэтому ей приходится спускаться на землю эпидемическую болезнь, т. е. то, чем она владеет и распоряжается.

В хори-бурятском улигере «Эрдэмтэ соохор морин» («Мудрый пятнистый конь») так описывается это священное «развесистое дерево». Счастливо, весело и богато, не ведая нужды и горя, жил на свете богатырь Эрын эрхим Эрилтэй-хан («Лучший из мужей Эрилтэй-хан»). Каждый день он проводил в пирях и веселье, а иногда садился на своего богатырского «мудрого пятнистого коня» и устраивал шумную, веселую облаву на зверей, которые кишмя кишели в его обширных владениях. Однажды, поднявшись на свою родовую гору, он обнаружил, что все звери вдруг покинули его владения. С удивлением озираясь во все стороны, Эрилтэй-хан увидел «развесистую белую березу». Она росла далеко-далеко в юго-восточной стороне, на расстоянии тридцати трех лет пути, на правой стороне устья молочно-белой реки, впадающей в великое море с его северной стороны. Ствол березы был из белого серебра, ветки золотые, а почки «всякие разные». Вершина ее достигала неба. Под густой развесистой кроной этой исполинской березы в устье реки собрались все виды зверей, обитающие на земле. Эрилтэй-хан устремляется к березе с намерением расправиться с ней, но та встречает хана такими словами: «Ста двадцати пяти лет ты достиг и ровно через семь дней умрешь. Не оставляй свое тело золотое здесь на съедение зверям. Сейчас же уезжай отсюда. Я являюсь оборотнем — белой березой. Хозяина белого тэнгрия твоего. Внуки и правнуки твои в будущем сюда перевезут свои дворцы. Предвидя это, я здесь собрала всех обитающих на нашей земле зверей» (383, с. 116-117).

Обращает на себя внимание и необычайное богатство злато-серебряной «развесистой березы» хоринцев. Такая же богатая священная береза имеется в эпосе и шаманской мифологии хакасов. Она называется у них *алтын турлуг бай казын* («с золотыми листьями богатая береза»).

В героическом эпосе алтайцев родовое священное дерево носит название *бай терек* («богатый тополь») или

*темир терек* («железный тополь»). Около такого дерева алтайцы приносили жертву духам и божествам и совершали различные магические действия (180, с. 461).

Родовое священное дерево якутских былин Улу-Аар Кудук-мас растет посредине вселенной и связывает все три мира. Вершина дерева, выросшего сквозь семислойное небо, служит коновязью Урун Айыы тойона, а корни уходят в преисподнюю. Своими листьями дерево ведет разговор с небесами (76, с. 43—44). В таких деревьях обитает Аан дойду-иччитэ («Дух-хозяйка земли») (11, с. 61). Древо жизни, или шаманское дерево якутов, называлось *туру*. *Туру* вырастает вместе с будущим шаманом и падает с его смертью. Были якобы и непадающие *туру* (*туспат туру*). Они изображались в виде деревянного шеста с доской и птицей наверху (254, т. II, с. 2845).

Ритуальные столбы и деревья у бурят, якутов и долган носили также название *сэргэ*. Слово *сэргэ* в бурятском имеет несколько значений: 1) столб-коновязь, устанавливаемый у юрты каждого буряты; 2) столб, устанавливаемый во время посвящения шамана; 3) береза, устанавливаемая во время посвящения шамана; 4) столб, устанавливаемый во время похорон шамана; 5) каменный обелиск, устанавливаемый на месте кремации шамана. Установление *сэргэ* сопровождалось различными обрядами и играми.

Вокруг какого из указанных *сэргэ* буряты водили хоровод, установить не удалось. Но я считаю, что свой хороводный танец буряты могли танцевать как вокруг обычного столба коновязи, так и вокруг ритуальных шаманских столбов, потому что и так называемые обычные коновязные столбы тоже имели генетическую связь с концепцией мирового дерева. Я еще в детстве слышал от стариков, что верхняя зарубка коновязи предназначена для лошадей богов и духов, поэтому людям нельзя привязывать коней к этой верхней зарубке.

Коновязный столб устанавливался в день свадьбы на южной стороне новой юрты (доме) молодой семьи. Он ставился со строгим соблюдением традиционных обычаев, обрядов и особых правил, в торжественной обстановке. Лиственничное бревно тщательно обтесывалось, а самый верхний конец его оформлялся в виде конуса, под конусом вырезали две или три зарубки. В яму под столбом клали монеты, кораллы, лоскутки тканей и пр. Строго запрещалось выкапывать или валить коновязный столб, если даже он пришел в ветхость и покосился. Поэтому в бурят-



Рис. 5. Якутский круговой танец *осуохай* (фото автора)

ских степях и урочищах до сих пор можно встретить одиноко стоящие и покосившиеся коновязи *сэргэ*, хозяев которых давным-давно уже нет в живых. Все это свидетельствует о том, что коновязные столбы несли на себе те же функции, что и ритуальные *сэргэ*. Возникает вопрос: какой из этих столбов *сэргэ* — коновязь? Или *сэргэ* — мировое дерево, первичен? Т. М. Михайлов, по-видимому, считает первичной обычную коновязь. Он пишет: «*Сэргэ* — коновязь... Существовали специальные шаманские *сэргэ*, устанавливавшиеся во время посвящения шаманов. *Сэргэ* имела ритуальное значение и ставилась не только около каждого дома или юрты кочевника, но и в других

местах... Почитание *сэргэ*, полагаем мы, связано с древним культом коня, а происхождение его — с началом скотоводства» (213, с. 191). По нашему мнению, напротив, обычные коновязи получили свое название *сэргэ* от ритуальных деревьев и столбов, символизирующих мировое дерево. До сих пор у хори-бурят бытует традиционная шаманская формула: «*Хун шубуун эхэмни, хуһан модон сэргэмни*» («Птица лебедь — мать моя, береза — *сэргэ* мой»). В литературе вторая часть этой формулы обычно переводится «береза — коновязь моя», здесь и подразумевается обычная коновязь. Но буряты никогда не ставили у своих жилищ коновязь из березы, а делали ее из лиственницы. В этой формуле речь идет, мы полагаем, не об обычном коновязном столбе, а о ритуальной березе. Во всех основных родовых и семейно-бытовых обрядах бурят береза используется в качестве ритуального дерева. Береза была почитаемым деревом с древнейших времен у индоевропейских и тюрко-монгольских народов. По словам Э. Церена, коновязный столб у пастушеских народов является символом священного небесного дерева. Превращение этого дерева в столб он объясняет так: кочевники, лишённые возможности длительное время жить на одном месте и пользоваться одним и тем же растущим священным деревом, были вынуждены его срубить и, очистив от ветвей и сучьев, возить с собой. Приехав на новое место, они устанавливали столб — копию священного небесного дерева — возле своего временного жилища (334, с. 131). В качестве *сэргэ* — аналога мирового дерева — у сибирских народов наряду с живыми растущими деревьями и столбами *сэргэ* были и другие предметы, объекты природы и шаманские атрибуты. Одним из наиболее распространенных символов мирового дерева у бурят был *туургэ*. Это обычно молодая развесистая береза, устанавливаемая во время некоторых таманских обрядов, или березовые ветки, которые втыкали перед собой главы семей, принимающих участие в обряде *тайлган*. *Туургэ* на *тайлгане* обычно выстраивались с запада на восток в один ряд. Были и другие

обычаи установки и размещения *туургэ*. Так, например, по данным Н. Б. Дашиевой, буряты ользонского рода из с. Хандала Кабанского р-на свои семейные ритуальные березы *туургэ* втыкали вокруг шеста или тальника в форме снопа (89, с. 140).

Мировое, или шаманское, дерево *туургэ* имело разные степени достоинства. Были семейные, родовые, племен-

130

ные и межплеменные священные мировые деревья и их аналоги. Так, у бурят во время обряда приманивания счастья и богатства (*даллга абаха*) на родовых *тайлганах* главы семей садились в один ряд, каждый со своим ритуальным жертвенным мясом *даллга* или *даланга*, и каждый втыкал в землю перед собой свою личную, семейную березовую ветку *туургэ*. Во время свадебного ритуала буряты устанавливали для молодых их семейное священное дерево — молодую березу *туургэ*. В обряде посвящения шамана устанавливали его личное священное дерево — березу *туургэ* или *сэргэ*. Но так как шаман был ходатаем рода, то и его *туургэ* было священным деревом для всего рода. Были священные родовые деревья и горы. Такая гора имеется вблизи современного села Бохан в Иркутской обл. Раньше у ее подножия находился большой камень с древними изображениями, а рядом бил родник, который местные буряты считали целебным источником — аршаном. «Камень и аршан,— пишет Т. М. Михайлов,— считались святыней рода Готол и служили местом поклонения и лечения. На самой горе, круто спускающейся к реке, росла густая березовая роща. Здесь выделялась одна могучая береза, на которой были развешаны снасти шамана Зарлиг Теехэя, похороненного рядом. Береза и вся роща называлась *бвве хуһан* («шаманская березка») (212, с. 162). По этому дереву спустился с неба небесный шаман и стал его духом-хозяином. Он был предком, родоначальником и великим шаманом рода Готол. В призывании этого духа говорится:

Идэйн заяаша тэнгэрлиг бое,

Заяаша баабай, зарлигша Х !-

тэйхэй,

Идэ хаае эжэлэн буулайб,

В но хуһани хажууда

Б^тгэлэн буулайб,

Б/хэли юумые харан буулайб.

Небесный шаман, защитник идицев.

Спаситель-отец, повелитель-Ху-тэйхэй,

В Идинскую долину хозяином спустился,

Возле шаманской березы, Наклонясь, спустился, Окрестные земли Озирая, спустился.

Этот дух-хозяин, имеющий свое изображение (*онгон*) в виде шкурки горностая с колокольчиком, обязан хранить своих потомков от разных несчастий (396, ф. 62, од. 5, с. 990). Имя шамана, по Ц. Жамцарано, Хутэй-

, а Т. М. Михайлов называет его Зарлиг Теехэй.

5\* 1.41

Такая же священная гора находилась, по всей вероятности, и в урочище Хорхонак-Чжубур, на ней росла шаманская береза *бвве хуһан*.

Мы уже говорили, что буряты свой круговой танец танцевали вокруг костра *туудэгшэ*. Об этих ночных танцах вокруг костра поется в одной хороводной песне западных бурят:

Нааданай гал шатаажа Набатанаа суглуулая. Набатанаараа нэгэдэжэ Нара гарсаран хатарая Хатарай гал шатаажа, Хамаг танаа суглуулая. Хамаг танаараа нэгэдэжэ Хабатаар хатарая.

Для игрища костер разожжем, Сверстников соберем. Вместе со сверстниками До восхода солнца потанцуем. Для хоровода костер разожжем, Всех друзей соберем. Вместе с друзьями Ловко, красиво потанцуем. (26, с. 123)

Исследователи неоднократно отмечали у тюрко-мон-гольских народов пережитки древнего культа огня. Огонь по воззрениям бурят имеет небесное происхождение. По словам некоторых наших информаторов, огонь — сын солнца, поэтому он служит посредником между небом и землей, между людьми и божествами. Он доставлял на небо жертвоприношения и молитвы людей. Д. С. Раевский указывает, что «для религиозно-мифологических систем индоиранских народов характерно толкование огня как универсального принципа, суммарно олицетворяющего весь космос», и отмечает, что в «Ригведе» отразилось «понимание огня как посредника между различными мирами, несущего жертву от людей к богам» (276, с. 120). И в этом отношении огонь функционально сближается с мировым деревом. Подтверждением этого могут служить следующие строки из бурятского эпоса «Абай Гэсэр»: Алма Мэргэя абхайн Галдаа уухэ хаяхада Гурбан дулиин узуурбаа Алтай улаан бургааһан ургажа гараа. Когда Алма Мэргэн девица Бросила жир в огонь, Между трех камней очага выросло Развилистое красное

дерево.  
(4, с. 72)

По мнению А. И. Уланова, «то, что от действия Алма Мэргэн выросло красное дерево, показывает ее большую волшебную силу» (4, с. 305). Конечно, это так, но дело

132

не только в этом. Алма Мэргэн — дочь владыки вод *Yha* Лубсан-хана, могучая воительница, выходит замуж за Абая Гэсэра. По древнему обычаю бурят, когда невеста впервые переступает порог дома мужа, она совершает обряд *мургэл* — поклонение родовому огнищу и другим святыням рода мужа, бросая при этом кусочки жира в огонь. Огонь в очаге мужа, когда она бросила жир, вспыхнул ярким пламенем и превратился в «алтайское красное дерево». Это то же самое «развесистое» мировое дерево. Алма Мэргэн — дочь *Yha* Лубсан-хана, живущего на дне Желтого моря, является обитательницей Нижнего мира и представительницей хтонических сил. Своим волшебством она воздвигнула мировое дерево и установила контакты со всеми тремя мирами. По представлениям бурят и монголов очаг, расположенный в центре юрты, символизировал космический центр, мировую вертикаль. По представлениям ведических ариев богом огня, домашнего очага и жертвенного костра был Агни: «Его блеск достигает неба, дым проникает сквозь 99 небесных слоев, жар пронизывает насквозь землю, согревает ее 77 слоев» (215, т. 2, с. 269). Являясь земным богом, огонь в то же время считался имеющим небесное происхождение (283, с. 269). Он — часть солнца или одна из его ипостасей; он — молния и огонь в водах. Интересно отметить, что имя ведического Агни как имя божества огня в форме Акт встречается в хеттских текстах (283, с. 7).

Во время свадебного обряда при поклонении невесты родовому огню мужа монголы произносили заклинание: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! Ты, которая зародилась при отделении неба от земли, произошла от стопы матери Этугэн и создана царем тэнгриев! Мать Ут, коей отец — твердая сталь, мать — кремнь, предки — ильмовые деревья, которой блеск достигает неба и проникает сквозь землю!» (28, с. 75). На монгольском языке это дерево носит название *уд*. У калмыков это дерево называется *удн* и переводится как «ива». В прошлом у этой красной ивы *су хай* монголы-шаманисты совершали жертвоприношение *уд тайх*, прося у богов неба счастья, богатства и благополучия (381, с. 584). Во всех монгольских языках огонь обозначается словом *гал*. *Ум* же в значении «огонь» в монгольских языках не зарегистрирован, если не считать производное *утааи* — «дым». Поэтому бытовавшее в сакральной лексике древних монголов слово *Ум* («царица огня»)

133

являлось, очевидно, тюркским заимствованием. образом, имя царицы огня, матери Ут, у монголов происходит от древнетюркского *ум* — огонь. В то же время эта мать *Ум* сотворена из священного дерева *уд* (*уди*) — «красной ивы».

Дерево *удн* (*удун*) фигурирует в западномонгольских генеалогических преданиях, согласно которым родителями родоначальника дэрбетского княжеского дома Цорос князя Одунтай-Бодунтай были дерево *удун* (отец) и птица *ули* (мать). Последнюю Г. Н. Потанин ошибочно отождествляет с *луу* («дракон») и даже с верховным божеством алтайцев Ульгеном (264, с. 325—327). По нашему мнению, здесь имеется в виду птица *у ули* — «сова», издревле почитаемая бурятами и монголами как покровительница детей (331, с. 39—40). Следовательно, отцом является священное дерево *удн*, матерью — сова.

Изображения сов встречаются на наскальных писаницах верхнего Енисея в непосредственной близости к районам Северо-Западной Монголии, где была записана Г. Н. Потаниным указанная легенда. На петроглифах Улуг-Хема запечатлены реальные совиные маски с рукоятками, за которые держали их перед лицом исполнители древних мистерий (106). Е. А. Окладникова сближает эти петроглифы, с одной стороны, с медными бляхами, выполненными в пермском зверином стиле, с антропоморфными личинами на теле, в которых исследователи видят птицу — прародительницу хантов и манси, а с другой — с петроглифами типа «сов Спедис» северо-западного побережья Северной Америки (249, с. 85—86). Таким образом, сова как родоначальница имеет очень широкий ареал распространения и уходит в глубокую древность, она, очевидно, восходит к образу Великой богини-матери мирового дерева *удун*.

Каково происхождение названия дерева *удун*? На основе тюрко-монгольских языков оно не объясняется. Но это слово в форме *удун* встречается в санскрите. Согласно древнеиндийской легенде, боги — хранители стран света поднесли Будде четыре чаши, которые использовались для окропления царя священной водой. Одна из чаш была сделана из дерева *udumbara*. Она, как и другие три дерева, упоминаемые в тексте легенды, представляет собой, по мнению исследователей, мировое дерево индийской мифологии, является обителью бога Праджапати и представляет его (393, с. 31, 33—35, 49, 53—58). Это санскритское слово зафиксировано в тибетском в форме

134

*u-dum-ba-ra* (*u-dum-'bar*) и означает: 1) *flus clomerato*; 2) лотос огромных размеров (385, с. 1350).

Праджапати в ведической религии был богом-творцом, создателем вселенной и отцом других богов. В поздне-ведический период (VIII—VI вв. до н. э.) Праджапати выдвинулся на первый план и стал главой пантеона древнеиндийских богов, вытеснив своего предшественника Пндру, а в VI—V вв. до н. э. он, в свою очередь, уступает это первенство новому богу — Брахме (307, с. 6—7).

Красная ива — *сухай* (*хухай*) и *удун* — издревле почиталась бурятами и монголами-шаманистами. Последние, как мы говорили, совершали шаманский обряд жертвоприношения этому дереву (*уд тайх*). Поэтому можно думать, что указанное священное дерево монгольских народов восходит к ведическому *udumbara* и генетически связано с культом верховных богов-творцов и громовержцев многих древних индоевропейских народов. Роль матери Ут в некоторых обрядах белого шаманства бурят играла так называемая *туургэшиэ хатан* — «царица мирового дерева». Она избиралась из среды пожилых женщин улуса или рода, имевших много детей и внуков (401, с. И).

По нашему мнению, *туургэшиэ хатан* была жрицей Богини-матери мирового дерева уд.

Огонь иногда таким же чудесным образом превращается в золотой столб. Бездетный богатырь Бужин Даваа из одноименного монгольского улигера, возвращаясь из похода, видит в дымовом отверстии своей юрты золотой столб. Вернувшись домой он узнает, что его жена родила сына (370, с. 9). Жена монгольского богатыря Бужин Даваа, как и жена бурятского Абай Гэсэра, является дочерью владыки подземного царства, и обе они наделены способностью чудесным образом устанавливать связь со всеми тремя мирами шаманской космогонии посредством возведения мифического мирового дерева, аналогами которого в данных случаях явились красная ива и золотой столб. А иногда им оказывается и луч лунного света, проникающий через дымовое отверстие войлочной юрты кочевника, что неизменно приводит к тому же результату — женщина, на которую попал этот чудодейственный луч, оказывается беременной. Так случилось, например, с праматерью золотого рода Чингисхана легендарной Алан-гоа (281, с. 14). Подобные предания имеются у некоторых тюркских народов (227, с. 105).

Словосочетание *улаан бургааНан* из разбираемого эпического фрагмента означает «красная ива» (или верба),

135

Это свидетельствует о том, что аналогами мирового дерева у некоторых бурятских и монгольских родов и племен могли служить, кроме березы, ива и верба. Действительно, красная ива *хухай* считалась священным деревом. «*Сухай* (*хухай*), — пишет Ц. Жамцарано, — считается деревом священным (*сухай болбол онгон модон*). Шаманы делают свой бич (*т.ашуур*) из *сухая*. *Сухай* охраняет от удара молнии. Обыкновенно, если желают уберечь свой дом от молнии, берут палочку чистого *сухая* и подвешивают к дымовому обручу» (400, с. 49) Бурятский эпический герой полубог Гэсэр в первую же ночь после рождения на земле победил своего первого врага (черную мышь величиной с трехлетнего быка) при помощи тамарискового кнута *хухай ташуур* (4, с. 37). Такой же тамарисковый кнут был и у другого бурятского эпического героя — Ерен-сея (110, с. 36).

Монгольское слово *сухай* переводится как «тамариск» (368, с. 709). Это дерево почиталось как священное в древнем Вавилоне. Мы уже говорили, что тамарисковый нож использовался вавилонскими магами в обряде жертвоприношения козы богине загробного мира (19, с. 111). В древнем Иране тамариск также был священным деревом. Древнегреческий географ, историк и путешественник I в. до н. э. и начала нашей эры Страбон (XV. 314) писал о персидских и индийских магах, что они поют молитвы, держа в руках пучок тонких тамарисковых ветвей. Не восходит ли тамарисковый бич бурятского белого шамана к указанным пучкам тамарисковых ветвей древнеперсидских и индийских магов и не был ли тамарисковым бич небесной девы из бурятских улигеров, при помощи которого она оживляла мертвецов? Ничего удивительного в этом нет. Религиозное почитание бурятами дерева *сухай* связано с культом бога творца и громовержца. Мифические «небесные девы» у бурят также считались детьми именно этого грозного божества. Да и вся концепция мирового дерева с его многочисленными аналогами имеет непосредственные генетические связи с индоиранскими и индоевропейскими религиозными воззрениями и культами. Поэтому можно полагать, что именно об этом «дереве-онгоне», священной красной иве *хухай* идет речь в следующей очень популярной песне хороводного танца унгин-ских бурят:

БургааБанай найгалгаар най-  
гае, Бугын хатараар хатарае.

136

Покачаемся, подражая качанию  
ивы,

Потанцуем, подражая бегу марала.

Здесь налицо целый ряд элементов обрядово-мифологического комплекса: мировое дерево *бургааНан* (ива), копытное животное *буга* (олень), круговой танец вокруг мирового дерева *хатар* (буквально: «рысь, рысать»), качание (*найгуур*) как способ вознесения на небо и магическое припевное слово *йохару* («вверх»), которое является обязательным при исполнении обрядового кругового танца *еохор*.

В отличие от хоринцев у унгинских бурят невеста поклонялась родовым божествам и духам на улице. Для этой цели на юго-западной стороне от юрты отца жениха водружалась свежесрубленная березка, также называемая *туургэ*. На нее вешали одежду замужней женщины, обычно это была шуба матери жениха (329, с. 81—82). По некоторым данным, на *туургэ* вешали верхнюю безрукавку замужней женщины (*хубайхи*). Наличие этого костюма на ритуальной березе *туургэ*, по мнению К. Д. Басаевой, символизировало материнское начало. Эта мысль, в общем-то верная в целом, нуждается в уточнении и дополнении. Аларо-унгинские буряты, принадлежащие к хонгодор-скому племени, и хори-буряты до сих пор почитают свою древнюю тотемную прародительницу — лебедя (*хун шу-буун*). В мифологической традиции западных бурят эта птица фигурирует под названием Хобоши (Хубажи) ха-тан («Госпожа Хобоши (Хубажи)»). В современном бурятском и других монгольских языках слово *хобоши* в значении «лебедь» не зафиксировано. По мнению Г. Н. Румянцева, оно заимствовано из якутского языка и «якутское Хубай хатун и бурятское Хобоши хатун означают одно и то же: лебедь-царица» (289, с. 163).

По воззрениям бурят души детей от высших богов получали не только люди, но и сами боги. В бурятском эпосе «Семьдесят три кузнеца и тридцать три божества» («Делон *гурбан дархашуул*, *гушан гурбан бурхашуул*») говорится, что на собрании небесных божеств, которое состоялось на звездах и луне, возник вопрос: почему Эсэгэ Малаан баабай, имея двух сыновей в Верхнем мире, в то же время не имеет ни одного сына в Среднем мире, на земле? И высокое собрание решило дать ему третьего сына. Душу этого ребенка Эсэгэ Малан получил через мировое дерево (*Аза-рга саган хуһан*), которое растет на вершине горы:

Далан гурбан дархашуулын Тумэр улгы бутээбэ.

Семьдесят три кузнеца (небесных). — Д. Д.)

Гушан гурбан бурхашуулын Железную колыбель смастесили заяаба. ушш.

Тэрэ хубуундэ нэрэ ухэдоо Тридцать три божества Хаалша \бэй Хара баатар гэжэ Душу ребенка сотворили. Нэрэ угэбэ. Дали тому ребеш«у имя

Болдогтын боро добуун дээр «Хаалша убэй — Черный бо-Азарга сагаан хупанай оройБоо гатырь»,

Тэрэ хубуу угедэбэ. А душу его поместили

На вершине белой жеребец-березы,

Которая растет на вершине Серой горы Болдогто.

В фольклорно-мифологических и эпических сюжетах бурят устойчиво бытует образ мирового дерева. Оно обычно растет на горе, окруженной водой, или стоит возле моря, на берегу реки. На ветвях этого дерева или в гнездах, устроенных на его ветвях, сидят обреченные на гибель птенцы орла, Гаруды или, реже, какой-либо другой мифической птицы. Под деревом в воде (море) живет чудовище в образе гигантского змея. Через определенные промежутки времени змей выползает из воды и проглатывает по очереди птенцов. Их спасает герой бурятского эпоса (сказки) (АТ, 300—301). Этот сюжет прямо перекликается с сюжетом так называемого основного индоевропейского мифа, где также обыгрывается вертикальная структура мирового дерева с богом грозы на вершине и зловредным змеем у корней его (215, т. 1, С. 400). Монгольские варианты этого сюжета приводятся Л. Лёринцем (389, с. 130), а также Ю. С. Неклюдовым и Ж. Тумур-цереном (227, с. 58). Мировое, или шаманское, дерево тунгусо-маньчжурские народы представляли себе в виде лестницы-дерева, шеста или столба. По словам Г. М. Василевич, эвенкийский шаман во время камлания попадал в Верхний мир, влезая по лестнице-дереву *туру* или *сэргэ* (55, с. 254). В подкаменнотунгусском говоре эвенкийского языка *туру* означает «мачта». В зейском, Нерчинском и хинганском говорах оно обозначает «шаманское дерево». В сымском говоре южного наречия *туру* — жердь для шаманского камлания, выходящая своим верхним концом через дымовое отверстие чума. В ванаварском и нейском говорах того же южного наречия эвенкийского языка шест из обтесанной лиственницы — дорога, по которому духи поднимаются на небо, а также место жертвоприношения (303, с. 218).

Аналогом мирового (или шаманского) дерева является

138

также и шаманский посох (132, с. 218). Этот очень странный на первый взгляд аналог мирового дерева на самом деле не так уж и необъясним. Его происхождение связано с культом березы. Свои трости-жезлы бурятские шаманы вырезали из растущей в шаманской роще толстой березы так, чтобы она продолжала расти и после такой тяжелой операции. И березовая трость шамана как часть целого должна была служить аналогом мирового дерева. В этом плане представляет интерес магический жезл батакского жреца-шамана с Суматры. При помощи своего жезла-посоха и всевозможных манипуляций с ним жрец совершал различные магические обряды. Одним из таких

обрядов является обряд вызывания дождя. Сначала жезл оживляли, т. е. «пробуждали» его к действию. Это напоминает обряд оживления доспехов, бубна и тростей у сибирских (в том числе бурятских) шаманов. Жезл батакского шамана имеет тройное членение, семантически связывается с идеей трехчленной структуры мироздания. Он «моделирует представление о мировом дереве, соединяющем три космические зоны. Жезл — символ мирового дерева и, следовательно, и его аналога — шаманского дерева» (282, с. 162).

Костюм сибирских шаманов украшался многочисленными металлическими подвесками, изображавшими различного рода духов-помощников, его вооружение, а также предметы и атрибуты, необходимые для путешествия по различным мирам. В числе таких подвесок у эвенков верхней Тунгуски встречаются маленькие железные лестницы, предназначенные для подъема на небо. Лестницы встречаются в традиционном изобразительном искусстве енисейских кетов; они, как и у эвенков, символизировали мировое дерево.

Кроме лестниц, на костюме эвенкийских шаманов можно увидеть и некоторые другие предметы, «помогающие» попадать на небо. Таковы были, например, подвески, изображавшие лиственницу и носившие название *туру-кап*. Некоторые из них представляли собой небольшой витой стержень с крючком на верхнем конце и тремя «корнями» на нижнем (135, с. 226—227). В названии этой миниатюрной лиственницы *турукан* легко выделяются уменьшительно-ласкательный суффикс *ком* и корневое слово *туру*, обозначающее мировое дерево.

Лестница как аналог мирового дерева имела место в воззрениях хеттов. Так, на наскальном рельефе у поселения Аладжа, находившегося в нескольких милях се-

139

вернее Богазкея, высечена группа людей, именуемая условно акробатами (193, с. 96—97, рис. 11). Однако, по мнению В. Г. Ардзинбы, здесь изображены вовсе не акробаты, а участники ритуала, скорее всего жрецы. «По представлениям хеттов,— пишет В. Г. Ардзинба,— лестница, или мировое дерево,— „это дорога“, по которой переходят из одного мира в другой боги и некоторые жрецы — посредники между богами и людьми. Видимо, на рельефе из Аладжи представлено восхождение жреца по такой лестнице. Хеттские представления о лестнице-дереве обнаруживают несомненное сходство с воззрениями, присущими шаманским культурам. В этих последних вся жизнь шамана, избранника богов, связывается с деревом. При посвящении человека в шаманы для него устанавливалось дерево или его аналог — шест со ступеньками наподобие лестницы, а у других народов посвящаемый должен был вскарабкаться по этой лестнице. Дерево (шест) устанавливалось и перед домом шамана. Во время каждого камлания сам шаман или его молитва «восходили» по дереву-„дороге“ в „иные миры“ (21, с. 174).

Кроме лестницы как аналога мирового дерева, в изобразительном искусстве енисейских кетов зафиксирован и сам образ мирового дерева в виде рисунка на спинке ручных саней. Он обнаруживает удивительное сходство с графическим изображением мирового дерева на печатях хеттов. Этот же орнаментальный мотив явился у хеттов и иероглифом, обозначавшим древо жизни, или мировое дерево (96, с. 97).

По мнению некоторых ученых, кетские мифологические мотивы типа мирового дерева могут быть связаны с гипотезой о существовании южного источника древней енисейской культуры. Эти и некоторые другие мифологические мотивы и сходные с кетскими данными элементы евразийского эпоса, реконструированные Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым, позволяют этим ученым сопоставить и сблизить кетскую культуру с югом Азии, а также обнаружить «глубокие южноазиатские параллели кет-скому шаманизму и шаманским песням» (133, с. И).

Каковы же были назначение и символика указанных шеста, столба, огня, «развесистого дерева», горы и т. д. и почему древние тайчиуты, буряты, эвенки и долганы танцевали именно вокруг них? Обычай танцевать вокруг какого-либо предмета или объекта был очень древним, глубоко традиционным и стереотипным. Трудно себе представить, чтобы в безлесной таймырской тундре каждый

140

раз перед началом кругового танца специально долбили мерзлую землю, чтобы установить длинный шест без особой общественно важной побудительной причины. Значит, такова была древняя культовая традиция. Указанные шест, столб, огонь, гора и прочие предметы и объекты природы являлись эквивалентами мирового дерева. Такая их трактовка вполне согласуется с нашей интерпретацией семантики припевных слов бурятского *ёохора*: *яба, ухэ, ухэ ош* («иди, поднимайся, уходи») и их древнетюрк-ского эквивалента *йохару* («вверх») как магических, заклинательных слов.

На родовых *тайлганах* и семейно-бытовых обрядах в качестве мирового дерева буряты использовали березу *туургэ*. Но в глубокой древности, в эпоху бронзы, и позднее вместо березовых *туургэ*, по-видимому, использовались каменные стелы и «оленные камни» как эквиваленты мирового дерева *сэргэ*, а в отдельных и иных по масштабам обрядах ими могли быть и более монументальные объекты природы, например скалы или горы.

Глава 5

#### ЕРДЫНСКОЕ ИГРИЩЕ — РЕЛИКТ ГРАНДИОЗНОГО КОМПЛЕКСА ОБРЯДОВЫХ ИГР ДРЕВНИХ КУРЫКАН

Среди западных бурят широко бытует предание о грандиозных межродо-племенных игрищах, которые в старину проводились ежегодно в начале лета (по словам некоторых информаторов, два раза в году — весной и осенью). Игры эти проводились всегда в одном и том же определенном месте, в нынешнем Ольхонском р-не Иркутской обл., в устье небольшой речки Анги, в двух километрах от ее впадения в оз. Байкал и в восьми километрах от районного центра — пос.

Еланцы.

Игрище, основная часть которого состояла из кругового танца *ёохор*, устраивалось вокруг небольшой горки, носящей загадочное название Ёрд. По названию этой горки и само игрище получило название *Ёрдын наадан* («Ёрдын-ские игры»). Существуют две горы Ёрд. Одна называется *Ехэ Ёрд* («Большая Ёрд»), а другая — *Бага Ёрд* («Малая Ёрд»). Игрище происходило вокруг Большой Ёрды. Эта горка, одиноко стоящая в небольшой ровной и плодород-

141



Рис. 6. Гора Ёрд (фото П. Балагунова)

ной долине, окруженной с трех сторон высокими горами, а с четвертой — оз. Байкал, имеет вид огромного кургана, очень правильной полушарообразной формы и с первого взгляда производит впечатление рукотворного сооружения, сложенного из громадных каменных плит и засыпанного землей и камнями.

Знаменитые ёрдынские игры не получили освещения в литературе, если не считать нескольких строк, обнаруженных мной в полевом дневнике М. Н. Хангалова. Побывав летом 1908 г. у кудинских бурят, он пишет в дневнике: «В Яланцинском ведомстве есть две небольшие горы, которые имеют продолговато-конусообразную форму и вышиною около двадцати пяти сажень. Эти две горы называются одна Малая Ёрд (*Бага Ёрд*) и другая Большая Ёрд (*Ехэ Ёрд*). Эти горы замечательны тем, что прежние буряты во время *зээгэтэ аба* вокруг Большой Ёрд устраивали национальный танец *хатарха*. Окружность Бага Ёрд \* — около семисот обыкновенных шагов, следова-

\* Здесь якралась ошибка. Игры происходили вокруг горы Ехэ Ёрд. - Д. Д.

142

тельно, здесь принимали участие около семисот человек, а менее не могли, но больше — сколько угодно. Относительно устраивания национального танца *хатарха* вокруг этой горы есть много

народных преданий, которых не успел собрать. В Кудинском ведомстве я слышал предание, что игры вокруг горы продолжались около тридцати дней. Что один молодой человек в тридцать дней износил шесть унтов. В Курумчинском ведомстве слышал, что во время игры вокруг горы Ёрд (*Ердын наадан*) хорошие и меткие парни находили себе красивых и хороших жен. Красивые и хорошие девицы находили хороших, умных и метких мужей» (402, л. 13).

Устных преданий о Ердынских играх действительно очень много здесь и сегодня. И эти предания, которые «не успел собрать» М. Н. Хангалов, можно собрать и сейчас. Все, что записал от своих информаторов М. Н. Хангалов 80 лет тому назад, почти слово в слово повторили мои информаторы. Они, например, называли ту же цифру — 700 шагов, которыми измеряется окружность горы *Ехэ*

*Ёрд*.

О Ердынских играх М. Н. Хангалов говорит в прошедшем времени, что их устраивали «прежние буряты во время *зээгэтэ аба*». Выражение «прежние буряты» он обычно употреблял тогда, когда речь шла об эпохе *зээгэтэ аба*, якобы имевшей место в Прибайкалье около 600—700 лет тому назад. По-видимому, уже в 1908 г. Ёрдынские игры успели уйти в область преданий. Устные рассказы остаются сейчас для нас пока единственным источником для изучения этого древнейшего и уникального обрядового игрища. Поэтому я позволю себе процитировать здесь некоторые отрывки из указанных преданий, устойчиво продолжающих бытовать в народе и записанных мной во время ряда фольклорно-этнографических экспедиций в районы Иркутской обл.

Первые глухие сведения о Ердынских играх я услышал впервые у осинских бурят, проживающих на р. Ангаре в нескольких сотнях километров от Ольховского р-на, в виде устойчивого фразеологизма:

|               |                |
|---------------|----------------|
| Ёрдын наадан  | Ёрдынские игры |
| Ергоон хоног. | Шесть суток.   |

Но здешние буряты не смогли мне толком объяснить, что означают эти слова. По мере приближения к Ольхон-скому р-ну сведения о Ердынских играх становились более содержательными. Наиболее полные сведения могли

143

дать нам лишь сами ольхонские буряты, проживающие в непосредственной близости от горы Ёрд. Правда, полнота этих сведений относительна, когда речь идет о «преданиях старины глубокой». Так, по словам Е. У. Николаевой (69 л.) из пос. Мэрээс Ольховского р-на, Ёрдын-ские игры происходили весной, в мае, когда земля покрывалась свежей зеленью. На игрище съезжались люди со всех концов западной Бурятии. Иногда, говорят, приезжало до двух-трех тысяч человек и вокруг горы Ёрд танцевали хороводные танцы на протяжении шести суток днем и ночью. Для того чтобы игрище состоялось, предъявлялось одно-единственное условие: участников должно было собраться столько, чтобы они, взявшись за руки, могли опоясать горку, замкнув хороводный круг вокруг нее. Для этого необходимо было, чтобы собралось не менее семисот человек танцоров. В случае же, если собиралось меньше народа и круг не замыкался вокруг горы, игры или вовсе не проводили, или проводили кое-как, и в этом случае считалось, что состоялся плохой *наадан* (*муу наадан бо-лоо*)^ и поэтому нет гарантии, что год будет хорошим для бурят. Такое представление, по-видимому, объясняется тем, что замкнутый круг был древнейшим «оберегом от злых сил и „гарантией“ благополучного исхода обряда» (187, с. 399). Такой же обычай танцевать обрядовый круговой танец вокруг священной горы существовал в старину у эвенов Охотского побережья. В. А. Туголуко-вым и М. Я. Шорницкой было записано у них древнее предание. Когда эвены впервые пришли в эти места, они устроили круговой танец вокруг горы. Но не хватило одного человека для того, чтобы хороводный круг вокруг горы замкнулся. Тогда они взяли в круг единственную бывшую с ними собаку, и круг замкнулся. Но во время танца собаку разорвали пополам \*. Это предание представляет для нас особый интерес потому, что оно не только еще раз подтверждает обязательность замыкания ритуального круга танцоров вокруг горы и его магическую функцию, но и свидетельствует о несомненных общих истоках происхождения кругового танца бурят и эвенов.

Другой информатор из того же поселка — Н. Далиев говорит, что дорожка, т. е. канавообразное углубление на поверхности земли вокруг горы, которая образовалась

\* Устное сообщение М. Я. Шорницкой, за что автор приносит ей благодарность.

144

от круговых танцев, сохранилась до сих пор («*Крдын ха-дын нааданда хада тойрожо наадабан*

урданайнь харгы му-нвиш бит). На игрище приезжали, кроме ольхонских родов, и все другие роды и племена бурят, проживающие к северу и западу от Байкала (*ара зон*), и даже с восточной стороны озера. Очень много приезжало, говорят, молодежи, как сейчас собираются и празднуют *сур-харба-ан* \*. И вся игра заключалась в грандиозном круговом танце вокруг горы Ёрд. Конечно же, пели здесь всякие песни, говорят, даже устраивали состязания певцов.

«Ёрдынские игры я не застала,— рассказывает 79-летняя Хайхай Булутова из улуса Усть-Анга, расположенного в 2 км от горы Ёрд.— Старики говорили, что если танцевальный круг вокруг сопки не смыкался, то игра не проводилась. Но если круг не только замыкался, но и плечом к плечу танцоры смыкались, то такое игрище считалось хорошим и участники игр разъезжались по своим улусам довольные и радостные, говорили, что год нынче будет хороший, богатый и счастливый». Сведения о том, что Ёрдынские игры происходили ежегодно, два раза — весной и осенью, подтверждает 84-летний житель улуса Зама Ольхонского р-на Иван Тожаев (из рода Обхор гал-зут). По словам 73-летнего жителя улуса Хуяа (Малая Бугульдейка) Хунгея Марксеева, в устье р. Анги в непосредственной близости от горы Ёрд жил некогда большой богач. В дни игрищ этот богач устилал всю гору снизу доверху шкурками белых ягнят. 54-летний житель улуса Алагуй Д. Качков подтверждает это сообщение и добавляет от себя: «*Дард гэмэ дуутай Даагай баян Ангын аман-да хууһан юм*» («Имеющий резкий, грубый голос Богач Даагай жил в устье Анги»). Он владел таким несметным количеством овец, что даже не знал им счета. Чтобы хоть приблизительно знать сохранность своих овец, он загонял их на большой остров р. Анги. Если овцы заполняли весь остров без остатка, то он определял, что скот его не уменьшился. В дни игрищ богач Даагай выносил из своих амбаров шкурки белых ягнят и покрывал ими всю священную горку Ёрд, отчего она становилась белоснежной. По словам А. А. Сахаева, 72 лет (улус Гучит Эхирит-Булагатского р-на), Даагай жил здесь двести или триста лет назад.

\* *Сур-харбаан* — традиционные летние спортивные игры и состязания в стрельбе из лука. Сейчас — это национальный праздник, посвященный образованию Бурятской автономной республики.

145

Ёрдынские игры в то же время были и своеобразной олимпиадой, смотром народно-песенного творчества. В дни игр сюда, на берег Байкала, съезжались десятки выдающихся народных певцов, музыкантов и танцоров. Здесь происходили их состязания, и слава о лучших, особо отличившихся певцах расходилась по всей западной Бурятии. Далеким отголоском этих игрищ является песня: Елоо тулама сабанда Ёроо морин шэлуулээ, Ёрдын ёргоон хоного Ёрбаахайн Сахраат шэлуулээ. Во время снежных заносов Конь-иноходец отличился, За шесть суток Ёрдынских игрищ Сократ Ербаков отличился.

Так пел в шутку о себе замечательный ныне покойный певец из улуса Бооходой Баяндаевского р-на Иркутской обл. С. Ербаков \*. Сейчас ему было бы около 80 лет. И конечно же он не мог петь на Ёрдынских играх. Шутки ради он вставил свое имя в текст старинной песни вместо имени действительно жившего в прошлом и прославившегося на этих играх талантливого народного певца.

Приведенные предания дают основания предположить, что ежегодные многосуточные круговые танцы вокруг горы Ёрд представляли собой не простое увеселительное мероприятие, а часть очень большого межплеменного обрядового комплекса, посвященного какому-то общему для всех западных бурят божеству. Иначе невозможно объяснить всеобщее ежегодное паломничество западных бурят в устье р. Анги и их очень трудный, многодневный путь через леса, горы и болота. Если бы это были игры лишь ради забавы и увеселения молодежи, то для этой цели можно было бы найти сколько угодно не менее прекрасных и более удобных мест не в столь далекой и труднодоступной стороне, а в самых центрах расселения основных масс западных бурят, где-нибудь в цветущих долинах рек Куды, Мурина, Иды или в степях Приангарья.

Ёрдынское игрище приурочивалось к какому-то важ-

\* Эту песню и сведения о С. Ербакове любезно сообщила мне бурятская фольклористка С. С. Бардаханова, уроженка улуса

<sup>1</sup> Баахай Баяндаевского р-на. От нее же и от ее ближайших родственников я записывал уникальные образцы древнейшего обрядового фольклора и ценные сведения по некоторым другим вопросам фольклора и этнографии эхирит-булагатов. Пользуясь случаем, приношу всем им глубокую благодарность.

146

нейшему ежегодному культовому обряду с жертвоприношениями, молениями и играми. Это был, по всей вероятности, сугубо скотоводческий обряд. Об этом говорит, например, предание о богаче Даагае, который в дни игр покрывал всю Ёрдынскую сопку шкурками белых ягнят, а также рассказы местных бурят о том, что они до сих пор молятся духу-хозяину горы Ёрд, прося у него покровительства их скотоводческому хозяйству. Примечательно также и поверье, что если

соберется достаточно много народа и хороводный круг замкнется вокруг горы Ёрд, то «год будет хороший, богатый и счастливый». О том же свидетельствует приуроченность игрища к определенному календарному сроку — к началу лета, к той поре, «когда трава вырастет», т. е. к маю. Это период начала дойки кобыл и пора подношения богам первого кумыса — обряд, издревле известный всем тюрко-монгольским народам.

Ёрдынские игры напоминают многодневный обрядовый хороводный танец *осуохай*, устраиваемый на якутском весеннем кумысном празднике *ысыах*, посвященном верховному богу-творцу Урун Айыы тойону. Из бурятских обрядов Ёрдынские игры ближе всего к обрядам, посвященным водяным хатам — божествам земли—воды (*Vhan xam*). В этом обряде, как и в якутском *ысыахе*, одним из главнейших компонентов был круговой танец *ёохор*, который начинали женщины и девушки. Во всех других родовых обрядах участие женщин не допускалось и *ёохор* на месте *тайлгана*, кроме *тайлгана УНан хатам*, не танцевали. Это дает нам основание думать, что хороводные танцы вокруг горы Ёрд явились лишь частью какого-то очень значительного, очевидно курыканского, скотоводческого обрядового комплекса, возможно включавшего ряд других культовых мест, расположенных неподалеку от Ёрдынской сопки.

Ёрдынская сопка находится в непосредственной близости к одному из центров курыканской культуры — Ку-румчинской долине. Отсюда через горы и дремучую тайгу прежде пролегла единственная летняя дорога, соединяющая Кудинскую степь и всю современную западную Бурятию с районом устья р. Анги.

Некоторые сибирские народы, в том числе буряты, как мы говорили, свои круговые танцы танцевали вокруг какого-либо природного объекта или предмета: костра, столба, дерева, а также вокруг горы. Все эти объекты символизировали мифическое мировое дерево. Следовательно, и Ёрдынская сопка также была аналогом мирово-

147

го дерева. По ней буряты и их этнические предки — ку-рыканы осуществляли контакты с небесными божествами, отправляя туда свои молитвы и жертвоприношения. И через эту же священную горку в ответ на указанные действия нисходили к ним небесная благодать, богатство, счастье и души детей, скот начинал размножаться. Не случайно дошло до нас предание об устилании этой горы шкурками белых ягнят. Такая шкурка у бурят имела ритуальное значение. Когда весной пролетали над стойбищами перелетные птицы, женщины хори-бурятки выбегали на улицу с подойником. На дно его наливали немного молока, сметаны или какого-нибудь кисломолочного продукта и закрывали подойник шкуркой белого ягненка. Навстречу птицам брызгали молоко и после этого делали перед собой вращательное движение ведром и произносили заклинание: «*Хурый, хурый, хурый!*» («Приди! Приди! Приди!»). Обряд назывался *далга абалга* — «приманивание богатства, счастья» — или *хэиэг хурылха* — «получение небесной благодати».

По воззрениям хори-бурят перелетные птицы и вместе с ними божественная прародительница хоринцев — дочь неба белая лебедь на своих крыльях приносили лето, вместе с ним — богатство, процветание и счастье для своих земных потомков. Белые шкурки ягнят, которыми покрывали Ёрдынскую горку, по-видимому, имели такое же ритуальное значение, как и в обряде приманивания счастья и небесной благодати при весеннем прилете птиц.

Но все же гора Ерд не была главной среди культовых мест, расположенных в устье р. Анги. Согласно всем преданиям, эта сопка известна как место празднества, общественных игрищ, и главным образом как место проведения многодневного кругового танца вокруг нее. Но нет указания на то, что здесь производились какие-либо молебствия и жертвоприношения. А какой обряд обходится без этого? Конечно же были и молебствия и жертвоприношения, но только не здесь, у горы Ёрд, а где-то в другом месте, поблизости от нее. Таким главным святилищем, по нашему мнению, могла быть священная белокаменная скала Ая с древними писаницами, расположенная в двух километрах к северо-востоку от горы Ёрд, на берегу одноименной байкальской бухты. Скала эта до сих пор особо почитаема у местных ольхонских бурят. Именно здесь, около писаной скалы, происходили главные ритуалы и церемонии. Но из-за своего местонахождения на крутом скалистом берегу Байкала она не может «принимать» мно-

148

го людей одновременно. Поэтому в дни проведения главных обрядовых церемоний к ней, очевидно, имели доступ только избранные, особые посредники между духом-хозяином скалы Ая и остальными бурятами, т. е. жрецы или белые шаманы.

Известно, что на бурятских *тайлганах* главная часть обрядовых церемоний — жертвоприношения, молитвы, призывание или приманивание счастья и богатства — производилась в одном определенном культовом месте, куда женщины и посторонние (несвоеродные) не допускались. В это время в другом месте, вблизи улуса, на ровной и чистой площадке женщины водружали священную березку *туургэ* и

около нее варили чай, саламат, готовили и всякие другие угощения, в том числе молочную водку *тарасун*. После окончания *тайлгана* сюда приходили мужчины и начинались праздничное пиршество, игры и танцы молодежи, которые продолжались до самого утра. Нечто подобное, но только в несравненно более широком масштабе происходило, по нашему мнению, и в устье р. Анги, около горки Ёрд.

По словам М. Д. Дмитриева (79 лет), из улуса Улаан-Анга, буряты Ольхонского р-на до недавнего прошлого поклонялись и приносили жертвы скале Аяа. Если случалась засуха, то собирались человек десять-двадцать стариков из разных улусов, покупали на собранные от населения деньги белого барана и совершали жертвоприношение духу-хозяину скалы Аяа. Место жертвоприношения находилось на площадке, расположенной выше этой священной скалы, на нее поднимались с левой стороны по пологому подъему. Присутствие женщин здесь категорически запрещалось. Лет десять тому назад местные атеисты, в том числе М. Дмитриев, запретили это ежегодное жертвоприношение. После этого перестали совершать кровавую жертву, но продолжали туда ездить и брызгать водкой, а сейчас и водку перестали брызгать.

На мой вопрос, приезжали ли сюда совершать подобное жертвоприношение духу скалы Аяа жители других, более отдаленных улусов Ольхонского р-на, М. Д. Дмитриев ответил, что они тоже совершали жертвоприношение скале Аяа, но сюда не приезжали, а ограничивались тем, что поднимались на высокую гору в окрестностях своего улуса и оттуда, обращаясь лицом в сторону бухты Аяа, призывали духа-хозяина священной скалы и приносили ему жертву.

Таким образом, из слов многих наших информаторов

14Q

можно заключить, что эхириты, булагаты и представители других родов и племен ежегодно устраивали паломничество в устье р. Анги огромными массами, до тысячи и более человек, вовсе не для того, чтобы только поплясать вокруг Ёрдынской сопки, а главным образом чтобы поклониться, помолиться и принести жертву духам-хозяевам священной горы Ёрд и скалы Аяа. К этой скале имели право подходить и совершать молебствия для блага бурят только посвященные люди — жрецы (белые шаманы) и почтенные, уважаемые улусные старики. Принесенная ими жертва и молитвы могли достигнуть небесной обители главного бога бурят по мировому дереву, аналогом которого и явилась Ёрдынская сопка. Грандиозный многосуточный хороводный танец сотен и тысяч людей вокруг этой горы был, по нашему мнению, магическим средством поднятия на небо указанных жертв и молитв и получения небесной благодати через эту же священную горку.

Известно, что аналогом мирового дерева у древних ин-доариев служила мифическая гора Сумеру. Любопытно, что в этом качестве она часто фигурирует в эпической и мифологической традициях бурят. Так, в шаманском призывании, посвященном *УНан хатам*, говорится:

...Удай Менхен тэнгэ-рибээ

Улаан гэрэл дугуй тата-жа,

Хухэ Менхен тэнгэрибээ Хухэ гэрэл дугуй татажа,

Сумбэр уула дээрэ бу-

ужа,

Убан хухэ бургэбээр

Жэбэр барижа буужа, Убан далайн оёрто Арбан гурбан Бэрбээтэ Абарга ехэ загабаар Хубилгаа барижа ор-ходоо...

... С Удай Вечного тэнгрия Красный луч-мостик протянув, С Голубого Вечного неба Голубой луч-мостик протянув, На вершину горы Сумеру спустился.

На крыльях орла сизокрылого Спустился. На дно морское, В исполинскую рыбу С тринадцатью плавниками Обратившись, спустился ...

(328, с. 426-429) \*

По представлениям западных бурят *УНан хаты* («Водяные хаты») являются сыновьями добрых западных *тэнг-риев*. Самым старшим среди них был Гэрэл-нойон. У него

\* Перевод нами частично отредактирован.—Д. Д.

150

была жена Туяа-хатан и два сына УБа-Лубсан и Далай-Лубсан. Все это святое семейство добрых духов (*заяанов*) спустилось с неба на гору Сэмбэр-уула (гора Сумеру), а оттуда на дно моря (328, с. 429).

Некоторые информаторы утверждали, что Ёрдынские игры проводились два раза в год — весной и осенью. По всей вероятности, так и было. Но в позднейшее время, когда эти игры пришли в упадок, начали собираться только один раз в год, весной, а потом и вовсе перестали. По-видимому, указанные игры в устье р. Анги были посвящены двум годовым хозяйственным циклам — летнему и зимнему.

По словам Д. Банзарова, монголы праздновали два годовых праздника — весной и осенью. Первый праздник приходился в пятую луну, т. е. в мае. Об этом же празднике упоминает французский монах В. Рубрук, посетивший Монголию в середине XIII в. Он писал, что монголы ежегодно 9 мая собирали кобылиц и приносили их в жертву своим божествам, а также устраивали возлияния кумысом и его

ритуальное распитие. Этот же праздник в прошлом веке справлялся калмыками и сибирскими татарами. И калмыки называли этот месяц *урус-сара*. «Урус,— писал Д. Банзаров,— есть праздник обновления природы и наступления той поры в году, когда земля одевается зеленью, когда стада приносят номаду новый приплод и обильное молоко; поэтому и жертвы, которые в это время благодарный народ приносит богам своим, состоят из молока, кумыса и трав...

Осенний праздник у монголов надобно считать столь же древним, как весенний. При династии хунну жители Средней Азии ежегодно осенью приносили жертвы богам полей и плодородия, как свидетельствуют китайские историки. Путешественник Марко Поло упоминает об этом празднике. Хубилай-хан, по словам этого путешественника, ежегодно в какой-то стране Монголии приносил в жертву кумыс, прося богов продолжить здоровье и жизнь его и его жен и детей. Для приготовления кумыса доили белых кобыл» (28, с. 90—92).

И хан древних тюрок вместе с вельможами ежегодно приносил жертву в пещере предков, «а в средней декаде пятой луны (май.— Д-Д-) собирает рабочих и при реке приносит жертву духу неба... Пьют кобылий кумыс и упиваются допьяна. Поются песни, стоя лицом друг к другу» (40, с. 230—231).

У якутов хозяйственный год делился на две половины:

151

зимнюю — *KbihbmHbi* п летнюю — *сайынны*. Последняя начиналась 9 мая (по старому стилю) и считалась самой ответственной половиной года. Поэтому главный якутский праздник — *ысыах*, посвященный Новому году и верховному богу-творцу Урун Айыы тойону, проводился с конца мая и до 23—24 июня. Он завершался ритуальным распитием всеми собравшимися освященного кумыса, круговыми танцами и другими обрядовыми играми.

Был у якутов еще один очень своеобразный — эротический — обряд, относящийся к тому же весенне-летнему циклу. Он назывался обрядом вызывания половой страсти (*дьалын ылыытын туома*) и проводился до начала сенокоса под руководством белого шамана. Последний являлся в сопровождении двадцати семи (три раза по девять) девушек и стольких же юношей и испрашивал у богини земли *дьалын*, т. е. силу полового влечения (75, с. 8 — 11, 18, 21). Можно думать, что и этнические предки якутов — курыканы также совершали подобный обряд культа плодородия для людей и скота своего рода и племени.

В каждой юрте хакасов в старину висели семейно-родовые фетиши — *тёси*. Им поклонялись и два раза в году «кормили» их: «весной, когда прилетали птицы и начинали куковать кукушки, появлялась зелень и телился скот; и осенью, когда улетали птицы и замерзала земля» (46, с. 92).

У бурят было три основных годовых жертвоприношения *тайлгана* — весенний, осенний и летний. Из них весенний и осенний назывались *тайлганами* Земли—Воды (Газар—Убанай тайлган), а летний — *тайлганом хатов* (хабы тайлган). По словам информатора А. Д. Намсарае-вой, аларские буряты за лето устраивали три тайлгана — весной, после переезда с зимника на летник, совершали *тайлган* Земле—Воде, летом, в Петров день, устраивали большой *тайлган*, а после переезда с летника на зимник — осенний *тайлган*. Об этих же двух осенне-весенних жертвоприношениях *хатам* Земли—Воды писал и М. Н. Ханга-лов. По его словам, праздник совершался на берегу реки с использованием молочных продуктов и *тарасуна* (молочной водки) и был связан с двумя перекочевками с летника на зимник (*убэлзввн*) и обратно на летник (*зулгалан*) (328, с. 119).

Но, как мы полагаем, устье р. Анги вместе с Ёрдын-ской сопкой не было местом родовых *тайлганов*, а явилось общеуч-курыканским межплеменным культовым центром, где проводились ежегодные грандиозные обряды

159.

в честь божеств Земли—Воды (Йер-Суб) и верховного бога-творца Айа. Для проведения такого общенародного праздника, естественно, требовались большое мировое дерево и большая вода. Этому отвечали устье р. Анги, гора Ёрд и непосредственная близость оз. Байкал, именуемого бурятами священным морем *далай*. Само название оз. Байкал переводится с тюркского как *бай* («богатый», «священный») и *кёль* («озеро»), что, очевидно, свидетельствует о тюркско-курыканском происхождении этого названия. Здесь же находится цветущая, плодородная и прекрасная долина в устье Анги со священной сопкой Ёрд посередине. Вблизи нее расположена указанная скала Ая с древними писаницами. Ёрдынскую сопку окружают и другие священные горы и озера. Таковы почитаемые горы Улаан Хада («Красная гора») и Сахюурта («Кремневая»), священное озеро Хуурай нуур («Сухое озеро») и другие культовые места. Здесь же археологами найдены и раскопаны древнее городище, плиточные и шатровые могилы и более поздние могильники, принадлежавшие курыканам и протобурятам. Все они, вместе взятые, составляли, по-видимому, прежде единый культовый комплекс, созданный первыми скотоводами Предбайкалья — курыканами или их предшественниками. Назовем этот комплекс условно Усть-Ангинским уч-курыканским культовым комплексом.

Усть-Ангинский комплекс находился на самой восточной окраине земли курыкан. Восток же — сторона восходящего солнца — для древних тюрок и курыкан был наилучшей стороной света, где

обитали добрые божества и духи, покровительствующие курыканам.

По мнению Г. Н. Румянцева, наиболее вероятными этническими потомками курыкан среди бурят являются хоринцы (289, с. 122). Как мы указывали, в «Эрдэмтэ соохор морин» дается описание «развесистой белой березы». Эта чудесная злато-серебряная береза, вершина которой достигала неба, являлась оборотнем-березой Хозяина белого неба, т. е. царя неба. Она росла далеко-далеко на юго-востоке страны, где жил герой эпоса, на правой стороне устья реки, впадающей в великое море с его северной стороны. Такова и священная Ёрдынская сопка. Она также стоит посреди ровной цветущей долины, далеко на востоке, на самом краю земли курыкан, на правом берегу небольшой речки Анги, впадающей в великое сибирское озеро-море с северо-западной стороны. И в этом плане Ёрдынская сопка в качестве общеуч-курыканского

153

святилища и аналога мирового дерева была выбрана не случайно.

По представлениям бурят вода небесная и вода земная имеют общее происхождение и единого владыку в лице верховного бога-творца, бога грозы и молнии. Последний живет на небе, а дети его в количестве девяти божеств-хатов — спустились на землю и стали духами-хозяевами больших рек и озер — *УБан-хатами*. Знаменитый белый шаман Барлак Хогнуев, живший в прошлом веке в Балаганском ведомстве Иркутской губ., говорил, что гром и молнию производят западные и восточные *тэнгрии* и *УБан-хаты*, которые также считаются *тэнгриями*. А ку-динские буряты эти явления приписывали Молниеносцу Сарь белому тэнгрию («*Сарь сагаан тенгри Сахилгаата буудаль*») и его помощнику Хухэдэй Мэргэну, бывшему земному человеку, прославленному стрелку из лука. Он был замечен и взят богом творцом и громовержцем на небо, где стал хранителем громовых стрел, которые посылал на землю по распоряжению богов. Самый главный из *УТган-хатов* осенью в виде гигантской рыбы с тринадцатью плавниками спускается с неба на дно Байкала и там зимует (328, с. 312, 313, 426, 429). Зимой, когда Байкал покрывается толстым ледяным покровом, лед трескается, производя грохот огромной силы, подобный громовым раскатам. Это, по словам бурят, дух-хозяин Байкала дракон-рыба производит такой грохот. Весной, в мае, в образе чудовищного дракона луу он возносится обратно на небо и, резвясь на бескрайних просторах небесного океана, производит гром и молнию, посылая на землю дожди и грозы. По словам 82-летней бурятки Цэдэнэй Жэгмэд, ныне проживающей в Монголии, гром производит дракон-рыба луу. Зиму он проводит в океане (*газаа далай*), откуда весной поднимается на небо. Осенью, когда перестают идти дожди, луу некоторое время проводит в березе (буквально: «растворяется в березе» (*ху-handa шэнгэхэ*)), затем уходит на дно океана (395, с. 37). Обращаясь к богу-громовержцу и Хухэдэй Мэргэну, белый шаман просил: «Летом на высоком небе грохочущий, зимою в широком океане грохочущий Хухэдэй Мэргэн — отец, Хултэй хатун — мать (*Нажар хада ундэр тэнгэри хунхинуулТэгэн, убэл хада ургэн далай хунхинуу-л!гэн, Хухэдэй мэргэн баабай, Хултэй хатан ибии*)» \*.

\* Сообщил О. Д. Шуткинов, улус Наран Качугского р-на Иркутской обл.

154

Поэтому моления и жертвоприношения, посвященные духу-хозяину оз. Байкал и всем водяным *хатам*, неотделимы от молений, посвященных небу и его грозному владыке.

Итак, создателями Усть-Ангинского культового комплекса были курыканы. Ближайшими этническими потомками курыкан и наследниками их древней культуры ученые признают якутов, а омонголившимися курыканами — бурят. Якуты почитают в качестве своего древнейшего верховного бога-творца Урун Айыы тойона. Культ этого божества со всем его широко разветвленным пантеоном якуты, как считают ученые, привезли со своей южной прародины — Прибайкалья. По-видимому, и в Прибайкалье культ этого бога пришел из еще более южных и юго-западных стран вместе с первыми скотоводческими племенами. Именно такими, едва ли не самыми первыми, скотоводами, появившимися на западном побережье Байкала, были племена «шшточных и шатровых могил», раскопанных археологами в непосредственной близости от Усть-Ангинского святилища, около д. Тырган Ольхон-ского р-на, и на самом о-ве Ольхон, а также на горе Ман-хай в Кудинской долине. Люди, оставившие эти могилы, разводили главным образом лошадей и овец. Их материальная культура была очень близка к забайкальским. По мнению А. П. Окладникова, эти люди пришли из Забайкалья и Монголии в III — II вв. до н. э., снявшись со своих родовых кочевий под натиском могущественного хуннского племенного союза, сложившегося в этот период в Центральной Азии (239, с. 193—196). В этническом и расовом отношениях они, по-видимому, были динлинами, имевшими смешанный — европеоидно-монголоидный — антропологический тип.

В свое время Л. Я. Штернберг высказал предположение о генетической близости главы пантеона языческих богов якутов Урун Айыы тойона с финско-саамским Аіе и монгольским громовержцем Аянга (349, с. 723). Мы постараемся ниже обосновать правильность этой проницательной догадки родоначальника советской этнографической науки и доказать, что все они восходят к древнейшим индоевропейским богам творцам и громовержцам, таким, как Индра, Парджанья, Уран, Зевс, Перун,

Пер-кунас, Тор и др. Все эти божества олицетворяли небо и почитались как оплодотворители Матери-земли. Такая концепция четко вписывается в основную философию религии древних индоиранских и индоевропейских пле-

155

мен, делающих упор на дуалистическое (мужское и женское) начало, лежащее в основе вселенной. Поэтому богиня земли считалась женой каждого из этих богов. Особенно показателен в этом отношении образ древнеиндийского бога Парджаньи. «Парджанья оживляет землю своими семенами (дождем),— пишет В. Н. Топоров,— он помещает семя не только в растения, но и в коров, лошадей, женщин. Жена Парджаньи — Земля. В имени Парджаньи скрывается название индоевропейского громовержца; ср. литовский Perkunas, латвийский Perkans, славянский Перань, древнеисландский Fjerginn, хеттский Pi-gua/Pegua (ср. peguna— «скала») и т. д.» (215, т. 2, с. 285).

По воззрениям якутов богиней-хозяйкой земли является Аан Алахчин Хатын. Эта добрейшая богиня живет в роскошном дереве Аар Кудук-Мас, вершина которого достигает девятого неба и которое растет перед дворцом верховного бога Урун Айбы тойона, служа ему коновязью, а корни дерева доходят до преисподней и жилища главы всех *абаасы* Арсан Дуолая (177, с. 42).

Аар Кудук-Мас — это якутское мировое дерево, аналогом которого является гора Ёрд. Поэтому эту священную гору можно рассматривать как жилище богини земли. Само слово «ёрд» не бурятское и не монгольское, и на основе этих языков его невозможно этимологизировать. Кроме того, скопление согласных в конце слова противостоит для бурятского языка. Это, вероятно, заимствованное слово. В скандинавской мифологии Ёрд (древ.-исл. iorð — «земля») — богиня земли, супруга верховного бога-творца Одина и мать бога грома, бури и плодородия Тора (215, т. 1, с. 436). По нашему мнению, слова, называющие гору Ёрд и скандинавскую богиню земли Ёрд, совершенно идентичны. Это бурятско-курыканско-скандинавские изоглоссы. Этому не противоречит мнение ведущих советских исследователей, утверждающих, что пространственная модель мира в германо-скандинавской мифологии структурно организована образом мирового дерева и схожа с большинством индоевропейских и сибирских мифологических моделей мира (215, т. 1, с. 288). Это подтверждается также функцией основной формы обрядового действия Ёрдынских игрищ — круговым танцем вокруг горы, символизирующей мировое дерево, танцем, как мы говорили, имеющим древнейшее праиндоевропейское происхождение. Примечательно отметить, что наиболее ранние свидетельства бытования обрядовых круговых танцев дали археологические материалы из Перед-

156

ней Азии — прародины индоевропейцев. Во время раскопок поселений земледельческо-скотоводческих племен древней Месопотамии и Хамалии были найдены ритуальные сосуды, на которых рядом с восьмилучевыми солярными знаками изображены люди, взявшиеся за руки и танцующие круговой танец (161, с. 80). Здесь уместно будет напомнить, что буряты солнце называли своей матерью и на *онгонах* изображали его с восемью же лучами-«нога-мн». Известно также, что тюрко-монгольские народы издревле обожествляли землю, которую называли также своей матерью. В архаршеском алтайском эпосе встречается образ «большеухой старухи» Матери-земли (Йер-эна), выступающей как чистая и добрая земная богиня (304, с. 44). Древние тюрки поклонялись второму после *тэнгри* божеству Йер. Мы считаем, что этот теоним восходит к праиндоевропейскому Ёрд, сохраненному в имени скандинавской богини земли. В сакральной лексике древних тюрков это слово произносилось в неразрывной связи со словом *су* («вода») как устойчивое словосочетание *йер-су* — «земля—вода». Характерное для тюрко-монгольских языков избегание скопления согласных в конце и в середине (более двух) слов и послужило, по нашему мнению, причиной того, что в бурятском наряду с Ёрд (см. запись М. Н. Хангалова) это слово иногда произносится с конечным гласным *о* — Ёрдо, а в древнетюркском по этой же причине произошла редукция конечного согласного *д*.

Таким образом, Ёрдынское игрище, как и весь Усть-Ангинский комплекс, было посвящено не только богу-творцу Айа, но и его супруге — богине земли Ёрд. Земную обитель первому курыканские жрецы определили на берегу священного Байкала в белокаменной скале и присвоили ей имя своего верховного бога Айа, а для его супруги Ёрд они избрали расположенную поблизости горку, носящую до сих пор имя этой древнейшей индоевропейской богини земли.

Уч-курыканский племенной союз был союзом трех племен, объединенных, по всей вероятности, не только на политической, но и на религиозной почве, основанной на культе единого общекурыканского верховного бога творца и громовержца Айа и его супруги — богини земли Ёрд. Культ Усть-Ангинского уч-курыканского святилища продолжал функционировать по традиции на протяжении ряда столетий уже после ухода на север основной массы прежнего тюркоязычного населения у их этнических потомков — омонголившись курыкан, т. е. бурят. А в даль-

157

нейшем этот общеуч-курыканский обрядовый комплекс перешел у бурят в культ божеств Земли—Воды (*,>/ган хат*), в честь которых устраивались ежегодные родовые жертвоприношения. У якутов он

еще в XIX в. праздновался как весенний праздник плодородия — *ысших*.

Такими в общих чертах представляются нам происхождение, сущность и дальнейшая судьба Усть-Ангинского уч-курыканского культового комплекса.

## Часть II

### Куль

племенного бога творца

и громовержца Айа

#### Глава 1

#### ОБРЯД ПОДНЯТИЯ

#### «ГРОМОВОЙ СТРЕЛЫ»

Куль богини Земли—Воды в верованиях бурят был неразрывно связан с культом верховного бога творца и громовержца Айа. Первая почиталась бурятами как их Великая Мать-земля (*улгэн эхэ*), а второй — Всевышним ханом-предком (*Хан дээдэ гарбал*), и были они верховной супружеской парой. Мать-земля была воплощением мирового плодородия, но ее плодородие ничто без Неба-отца, который, будучи не менее плодовитым, оплодотворял небесной водой-семенем свою супругу землю и все сущее на ней. Однако на земле всегда находились всякого рода злые силы, которые норовили навредить его творениям, поэтому бог-отец должен был постоянно выступать в роли могущественного защитника своих земных детей и их основного богатства — скота от козней злых духов. Он безжалостно уничтожал последних, посылая свои громовые стрелы. Но и черти не хотели умирать и искусно прятались в самых укромных местах: под скалой, в деревьях, в скотине, в людях и их строениях. Поэтому бог мог поразить вместе со злыми духами и человека, его дом или скотину. В таком случае необходимо было незамедлительно устроить специальный обряд и вернуть на небо вместе с душами пораженных молнией людей и животных также и громовую стрелу бога-творца. С этой целью совершался сложный многосуточный обряд «поднятия громовой стрелы» с жертвоприношениями, молениями и особым обрядовым игрищем — *ягшаа наадан*. Об этом красочном празднике с круговыми танцами нам приходилось слышать от многочисленных информаторов; об этом писали и некоторые этнографы в конце XIX — начале XX столетия.

159

«Когда молния ударит во что-нибудь, небесное нужно поднять на тгебо. Тогда призывают *тэнэришсэвэ* («тэнгри-ва шамана»), седлают девять лошадей и кричат что-то», — писал Г. Н. Потанин (264, с. 142). Священник Н. Затоп-ляев, служивший в сел. Аларь во второй половине XIX в., оставил довольно подробное описание такого обряда, свидетелем которого был он сам. Приведем данное описание с некоторыми сокращениями. «Если молния ударит в жилое помещение, — пишет Н. Затопляев, — устраивается обряд *дэгдуулхэ* („поднять", „возвратить на небо"). Предварительно шаман ворожит (*удзыл удзэхэ*), чтобы узнать, какой из *тэнгриев* устроил это. Если не устроить этого обряда, могут дом этот постичь большие несчастья; могут все примереть... У одного из аларских бурят молния ударила в один из столбов юрты. Он обратился к шаману за советом. Тот сказал ему, что на третий день нужно устроить *дэгдэбэрэ* — „поднятие". По указу шамана в назначенный день был устроен балаган, подобный тому, какой устраивается при посвящении в шаманы, недалеко от юрты (саженей в 10 к югу). К тому времени было приготовлено два ушата *тарасуна*, два ушата *тарыку* (кислое сквашенное молоко) и полведра водки. *Тарык* и *нгарасун* на четырех белых ритуально чистых войлоках были поставлены перед *туургэ* (березкой) впереди балагана *бен бухэк* (шаманский балаган). Кроме этого, было приготовлено девять сивых лошадей... На одну из этих лошадей сел сам шаман с *жидо* (пихтой) в руке, а на прочих — посторонние восемь человек с жбанами с водкой и чашками в руках... Во время шаманения имеющие жбаны брызгали из чашек и бросали их, произнося: *тойрок*! Прошаманив в один раз у *тургэ*, шаман отъезжает к юрте, останавливается против двери и, по-шаманив тут немного, объезжает вокруг юрты, продолжая шаманить: останавливается на старом месте около *тургэ* и опять шаманит, а затем опять к двери и вокруг юрты, и так до трех раз. Во время шаманения еще вначале восемь человек поднимают на войлоке кого-то воображаемого, подобно тому как поднимают шамана при посвящении. По окончании брызгания устраивается *эхорь*, бурятский хоровод на трое суток, так ж\* как при посвящении шамана. После трех дней хоровода шаман опять *удзыл удзэхэ*, т. е. ворожит: подняли ли? Льет в чашку с вином, смешанным с молоком, расплавленное олово. Чашка при этом покрывается козлиными волосами. Если олово сольется в одну массу, подняли-проводили, а если

160

раздробится — нет, и тогда надо снова шаманить» (119, с. 7-8).

Летом 1903 г. Ц. Жамцарано был свидетелем, когда в дом одного кудинского бурята попала молния. Приведем некоторые выдержки из дневниковых записей ученого: «В дом одного бурята,— пишет Ц. Жамцарано,— ударило громом — значит, это *тэнгри* ударил, надо ему жертву принести. Сперва узнают (ворожит шаман), какой тэнгри послал небесную стрелу, затем происходит церемония — праздник „поднятия стрелы“.

26 июля 1903 г. 6 часов утра. Собираемся ехать верхом по р. Мурень на восток... Моему товарищу В-ию (очевидно, имеется в виду Василий Андреевич Михайлов, сын известного богача кудинской долины А. Михайлова.— Д. Д.) поручено сходить к одному тамошнему шаману и узнать, какой *тэнгри* (восточный, злой, или западный, добрый) послал стрелу в дом бурята А. Хийтэева и кто должен поднимать ее на небо. Жду с нетерпением. Наконец-то поехали. Завернули на зимник, осматривали дом Хийтэева, что сражен громом. Молния ударила в трубу, попортила печь и разбила все стекла на окнах. В другом доме молния прошла по железным скрепам печи, только разбила один кирпич, ничего не испортила. Не было сомнения, что *и/улма* — дьявол был из второго дома, раненый, бежал в первый и спрятался в печи. Но там его попало (настигла.— Д. Д.) стрела и убила...

27 июля. От Михайлова до Ханхасаева (улус Хором-чинский) 25 верст. Были очень радушно встречены Хан-хасаевыми... Наутро отнесли баранью лопатку Хийтэева... шаману Пиносу. Тот сжег кость и по трещинам на ней узнал, что громовая стрела послана от западных тэнгриев и поднимать стрелу может шаман своеобразный, т. е. того рода, какого сам пострадавший» (396, ф. 62, ед. хр. 40(6), л. 79).

А. Г. Гэргеев (68 л.) из рода Бэнгэлдэр, из улуса Магдан (Качугского р-на Иркутской обл.) сообщил нам, что в 1931 г. в их дом попала молния. Пригласили белого шамана с небесным корнем (*тэнгэри удхатай бее*) и совершили соответствующий обряд возвращения громовой стрелы *нэръеэр Тгойлохо*. Для этого обряда выкурили молочную водку в девяти котлах (*юНэн тогооной архи*). В девяти сосудах приготовили и выставили различные молочные продукты, в том числе кобылье молоко. Шаман шаманил, брызгал вверх водку и все время кричал «Ээ, Хайрхан! Ээ, Хайрхан!». Затем танцевали *ёохор*.

I

6 Д. С. Дугаров  
161

Б. А. Николаева (74 л.) (из рода Ользон) (тот же улус) сообщила, что для совершения обряда возвращения громовой стрелы (*яшал буудал дэгдээхэ*) из леса привозили 15 свежесрубленных тонких высоких берез, из них сооружали чум и покрывали его белой кошмой. Такой чум назывался *урса гэр* («чум-юрта»). И в этом чуме шаманил шаман, имеющий «небесный корень». У бурят прежде бытовал еще другой древний обряд, также непосредственно связанный с культом бога-громовержца. Он назывался *яшал буудал угааха*, что значит «мыть и очищать громовую стрелу». Обряд совершался по случаю длительной засухи и назывался еще *нэръеэ-рэй хуурай*, что означает «жертвоприношение богу-гро-мовнику молочными продуктами, но без кровавой жертвы». Такой обряд совершали отдельные семьи, владеющие громовыми стрелами *яшал* или *буудал*, при поддержке одноулусников. *Буудалы* (буквально: «спустившиеся») представляли собой каменные или бронзовые топоры, кельты, наконечники стрел, ножи, кинжалы и прочие предметы, находимые где-нибудь на лугу, в поле, огороде и т. д. Такие «небесные» снаряды могли принести счастье и богатство их владельцам, поэтому очень ценились и хранились в нише специально водруженного столба *сэргэ* завернутыми в чистую тряпочку. По случаю длительной засухи их извлекали оттуда, мыли родниковой водой, окуривали вереском и пихтовой корой, а затем приносили жертву богу-громовержцу Хухэдэй Мэргэну молочными продуктами.

По словам Б. А. Николаевой, для этого обряда на болоте «срубали» кочки, привозили их на место обряда и укладывали цепочкой, образуя дорогу — *дугуй* — различной конфигурации с зигзагами, кругами и полукругами. В середине такого круга или полукруга сидели два человека, а около них стояло ведро с водой и лежали березовые веточки. По этой дороге, наступая на кочки, ходили вокруг девять «сыновей» Хухэдэй Мэргэна и, окуная в ведро с водой березовые ветки, брызгали водой на сидящих в круге людей. Девять «дочерей» Хухэдэй Мэргэна в это время танцевали хороводный танец *ёохор*. К ним присоединялись девять «сыновей» неба и вся прочая улусная молодежь.

По словам Н. О. Шаракшиновой, в 1917 г. кудинский шаман Хаптахеев (Ишигэ бее) был приглашен в Бохан для совершения обряда возвращения на небо громовой стрелы. Для этого обряда, кроме всяких других молоч-

ных продуктов, было приготовлено девять ведер молочной водки и принесена в жертву одна овца. Девять молодых мужчин верхом на девяти сивых лошадях объезжали помост (*арата*) по солнцу, стреляли вверх и брызгали водкой. Шаман произносил слова призывания:

Хухэдэй Мэргэн баабай, Хултэй Хатан ийбии, Юьэн муяа хубуун Юьэн мундар басаган

Аляадажа ябаыйма хим.

Хухэ шулуун ьомоёо

Хуртэен тодон абаарайт.

Хара шулуун ьомоёо

Харан тодон абаарайт.

Хухэдэй Мэргэн отец, Хултэй Хатан мать, Девять сильных сыновей, Девять красивых дочерей (неба.- Д. Д.), Резвась, играли. Стрелу из голубого камня, Подставляя [руки], примите. Стрелу из черного камня, Ожидая и встречая, примите.

(346, с. 63)

По окончании обряда устраивали *ёохор* в течение трех суток.

Как видно из призывания, громовая стрела представлялась бурятам в виде какого-то каменного оружия, скорее всего в виде большого каменного наконечника стрелы или копья. И буряты верили, что эта стрела, очищенная от скверны и поднятая на небо шаманом вместе с детьми неба — *ю}гэнгутами*, действительно достигнет неба и ее снова возьмет в руки бог-громовержец Хухэдэй Мэргэн.

Для совершения обряда возвращения громовой стрелы осинские и идинские буряты обращались к кудинским шаманам. Сейчас трудно сказать, почему они не прибегали к услугам своих местных шаманов. Может быть, это объясняется тем, что у них при наличии достаточного количества черных шаманов не было сильных белых шаманов «с небесным корнем». Не потому ли боханские буряты пригласили из Кудинской долины шамана Ишигэ бее, а осинские буряты для этого обряда вынуждены были обратиться даже к ламе, хотя сами они были чистейшими шаманистами?

Для чего, с какой целью совершался столь хлопотный, дорогостоящий и многодневный обряд?

Обряд, имеющий целью воздействовать не на реального человека или предмет, а на персонажи мифа, божества или силы природы, Дж. Фрезер назвал симпатической магией. Один из двух основных принципов магического мышления гласит: «Ве-

Ипи, которые раз пришли в соприкосновение друг с Другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта». На основании этого принципа маг делал вывод, что «все то, что он проделывает с предметом, окажет воздействие и на личность, которая однажды была с этим предметом в соприкосновении (как часть его тела или иначе)» (325, с. 20). Поэтому мы можем предполагать, что громовая стрела, поразившая человека или скот, почиталась наравне с самим богом-громовержцем, ибо раньше она была в соприкосновении с ним. По представлениям бурят молния — это небесный снаряд, стрела бога-громовержца, пущенная его рукой для уничтожения злых духов, мешающих людям счастливо жить на земле. Она, эта стрела, почиталась бурятами как часть существа самого бога. Согласно религиозным воззрениям многих народов древности, атрибут бога есть сам бог. У древних шумеров, например, оружие богов считалось таким же богом, но более низкого ранга; такова была, например, булава воинственного и грозного бога Нинурты (214, с. 131). И такой небесный снаряд, священный и чистейший атрибут бога, соприкоснувшись с чем-либо земным, нечистым, сам становится нечистым, опоганившимся, осквернившимся. Поэтому он уже не в состоянии самостоятельно, без помощи людей и белых шаманов возвратиться к себе на небо. А невозвращенная и осквернившаяся громовая стрела может причинить людям непоправимый вред, принести им несчастье, болезни и разорение.

Бог убивает своей стрелой не только чертей и злых духов. Нередко случается, что громовая стрела попадает и в домашнюю скотину. Таких животных буряты не употребляли в пищу и хоронили с соответствующими обрядами и жертвоприношениями на помосте (*аранга*) или вешали на дереве. «Закапывать их нельзя, — пишет А. К. Ордынский, — так как они по понятиям бурят жертвы, самими духами избранные» (250, с. 40). Такое отношение к культу бога-громовержца и его жертвам живо и в наши дни. Об этом свидетельствует случай, имевший место совсем недавно в одном совхозе Иркутской обл. В июле 1983 г. в окрестностях улуса Усть-Анга Еланцинского р-на молнией поразило сразу несколько десятков овец и двух коров, принадлежащих совхозу и частным лицам. Убитый молнией скот не «подняли», потому что сейчас нет настоящих шаманов, тем более «с небесным корнем». Их не употребили в пищу и не

стали свежевать, снимать шкуры, хотя овечьи шкуры сейчас очень ценятся. Частные лица отгородили трупы своих овец и коров и оставили лежать на месте до полного разложения и истлевания.

Иногда случается, что бог убивает своей стрелой и ни в чем не повинного, хорошего и доброго

человека. Такой человек после смерти считался избранником бога. Его душа отныне принадлежит богам. Душу его поднял к себе на небо бог-громовержец через физическое уничтожение самого человека. И отныне он становится небожителем, поступает на службу в небесную канцелярию. Нужно ли говорить, как выгодно земным его родственникам и сородичам иметь там «своего человека», заступника, защитника и ходатая. Он объявляется святым, и учреждается особый культ его как великого шамана-предка. Родным и близким вместе со всеми родовичами надлежало непременно препроводить душу своего сородича на небо вместе с небесным снарядами, его поразившим, соблюдая все правила и обряды, необходимые для столь ответственного мероприятия. Поэтому похороны такого человека и возвращение на небо громовой стрелы совершались всем улусом под руководством опытного белого шамана «с небесным корнем». Обряд был сложным, он длился до девяти суток. В эти дни люди не работали в своих хозяйствах, одевали праздничные одежды со всеми самыми лучшими украшениями, пили водку, пели песни и танцевали несколько суток подряд хороводный танец *ёохор*. В противном случае, если не похоронить убитого молнией родовича в лесу на помосте *аранга*, то душа убитого вместо того, чтобы стать покровительницей людей своего рода, становилась их злейшим врагом и могла наделать много бед. Но похороненный, т. е. отправленный на небо с соблюдением всех правил и обрядов, покойник на том свете становился великим шаманом, основоположником «небесного шаманского корня», покровителем всех людей своего рода и племени. А его потомки с этого момента приобретали «небесный шаманский корень» (*нэр-ьеэр удха*) и могли стать белыми шаманами «с небесным корнем». Из приведенных описаний этнографов и сообщений наших информаторов видно, что поражение человека, домашней скотины или жилого помещения молнией в целом считалось радостным событием. Это большая честь для данной семьи и всего рода, оказанная самим богом, удостоившим их своим посещением и прикоснове-

165

нием и тем самым, кроме всего прочего, избавившим их от неминуемых козней нечистых сил. Это свидетельство неусыпного внимания и благосклонности со стороны одного из самых высших божеств к данному улусу, его обитателям и данной семье.

«Если кого убьет молнией,— пишет М. Н. Хангалов,— то такого человека хоронят как шамана, но только не сжигают на костре, как шаманов, а кладут в гроб и ставят на дерево в лесу, где он стоит несколько лет. Его одевают в шелковое платье, снаружи одевают *оргой* из синего шелка, то есть хоронят с большим уважением, как шамана. Коня также покрывают *оргоем* из синего шелка. Его дети или близкая родня могут сделаться после этого шаманами и будут называться *нэрьеэр удхатаиш* (329, с. 144). Такими шаманами, имевшими «небесный корень» (*нэрьеэр удха*), были шаманы из племени Харят. В своих призываниях они воспевали своего шамана-предка, родового патрона, основоположника их небесного шаманского корня некоего Халта (> алта), сына Худана, убитого когда-то очень давно молнией, спущенной Белым хан тэнгрием. В призываниях харятского шамана говорится:

Харядай тэнгэри Хан Сагаан тэнгэри. Хунхинэмэ дуутан Хужэлэмэ уулэн Ханхинама дуутан Хабирама уулэн. Гал ехэ сахилгаан, Газар ехэ доьолгоон. Худан хубуун Балта абага Хан Сагаан тэнгэридэ Хаха шуу нэрьюул-лээш.

Хан Сагаан тэнгэридэ Хазаар угы дэгдэлээш, Ноен Сагаан тэнгэридэ Ногто у<sup>гм</sup> дэгдэлээш.

Тэнгри (племени) Харят

Белый хан тэнгри.

Гулко гремящие

Сплошные облака,

Звонко гремящие,

Со скрежетом трущиеся облака.

Великая огненная молния,

Великое землетрясение.

Сын Худана \*, наш дядя Халта,

Белый хан тэнгри

Тебя молнией поразил,

На Белое хан-небо Без узды ты вознесся, На Белое господин-небо Без недоузка вознесся.

(330, с. 388)

Худан —здесь, по-видимому, утрачен диакритический знак над вторым гласным. В таком случае это имя следует читать Ху-дайн.

166

Основная часть обряда, вернее, сам обряд похорон убитого молнией человека начинался только через три дня после его смерти. До этого тело погибшего оставалось на том месте, где он был убит. Тем временем в улусе шли подготовительные работы. Это объясняется тем, что по поверьям бурят душа человека три дня после его смерти остается в теле и только к исходу третьего дня покидает его. Это время шаман гадал по бараньей лопатке, от какого *тэнгрия* послана стрела и

какой шаман должен совершить обряд возвращения громовой стрелы и отправления по назначению души убитого этой стрелой человека. Шаман, на которого указал другой шаман-гадатель как на лицо, способное совершить обряд поднятия громовой стрелы, с почестями доставлялся на место совершения обряда. С этой минуты он становился центральной фигурой обряда и камлал на протяжении нескольких суток, обращаясь к самым разным божествам и духам. На завершающем этапе обряда, в самый его кульминационный момент, он совершал свое главное камлание, начиная его с такого призывания:

1. Хухэдэй Мэргэн баабай, Хултэй Хатан ийби.
2. Туд гэмэ дууряатай, Тургэн сагаан сахилгаатай, Бад гэмэ дууряатай Бардам сагаан сахидгаатай.
3. Сагаа мунгэн хэттэй бэлээш, Сагаан дулэн сахилгаатай бэлээш. Улаа мунгэн хэттэй бэлээш, Улаан дулэн сахилгаатай бэлээш!
4. Ёмото сагаан тэнгэрийн Бойлгото бурхан.
5. Тала бури буудал Буулгабан бурхан! Тайга бури нэрбээр Буулгабан бурхан!
6. Буудай мунгэн Баадагтан Бухайр шара номотон!
7. Хурзын зэргэ Хурин хулэр Ёмотон, Харшийн зэргэ Хара хулэр номотон!
8. Тэнгэрийн бурхан, Тумэр хухэ моритой бэлээш!

167

Огторгойн бурхан Убан хухэ моритой бэлээш! 9. Убаа гаталха унаатнай, Дайдаа гаталха даагантнай. Далее детям его:

10. Хухудэй Мэргэн баавайн Юбэн харьяа хубуун, Юпэн мандай басаган!
11. Хуху тэнгэрийн уудээр Хулгэ хэжэ хатарлайт! Хара тэнгэрийн у'УДээр Харгуй хэжэ хатарлайт!
12. Буудали богдо хубууд! Яшли явала хубууд! Нырбээр нэртэ хубууд!

Далее по адресу стрелы:

13. Улгун дайдыя Ургумжээр дуули! Тндэр сагаан тэнгэрийн ээлгээр тата! Ерэн юбэн тэнгри ебэрээрээ холбо! Табин табан тэнгри Таталгаараа тата!
14. Хайрта шингэн угы дуули! Харганада тогтон угы дуули!

Обращается за помощью к своим предкам:

15. Худа хаани хууляар хургэ! Хонгор дайдын Булдээр хургэ!

Далее шаман обращается за помощью к богу, духам гор, стран, вод.

16. Дайдын эжин Буха ноён хургэ! Далайн эжин Абай хаан хургэ! Сун ехэ далай хургэ! Сумэр ехэ уула хургэ!
17. Убан хурээ хурээлэн

168

Ойхон дайда хургэ! Хуьан хурээ хурээлэн Худур дайда хургэ!

18. Худа хаан, Худайн гол. Гуру гатабан Гульмиин шижим, Узуур буума хургэ!
19. Арюун урдаан Ангар хургэ! Зуб тогтоён Зулхэ хургэ!

Обращается к громовой стреле:

20. Заяан Сагаан тэнгэрийн Заабаряар дэгдэ! Зарлиг Солбон хоери Булдээр дэгдэ!

Перевод:

1. Хухудэй Мэргэн отец, Хултэй хатун мать,
  2. Производящие (громовые) раскаты И быстрые отблески молнии! Производящие громкие раскаты И сильные отблески молнии!
  3. Имеешь белое серебряное огниво, Имеешь бело-пламенные молнии! Имеешь красно-серебряное огниво, Имеешь красно-пламенные молнии!
  4. Белого тэнгрия — владельца (громовых) стрел Хойлгото \* божество
  5. В каждую степь громовые стрелы Низвергающее божество! В каждую тайгу молнии Низвергающее божество!
  6. Владельцы буудай — серебряных колчанов, Владельцы бухарских желтых луков!
  7. Владельцы коричневых, Величиной с лопату, медных стрел
- \* Божество, которому полагается устраивать *Нойлго* («обряд поднятия громовой стрелы»).

169

И черных бронзовых луков!

8. Небесный бог,

Ты имеешь голуоого железного коня!

Всевышний бог,

Ты имеешь голубого, цвета воды, коня!

9. Это ваши кони, чтобы водные преграды И земные пространства на них Преодолевать вы могли.

Далее детям его:

10. Хухудэй Мэргэна батюшки Девять буйных сыновей, Девять дородных дочерей!

11. До (самых) дверей синего неба, Суету вызывая, танцевали!

К дверям темного неба,

Дорогу прокладывая, вы танцевали!

12. Грома святые сыновья, Молнии великолепные сыновья, Громовержца именитые сыновья!

Далее по адресу стрелы:

13. Лети при поддержке Матери-земли! Высокий белый тэнгрий, Благословляя, притяни! Девяносто девять тэнгриев Крыльями присоедините! Пятьдесят пять тэнгриев Веревкою притяните]

14. Лети, не проваливаясь в гальку, Не задерживаясь в кустах!

Обращается за помощью к своим предкам:

15. По законам Худа хаана проводите! Посредством духовной мощи Привольной земли проводите!

Далее шаман обращается за помощью к богам, духам гор, стран, вод;

16. Хозяин Земли — Буха нойон, проводи! Хозяин моря — Абай хаан, проводи!

170

Великое Молочное море, проводи! Великая гора Сумер, проводи!

17. Окруженная водою Ольхонская земля, проводи! Окруженная березовым лесом Кударинская земля, проводи!

18. Худа хаан; Кудинская долина, Кол рыболовной верши, Конец веревки рыболовной сети, проводи!

19. Прозрачноедная Ангара, проводи! Крепко утвердившаяся Лена, проводи!

Обращается к громовой стреле:

20. Заяан Сагаан тэнгрия По указке вознесись! По духовной мощи Зарлига и Солбона вознесись!

«При сей службе,— пишет далее Ц. Жамцарано,— сыновей и дочерей Хухудоя изображают девять молодых парней и девять молодых девок, все они одеты парадно, с ленточками, кисточками и т. п. украшениями, имеют луки и стрелы и стреляют в небо, объезжая верхами вместе с шаманом по окрестностям и по тому месту, где был удар грома. Поднятие стрелы носит характер народного праздника и веселья и продолжается дня три. Сопряжено, конечно, с внушительными расходами, но расход и заботу часто берет на себя весь улус» (396, д. 40 (4), л. 52—56). Приведенные сведения и весь текст камлания записаны Ц. Жамцарано 7 августа 1903 г. в улусе Ала-гуй (ныне Ольхонский р-н Иркутской обл.) от старика Ахарова.

После призывания Хухэдэй Мэргэна и других божеств и брызганья им водки шаман сам подкрепляется определенной дозой водки и, вселив в себя *онгона* Ягша или Багшандая, заставляет молодежь танцевать хороводный круговой танец *ёохор*. *Ёахор*, исполняемый в данном обряде, носит название «небесный танец» (*тэнгэрийн ха-тар*). Его начинали девять буйных парней (сыновей) и девять взбалмошных девиц («дочерей») бога-громовержца

171

(*Яшли юНэн аэрлиг, юБ,эн муяа хубҮҮд, юНэн мундар басагад*).

Каковы природа и происхождение так называемых детей громовержца Хухэдэй Мэргэна? Каковы их обрядовые функции? По представлениям кудинских и ольхон-ских бурят, как мы уже говорили, это сыновья и дочери бога-громовержца Хухэдэй Мэргэна. 3 Их всего восемнадцать (девять сыновей и девять дочерей). В хори-бурят-ском шаманстве, в частности в обряде посвящения шамана (*шанар*), эти персонажи выступают в качестве духов-помощников шамана, и они называются *югэнгууд*, что буквально означает «девятки» (от *юБэн* — «девять», (г)ууд — суффикс множественного числа). *ЮНэнгуты* выбирались из числа молодежи улуса. Кандидаты в *юБ,эн-гуты* должны быть беспорочными, а также нравственно и физически совершенно здоровыми и чистыми. Такие жесткие требования предъявлялись оттого, что в обряде они исполняли роль детей неба и самого бога-громовержца. После того как они пройдут строжайший отбор и ритуальное очищение, их одевают во все белое и шаман вселяет в них души детей неба. С этого момента они превращались в живых *онгонов* и помогали шаману в проведении обряда. В данном случае основная цель обряда — поднять на небо громовую стрелу и душу убитого ею человека. Девять сыновей громовержца постоянно сопровождали шамана, объезжали на белых конях место падения громовой стрелы и стреляли вверх, очищая дорогу на небо.

А какова основная функция девяти дочерей неба? Она заключалась в исполнении кругового танца *ёохор* с участием девяти своих небесных братьев и всей улусной молодежи. Смысл этого танца заключался в том, что танцоры во время магического танца возносились на небо, очищая дорогу, устраняя все препятствия на пути следования шамана, который нес громовую стрелу и душу избранника бога на небо. А затем ю/ютгушд-танцоры отправляли вперед шамана, а сами подталкивали его при помощи обрядового танца и магического припевного слова *йохару* («вверх»), имевшего древнетюркское происхождение, и бурятского его эквивалента «*Яба, ухэ, ухэ ошо!*» («Иди, вознесись, уходи!»).

К бурятским *юНэнгутам* функционально близки якутские *битииһит*, что означает «танцоры».

Если у какого-нибудь якута начинали пропадать телята, то он приглашал белого шамана и устраивал обряд привлечения при-

172

плода рогатого скота (*твруур тардар*). С этой целью шаман отправлялся к богине Иьэгэй Иэйэхсит хатун, дарующей людям рогатый скот. Если же нужно было просить о плодovitости для конного скота, то белый шаман отправлялся к богу Куруе Дьепегей тойону. Ну, а если надо было просить о плодovitости для женщины, то шаман совершал подобный же обряд Айчыы <ыт тардар. С течением времени хорошие белые шаманы вывелись и указанные обряды по необходимости приходилось совершать черным шаманам. «Но черных шаманов,— пишет А. Е. Ку-лаковский,— небесные божества не принимали. Как же выйти из такого положения? И вот находчивость черных шаманов подсказала следующий исход. Когда шаман путешествует к небесным богам, он это делает обыкновенно в сопровождении беспорочных и чистых нравственно и физически юношей и девиц, получающих в этом случае название *битиинит* (танцоры). Дойдя до того места, дальше которого нельзя ступить слугителю черного бога, т. е., вероятно, до границы владений богов, черный шаман отправляет дальше своих *битиинитое*, предварительно научив их, как действовать и что говорить. Таким образом, *битииниты* исполняли роль белого шамана перед богами» (177, с. 7).

Перед тем как отправиться на небо к богине Айысыт, якутский белый шаман и его помощники *битииниты* выстраивались в ряд. С левой стороны от шамана становились в шеренгу девушки, а с правой — юноши, исполняющие роль *битиинитов*. Шаман занимал центральное место между рядами и привязывал к своей одежде длинный шнур, который зацеплял всех его восемнадцать помощников. Таким образом, в общем ряду оказывались девятнадцать человек.

Десять столетий тому назад общие предки якутов и бурят (курыканы) обитали на верхней Лене, где сейчас живут буряты. Сохранение до сих пор у якутов и бурят общего по типу кругового хороводного танца и восемнадцати помощников шамана — *юНэнгутов* и *битиинитов* — дает нам основание полагать, что и у курыкан были такие же обряды, которые отправлялись белыми шаманами с помощью аналогичных помощников. Они также выстраивались в общий ряд — ^ девять сыновей и девять дочерей неба с шаманом с центре. Наше предпо^ ложение подтверждается свидетельствами, оставленными самими курыканами в виде наскальных писаниц близ с. Шишкина на верхней Лене. На одном из них мы видим

173

выстроившихся в ряд девятнадцать человеческих фигур в длиннополых одеждах и взявшихся за руки, как в якутском хороводном тане *осуохай* или бурятском *ёохоре*. Центральная фигура несколько крупнее, грузнее остальных. Это, по-видимому, и есть сам шаман (241, с. 120, рис. 67). Возникает вопрос: для чего, с какой целью шаман и его помощники привязывались друг к другу общей веревкой? По нашему мнению, это объясняется следующим образом. Известно, что транспортным животным, доставляющим шамана в разные миры, по представлениям некоторых тюрко-монгольских народов был его бубен-ма-ралуха. Якутский белый шаман не имел бубна. Его поднимали на небо *битииниты*, выстроившиеся с двух сторон, подобно двум крыльям птицы, и шаман путешествовал у них на привязи, как лягушка-путешественница, летали же *битииниты* (как и бурятские *юНэнгуты*) при помощи магического кругового танца *ёохор*, отчего и получили свое название — «танцоры».

По Э. К. Пекарскому, *битиисит* (*bindT*) — «плясун». «*Битииситнар*,— пишет он,— молодые люди обоего пола, сопутствующие шаману в его путешествии на небо; их бывает по три, семь, девять...» По С. В. Ястремскому, «плясунами» (*битииситнар*) называются участвующие в обряде призывания богини родов (Айысыт): «Они стоят рядом с шаманом, и, когда, шаман поет, они приплясывают, а сами не поют». Этимология данного термина восходит к якутскому битии (*bin* — «топтанье на одном месте», «прыганье», «пляска», «танец»). *Bin* (*birii*) — танец танцевать, приплясывать, совершать священную пляску, изображающую путешествие к духу местности; в переносном смысле означает «парение», «трепетание в воздухе» (о птицах) (216, с. 479—480). *ЮТгэнгуты*, как указано выше, были активными участниками ряда обрядов белого шаманства как у западных, так и у восточных бурят. Так, они фигурируют в хори-бурятском обряде *шанар*, у унгинских бурят на *тайлга-не* кузнецов, в изготовлении и кормлении «сборных он-еонов», у эхирит-булагатов — в обряде поднятия громовой стрелы и посвящения шамана.

В разных источниках *к>гэнгуты* называются детьми различных божеств. Но всегда они — дети неба, и чаще всего дети бога-громовержца. Они, как правило, присутствуют на обрядах, связанных с культом этого божества. Эта связь хорошо прослеживается в старинном предании,

записанном М. Н. Хангаловым. Согласно преданию, девять сыновей и девять дочерей верховного бога Эсэгэ Малаан тэнгрия и его намш Дхо Юур,ш спустились на землю. Трое из их дочерей пришли к тринадцати глубинам р. Оки в Восточных Саянах и стали купаться. К ним подъехали на лодках какие-то люди и стали брызгаться водой. «Три дочери неба... улыбнулись и черным шелковым платком махнули по воздуху, и вот с северо-запада показалось черное облачко с шапку величиною, поднялся умеренный ветер, небо покрылось сплошными облаками, молния засверкала, и гром загредел, земля затряслась, и пошел сильный град в чашку и корзину величиною» (328, с. 349).

Из приведенного отрывка видно особое сакральное значение числа девять и его неразрывная связь с богом-громовержцем. Интересно, что бурятский громовержец близок к литовскому громовержцу Перкунасу, который также имеет девять сыновей. В. Н. Топоров приводит интересный текст из фольклорно-мифологической традиции литовцев: «Перкунас имеет девять сыновей. Когда он на них рассердится, то он их преследует и клянет. От этого поднимается буря и молния» (312, с. 30). Унгинские буряты называют этих детей неба *заяана*-лш, т. е. творцами. Их близкое отношение к богу-творцу и громовержцу подтверждается и некоторыми другими данными. Мы уже отмечали, что *юНэнгуты* считались творцами-демиургами, создателями земли и солнца, учредителями первой на земле свадьбы и института парной семьи. Интересно отметить, что подобный обряд поднятия громовой стрелы бытовал среди северных монголов. Для проведения этого обряда монголы приглашали девять тайджи — людей, имеющих «белую кость» (*сагаан яса*), т. е. небесное происхождение. В случае если таковых не хватало, то недостающих тайджи набирали из обыкновенных «чернокостных людей» (*хара хун*). Тайджи считали бога-громовержца своим ханом-отцом, что прямо перекликается с всевышним ханом-прародителем (*хан дээдэ гарбал*) хори-бурят. «Когда загремит гром,— пишет А. Корнакова, — тайджи кричит:

Небожитель бог грома С железным ветром, Яшмовой лазуревой джинси,  
Хан-отец,  
Зачем так кричишь громко!

Боятся страшно, Не кричи больше так сильно!» (396, д. 30, л. 1) \*

Кто же такие тайджи? «Тайджи,— пишет Е. И. Кы-чанов,— наследственный титул монгольской и ойратской знати, нечто вроде «потомственного дворянства» (180, с. 188). По мнению Б. Я. Владимирцова, «тайчжиуты ни родом, ни племенем не были» (59), имя это — собирательное, указывающее на их высокое происхождение. Титул *тпайчжи* происходит от китайского *таи-цзы* («царевич»). Его носили монгольские царевицы из правящего дома Чингисхана (112, с. 144), впоследствии он стал просто значить «дворянин». Что касается тайджи Северной Монголии, о которых пишет А. Корнакова, то они, по-видимому, являются потомками тех древних тайджиутов, которые, возведя Хутулу на ханский престол, устроили неистовый танец на всю ночь вокруг Хорханагского «развесистого дерева». Этот круговой танец вокруг священного шаманского дерева был магическим средством и способом общения тайчжиутов со своим верховным покровителем и предком (*хан аба*).

Таков же и обряд поднятия громовой стрелы. Он был актом общения со своим всевышним небесным прародителем, удобным случаем принести ему жертвы, поблагодарить его за неусыпное внимание и покровительство и высказать свои нужды и чаяния, а также заручиться его покровительством на будущее.

Итак, бурятские *юйэнгуты* и якутские *битии*/*Титы* обнаруживают не только большое сходство, но, по-видимому, и генетическое родство. И те другие — небесные дети, «танцоры», помогающие людям и белым шаманам довести до небожителей их жертвы и молитвы. В свете этих данных становится понятным происхождение кругового танца бурят и якутов и его припевных слов *йохару* («вверх») и *ухэ* («поднимись», «вознесись»). Первое является по происхождению древнетюркским словом, а второе — позднейшим бурятским переводом первого. Согласно высказанному выше предположению, танец *ёохор* выступал одним из главнейших компонентов в обрядах белого шаманства. Он был призван силой магического кругового танца поднять громовую стрелу и душу

\* «Об обряде тайджи». — Извлечения из дела А. Корнаковой в Географическом обществе г. Троицкосавска.

убитого молнией человека до дверей неба, куда направлялись шаман во время камлания и дети неба *ю/гэнгуты* во время танца. Бурятские, якутские и алтайские шаманы отправлялись на небо не

только для доставления туда жертвоприношения, молитв и душ земных людей, но и для того, чтобы выпросить у богов что-либо важное для людей и привезти на землю. Так, например, они испрашивали для людей души детей, скота и другие земные блага. Но главной трудностью была дорога туда, на небо, а уж спуск по представлениям древних людей, по всей вероятности, был не столь трудным и опасным. Поэтому и не было необходимости в специальном магическом припевном слове «вниз». Круговой танец *юНэнгут* обеспечивал успех в полете шамана с его ношей и туда и обратно. Но этот успех полностью зависел от слаженности движения танцоров, поэтому белый шаман тщательно отбирал из числа молодежи улуса самых сильных, выносливых, голосистых парней и девушек. Он сам лично вместе с детьми бога-громовержца *юНэнгутами* начинал хороводный танец *ёохор*, как бы запуская этот космический аппарат. Он был очень строг по отношению к танцующим: если кто-нибудь из них плясал плохо, неритмично и вяло или не так поднимал ноги, недостаточно высоко прыгал, то шаман бил своей тростью по ногам нерадивого танцора. Если кто-нибудь слишком сутулился, то такого он бил по спине. Если голова или шапка какого-нибудь танцора оказывались выше других, то шаман его слегка стучал по голове, и т. д. Таким образом, шаман добивался того, чтобы танцевальный круг небесного хоровода (*тэн-гэриин хатар*) был идеально ровным и красивым, участники танца танцевали легко, грациозно и ритмично, пели громко и слаженно. Только в этом случае «небесный танец» мог выполнить свою роль магического танца и осуществить возложенную на него ответственную задачу. В то же время руководитель игрища не менее заботился и о чисто художественной, эстетической стороне игр и танцев. Он и все участники не забывали, что на игрище присутствуют призванные шаманом многочисленные духи, которые должны веселиться и развлекаться, получать большое эстетическое наслаждение. Поэтому здесь должно царить всеобщее праздничное настроение, необходимое самим людям и угодное духам и божествам. Это игрище, называемое *ягша надан*, продолжалось три или шесть ночей, от вечерних сумерек и до рассвета, а весь ритуал занимал девять суток. Чужеродцы на игрище не допус-

177

Кались, и в эти дни не полагалось давать кому-либо молочную пищу.

На этом игрище, посвященном поднятию громовой стрелы, пели особые «громовые песни» (*нэръэри дуун*). Они начинались такими словами:

Хухэ Мунхэн тэнгэриин Хунхинэхэнь 1шйхан, Хухэдэй мэргэн баабайн Ёомолохон Байхан.

Ээ Бээн \*, Ягшаа,

Оо Ёоон, Ягшаа! Хара Мунхэн тэнгэриин Ханхинахань Байхан, Хухэдэй мэргэн баабайн Ёомолохонь Байхан.

Ээ Бээн, Ягшаа!

Оо Ёоон, Ягшаа!

Синего вечного неба Громыхание красиво, Хухэдэй Мэргэна отца Стрельба красива.

Э-хэн, Ягша,

0-хон, Ягша! Темного вечного неба Громыхание красиво, Хухэдэй Мэргэна отца Стрельба красива.

Э-хэн, Ягша!

0-хон, Ягша!

В это время здесь же, на месте праздника, в больших чугунных котлах варились мясо, чай, саламата и другие блюда. В деревянных, берестяных и кожаных сосудах находилась в большом изобилии разнообразная молочная пища. Для праздника каждая семья накуривала много молочной водки, закупали и привозили из города и крепкую русскую фабричную водку. И на протяжении девяти суток продолжались непрерывный пир, веселье, танцы и песнопения, в которых участвовали весь улус или несколько близлежащих улусов.

Мы уже говорили о наскальных писаницах Прибайкалья, оставленных курыканами — одними из основных этнических предков бурят. А курыканы, в свою очередь, были в родстве с селенгинскими уйгурами. Изображения взявших за руки человечков на Шишкинских писаницах А. П. Окладников совершенно справедливо трактует как круговой хороводный танец типа бурятского *ёохора*, а сам термин *ёохор* мы возводим к древнетюркско-уйгур-скому *joqaq* («вверх»). В этой связи представляет интерес, что в исторической хронике династии Вэй (396—581 гг.) об уйгурах говорится следующее: «Любят громовые удары. При каждом громовом ударе производят крик и стреляют в небо; потом оставляют это место и расходятся. В следующем году, осенью, как лошади пожи-

\* Ээ Нээн — фонетический вариант популярного прежде припева

*Аи Нее*.

реют, опять собираются на место громового удара; зарывают барана и зажигают светоч с

ножом; шаманка читает молитву, подобно как в Срединном государстве при удалении несчастья. Толпы мужчин на верховых лошадях делают множество кругов около этого места... Если кто умрет от громового удара или от повальной болезни, то молятся о счастье. Если все кончится благополучно, то для принесения благодарности духам закалывают множество разного скота и сжигают кости его; потом объезжают это место на лошадях; иногда скачут до нескольких сот кругов. На это собрание сходятся и мужчины и женщины без разбора возраста. Те, у которых дома все благополучно, поют песни, пляшут, играют на музыкальных орудиях» (40, с. 215—216). Здесь можно отметить много точек соприкосновения с бурятской обрядностью поднятия громовой стрелы. Буряты, как и древние уйгуры, любили громовые удары, считая это вниманием и заботой о них со стороны бога-громовержца, защищающего земных людей от козней злых духов, поражая последних ударом грома. Буряты вплоть до начала XX столетия устраивали обряд возвращения на небо громовой стрелы и при этом совершали многократные объезды на лошадях вокруг места попадания молнии и стреляли вверх из лука, а позже из ружья. Они до сих пор при каждом громовом ударе кричат. Кричали во время грозы урянхайцы и тайчиуты Северо-Западной Монголии. Последние называли бога-громовержца ханом-отцом (*хан аба*). Наконец, во время многодневного, точнее, многосуточного обряда поднятия громовой стрелы бурятский шаман читал молитву, а молодежь под руководством шамана танцевала круговой хороводный танец, а прежде, видимо, играли и на музыкальных инструментах.

Очень близкие к бурятским обрядовые параллели в области культа неба и бога грома и молнии имеются не только у тюркоязычных народов, но и у некоторых нетюрко-язычных народов Кавказа и Закавказья. У абхазов до сих пор бытует обрядовая величальная песня о божестве грома и молнии Афь. Она исполнялась, когда молния поражала человека или домашнее животное. «Если громовым ударом будет убита скотина,— писал С. Званба,— то хозяин ее собирает всю деревню без различия пола, устраивает из четырех столбов вышку... Устроив вышку, все присутствующие совершают вокруг скотины пляску, напевая известные слова, именно — одна половина поет хором 179

„Востла“, а другая „Чаупар“, и скотину поднимают на вышку» (121, с. 81). На такую же вышку *арата* буряты, как выше мы говорили, поднимали убитого молнией человека или скотину. У абхазов такая вышка называется *ашэамкиат*. По словам Г. Ф. Чурсина, убитого молнией человека, прежде чем хоронить, клали на некоторое время на помост *ашэамкиат*. Но если пораженный молнией оказывался еще живым, то его с песней Афь устраивали на помост и, взявшись за руки, танцевали вокруг этого помоста круговой танец и пели *етлар-чона*, при этом все участники обряда должны быть одеты непременно в белое (341, с. 37—59). Точно так же и буряты во время обряда похорон убитого громовым ударом родовича танцевали хороводный танец *ягша* вместе с девятью чистыми парнями и девятью непорочными девушками (дочерьми) неба, которые были одеты во все белое.

По поверьям абхазов, как и бурят, поражение молнией человека или скотины считалось не несчастьем, а хорошим предзнаменованием и милостью бога. Соответственно и похороны убитого молнией считались не трауром, а большим и редким праздником для всех его родственников, сородичей и односельчан. Поэтому обряд проводился с песнями, плясками, веселой музыкой и пиршеством. Такой же обычай засвидетельствован и у адыгов. И. Шильтбергер, посетивший адыгов в начале XV в., сообщал, что убитые молнией считаются святыми, их вешают на дерево и в течение трех дней ежедневно совершают обрядовые пляски и жертвоприношения (136, с. 548; 181, с. 18). Вайнахи (чеченцы и ингуши) убитого молнией сородича также не оплакивали, а хоронили со всеми почестями, песнями, танцами, потому что пораженный молнией считался избранником неба, удостоившимся благодати громовержца (220; 104; 347, с. 35).

Очень интересный танец *цоптай*, связанный с культом громовержца, бытует у осетин. Впервые этот танец увидел и описал в XV в. грузинский географ Вахутти, который назвал его танцем в честь бога-громовержца Вачелла. По поверью осетин, пораженный ударом молнии человек считался особо отмеченным богом, а его смерть от молнии—особой милостью бога. Вокруг убитого молнией осетини очерчивали магический круг острием кинжала, ограждая убитого от возможного осквернения. Оплакивать усопшего ни в коем случае не полагалось — наоборот, все взрослые села с веселыми песнями и музыкой шли к месту, где лежал убитый и, попарно выстроившись в ог-

ромный круг, с песнями же и танцами обходили покойника три раза. После этого на место происшествия приводили двух молодых, не бывших до этого в упряжи бычков, запрягали их в арбу, на которую клали покойника, и пускали на все четыре стороны. Предоставленные самим себе бычки шли вперед, а за ними с теми же песнями и танцами следовал весь народ. Наконец бычки где-либо останавливались. На этом месте снимали с арбы, клали на землю покойника и воздвигали над ним

каменный холмик, а вокруг могилы делались небольшая ограда из камней или плетень. Могила обсаживалась молодыми деревьями. С этого момента для всего рода это место считалось священным, и родственники ежегодно приносили ему жертву бычками и баранами, а шкуры жертвенных животных вывешивали тут же, на деревьях или шестах. Такие обряды жертвоприношения с пиршеством повторялись из года в год на протяжении столетий. Из молодых саженцев вокруг могилы со временем вырастала целая священная роща, а вокруг личности, здесь похороненной, разрастался священный ореол (316, с. 4—6; 251, с. 14, 124, 138; 206, с. 241; 340, гл. «Культ молнии»).

Таким образом, наиболее близкие аналогии с бурятскими обычаями и обрядами, связанными с похоронами убитого молнией человека, мы обнаружили у народов Кавказа.

Как же объясняются все эти поразительные сходжения в обрядности древнейшего культа бога-громовержца, обнаруживаемые у таких далеких в этническом и территориальном отношении народов, какими являются буряты и народы Кавказа и Закавказья? Едва ли можно говорить о конвергенции. Рассказы осетин о приключениях Ват-раза, отличающиеся своей очевидной мифологической окраской, позволили Ж. Дюмезилу разглядеть в чертах этого нарттовского героя бога или духа какой-то древней религии, далекого собрата грозных богов индоиранского пантеона (108, с. 58). Что же касается их бурятских аналогий, то мы усматриваем в них реликты индоиранской и скифо-сибирской общности великой степной культуры ранних кочевников бронзового и железного веков. Прибайкалье и Забайкалье были самой отдаленной северо-восточной окраиной этой культуры. И благодаря своей многовековой изоляции от больших и частых этнокультурных передвижений и смешений Прибайкалье окапалось в роли своеобразного заповедного уголка. И именно здесь, у далеких потомков индоиранских племен, достигших

181

когда-то района Прибайкалья и Забайкалья, осевших здесь и постепенно ассимилированных тюрко-монгольскими племенами, чудом сохранились и дошли до нас эти уникальные реликты религиозных верований и культовой обрядности степных племен бронзового века. Следовательно, указанные закавказско-прибайкальские аналогии имеют генетическое родство.

Возникает еще один вопрос: почему у бурят так много громовержцев? Буряты называют своим громовником то дракона луу, то Эсэгэ Малаана, то его помощника Хухэдэй Мэргэна, а то и бога Сахилгаан сагаан тэнгри («Молния белый тэнгри»). По справедливому замечанию Г. Н. Румянцева, «культ драконов луу в монгольском шаманстве — явление позднее и заимствованное от китайцев или тибетцев» (28, с. 266). Если так, то для бурят он является еще более поздним заимствованием, пришедшим через посредство монголов. Эсэгэ Малаан — верховный бог эхирит-бу-лагатов — как бог-громовержец почти неизвестен. Им является Хухэдэй Мэргэн, бывший земной человек, поднятый на небо богом и сделавшийся его помощником, ведающим громовыми стрелами. Поэтому Эсэгэ Малаан и его помощник Хухэдэй Мэргэн не могут считаться самыми древними громовержцами.

По всей вероятности, тюркоязычные племена Центральной Азии и Южной Сибири (в известной степени и некоторые монголоязычные племена) в древнейшие времена поклонялись не им, а какому-то другому богу-громовержцу. Т. е. другим было имя громовержца, а функции его — те же или почти те же, что и у указанных бурятских громовержцев. К этому нас склоняет наличие у бурят рассмотренного высокоразвитого обряда поднятия громовой стрелы и некоторых других обрядов белого шаманства, посвященных культу верховного бога творца и громовержца, которые имеют ближайшие аналогии в религиозных верованиях других алтайских, а также индоиранских и кавказских народов.

182

Глава 2

## ДРЕВНИЙ ХОРИ-БУРЯТСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ХОРОВОД *НЭРЬЕЛГЭ*

Принято считать, что восточные буряты до Великой Октябрьской революции своего традиционного хоровода не имели. Такое мнение не соответствует действительности. В рукописном отделе Института общественных наук Бурятского научного центра Сибирского отделения АН СССР хранится рукопись «Рассказ об агинских бурятах». Ее автор Цыбик Онгодов \* в разделе «Увеселения» посвятил несколько строк играм и песнопениям агинских хори-бурят. «Хоровод, — пишет он, — составляется из смешанного круга больших и малых, без различия пола и порядка, все молодые (потому что старики в плясках и хороводах не участвуют), поют хороводные песни, покачиваясь с боку на бок всем хороводом, и только. Как проголосных, так и хороводных песен очень немного. Чем дальше, тем более стало забываться, а новых пока мы не слышим» (403, с. 5—6). Вот, собственно, все, что говорится об этом хороводе. Как видим, автор даже не дает названия хоровода. Мы можем только догадываться, что здесь речь идет о хороводе *нэрьелгэ*, так как иного хоровода у хори-бурят действительно не существовало. К очерку приложен небольшой сборник текстов песен агинских бурят, среди которых обнаруживаем и песни *нэрьелгэ*. Это также подтверждает наше предположение, что в «Рассказе...» Ц. Онгодова говорится именно об этом хороводе.

Рукопись эта, пролежавшая около ста лет в сундуке наследников Ц. Онгодова, в 1940 г. была передана

Нэрье, нэрье, нэрьезл бэри, hoe! Айз, heol Нэрье, нэрье, нэрье бэри! Нарбан модоной орой дээхнуур,  
Наратал тэнгериин оёор доохонуур, Нэрье, нэрье, нэрьезл бэри, hee! Айз, hee! Нэрье, нэрье, нэрье бэри! Хубан  
модоной орой дээхнуу/P> Хурмаста тэнгэрийн оёор доохонуур, Нэрье, нэрье, нэрьезл бэри, hee! Айз, hee! Нэрье,  
нэрье, нэрье бэри! Уляабая модоной орой дээхнуур, Уняартал тэнгэрийн оёор доохонуур Нэрье, нэрье, нэрьезл  
бэри, hee! Айз, hee! Нэрье, нэрье, нэрье бэри! Ундэр модоной орой дээхнуур, Уулэтэй тэнгэрийн оёор

доохонуур, Нэрье, нэрье, нэрье, бэри hee! Аи, hee! Нэрье, нэрье, нэрье бэри!  
Греми, греми, еще пуще греми, эй!  
Айэ, эй! Греми, греми, греми же пуще!  
Над вершинами леса соснового,  
Под дном неба солнечного  
Греми, греми, еще пуще греми, эн!  
Айэ, эй! Греми, греми греми, же пуще!

185

Над вершинами леса березового,  
Под дном Хурмаста тэнгрия  
Греми, греми, греми, еще пуще греми, эй!  
Айэ, йэ! Греми, греми, греми же пуще!  
Над вершинами леса осинового,  
Под дном неба мглистого  
Греми, греми, еще пуще греми, эй!  
Айэ, эй! Греми, греми, греми же пуще!  
Над вершинами деревьев высоких,  
Под дном неба облачного  
Греми, греми, еще пуще греми, эй!  
Айэ, эй! Греми, греми, греми же пуще!\*

Примечательно выражение *тэнгэриин оёор* — «дно неба». В нем получили отражение древнейшие мифологические и анимистические мировоззрения далеких этнических предков бурят, для которых небесный свод представлялся твердым космическим телом, одной из трех частей мироздания, имеющей крышу и дно.

Подлинное значение поэтического текста, и особенно припевных слов хоровода *нэрългэ*, давно утрачено. И те немногочисленные певцы старшего поколения, которые сохранили в памяти кое-какие песни из указанного хоровода, так и не смогли объяснить значение некоторых непонятных сейчас слов, выражений и образов *нэрългэ*, а также его странного названия. На эти вопросы, пожалуй, не смог бы ответить и Ц. Онгодов, который более ста лет тому назад записывал эту же самую песню у тех же агинских бурят. Вот эта запись:

Набшата модоной арай дээхэнуур, Нарата тэнгэриин арай  
доохонуур,  
Нариихан хоолойгоор Нарьян донгодое.  
Айгхо, бээри, бээри, Айгхо, бээри, бээри!  
Лиственных деревьев чуть  
повыше,

Солнечного неба чуть пониже, Тоненьким голосом В тра-та-та ударим. Возвысь голос, Голос возвысь! *пер. Ц. Онгодова*)

Автор «Рассказов» не нашел подходящих слов в русском языке для перевода четвертой строки песни и поэтому для сохранения ритма стиха слово *донгодое* перевел ничего не значащим «тра-та-та», а *нарьян* — «ударим».

\* Записана от Лодона Линховоина, 1901 г. р.

186

Слово *нарьяха* означает «гремять», а *донгодохо* — «куковать». В данном контексте последнее слово имеет переносное значение «петь» \*. Здесь присутствует тот же самый припев, только без слова *нэрье*, которое вошло в текст песни в форме *нарья(н)*. Отсутствующее в русском алфавите фарингальное согласное *h* автор записи замешш сочетанием двух согласных *гх*. Поэтому слово *айгхо* следует читать *Аи* Лее, а слово *бэри* («пуще», «еще») автор рукописи привел с долгим гласным в первом слоге — *бээри*. Такого слова в бурятском языке нет. Долгота эта вызвана долготой соответствующей музыкальной слогоноты в напевном исполнении песни. В целом же эти слова припева Ц. Онгодов переводит «возвысь голос», что, конечно, неправильно. Это говорит о том, что уже в то время ни сами певцы, ни Ц. Онгодов не знали подлинного значения некоторых слов песни, ее припева и самого слова *нэрългэ*. Поэтому неудивительно, что термин *нэрългэ* не нашел отражения в словарях бурятского языка. Это обстоятельство вынуждает нас более подробно остановиться на выяснении указанных слов и образов.

Что значит «петь выше деревьев и ниже облаков»? Такой вопрос ставили буддийские монахи, ламы, насаждая буддизм среди хори-бурят и ведя ожесточенную борьбу со всеми остатками древних, добуддийских религиозных верований и обрядов. Они утверждали, что живые люди не могут петь, находясь под облаками. Следовательно, утверждали они, хори-буряты в своем хороводе *нэрългэ* призывают своих шаманских духов-чертей. И в этом отношении они были, несомненно, правы. Точно так же, как у западных бурят *ёохор* на обрядовых игрищах начинали девять сыновей и девять дочерей неба, *нэрългэ* у хори-бурят заводили так называемые девятки — *юНэнгууд*, т. е. те же самые

дети неба. Но те и другие не просто были детьми неба, а были детьми царя неба, верховного бога творца и громовержца Аяа. В мифологии западных бурят они фигурируют как дети то Эсэгэ Малаана, то Хухэдэй Мэргэна. Однако последние, как мы говорили, были более поздними божествами, успевшими вытеснить своего предшественника — бога Аяа. *Юэн-гуты*, как и якутские *битии Шты*, во время хороводного танца «летали» по небу, достигая самых верхних слозв его. Будучи детьми самого громовержца, они могли при этом

\* Значение слова *донгодохо* значительно шире. Более подробно на нем мы остановимся несколько ниже.

187

и «гремять, подобно грому», там, па небе, или между небом и землей:

Повыше леса соснового, Пониже неба солнечного.

Такой поэтический образ имеет очень древнее происхождение и широкое распространение. Он встречается в эпической традиции якутов. Конь богатыря Дыырай Бэргэна приобретает железные крылья и взлетает на небо:

Далеко выше растущих деревьев,

Чуть пониже плывущих облаков.

(109, с. 68)

А в русских былинах и сказках он встречается в виде такой устойчивой формулы:

Выше леса стоячего, Ниже облака ходячего.

Но, очевидно, громоухание на небесах самих *юНэнгутов* не было единственной задачей хоровода *нэръелгэ*. Хори-буряты, устраивая это игрище и жертвоприношения своим божествам, преследовали, надо думать, какие-то более важные цели и задачи. Рассмотрим приведенную хороводную песню дальше. Припев ее — особенный. Он является непосредственным продолжением поэтического текста и составляет с ним неразрывное целое, одно законченное предложение, что совершенно нехарактерно для бурятских песен вообще. Песня начинается с припева:

Нэръе, нэръе, нэръел бэри, hee! Айэ, hee! Нэръе, нэръе, нэръе бэри!

И далее после каждого двустипшия песенного текста следует этот же самый двустрочный припев, который, в сущности, представляет собой шестикратное повторение одного и того же слова *нэръе* — «гремять». Это заставляет думать, что именно в этом слове заключена основная идея песни, главная цель, ради которой и устраивается хоровод *нэръелгэ*. В таком случае здесь нельзя не видеть магическую, заклинательную функцию, заключенную как во всех словах припева, так и в самом хороводе в целом.

188

Кстати, напомним читателю, что именно такую функцию^ имел западнобурятский хороводный танец *ёохор*. В частности, припевное слово *ёохор* («вверх»), которое впоследствии стало названием этого танца, как мы говорили, является магическим словом. И при помощи танца и его припевного слова белые шаманы (жрецы) возносились на небо или отправляли туда жертвы или молитвы своих соплеменников, души умерших людей и т. п. Поэтому нечто подобное можно ожидать и от хоровода *п.эръ-елгэ* и его припевов. Последний хоровод, как и первый, свое название получил также от припевного слова *нэръе*. К кому же обращена эта настойчивая просьба «гремять», «грохотать»? Кого заклинают участники хоровода и чего они добиваются? В рассматриваемой песне на первый взгляд не обнаруживается какого-либо имени, к которому можно было бы адресовать просьбу хоровода гремять. Но действительно ли это так на самом деле? По мнению Л. В. Кулаковского, припев в народной песне является хоровым завершением куплета и происходит «от древней обрядности, когда каждая строфа песни завершалась общим ритуальным возгласом хора. Об этом позволяет догадаться повторение в ряде игровых припевов имен древних славянских божеств. „Ой, Дид Ладю“, „Верим, Ладю“, „Ой, Лели, Лель“ и т. п. Со стороны музыкальной припев возникал, вероятно, в результате вступления хора, повторяющего либо всю мелодию, либо ее вторую часть („ответ“, „итог“)" (178, с. 250). Поэтому мы можем предполагать, что магические, заклинательные слова припева хори-бурятского обрядового хоровода *нэръелгэ* также были обращены к древнему богу грома и молнии. Весь двухстрочный песенный текст, повторяющийся в разных вариациях во всех четырех куплетах, выражает лишь одно-единственное понятие — выше леса, ниже неба, т. е. между небом и землей. Такое необъятное космическое пространство заполнить своим голосом никакое земное существо, разумеется, не может. Поэтому можно думать, что в данной песне речь может идти только о громе небесном, о чем и свидетельствует само название хоровода — *нэръелгэ*. У западных бурят, эхирит-булагатов слово *нэръезр* означает удар грома и молнии, а также самого бога-громовержца и его громовую стрелу. Следовательно, и заклинательное слово *нэръе* («гремять») также относится к богу-громовержцу.

Как же зовут этого хори-бурятского громовержца? Двухстрочный припев песни состоит из четырех слов:

189

«Айэ, *hee*, нырьэ, бэри». *Нэрьэ* означает «греми», а *бэри* — усилительная частица и в данном контексте вместе с указанным глаголом означает «греми еще пуще». Остаются еще два слова *Айэ* *ihee*. Казалось бы, *айэ* — междометие, возглас, зовущий, окликающий кого-то, наподобие русского «Эй!». Но в бурятском таким междометием является не это, а второе слово — *hee*. Что же в таком случае означает слово айэ? Сделаем элементарный синтаксический анализ текста песенной строфы вместе с припевом:

Над вершинами леса соснового, '

!- группа обстоятельства места.

Под дном неба солнечного |

Греми, греми, еще пуще греми, эй!

' группа сказуемого.

Айэ,

эй! Греми, греми, греми же пуще!

Остается единственное слово *Айэ*. Оно, стало быть, и является главным членом предложения, подлежащим и именем того самого могущественного божественного существа, к которому обращались участники древнего обрядового игрища и хороводного танца *нэрьелгэ* с настоятельным требованием греметь, и греметь как можно сильнее, громче, в обширном пространстве между небом и землей. Таким образом, мы выясняем, что бурятского бога-громовержца называли *Аи* (*Айэ*, *Айа*).

Бог-громовержец *Аи* (*Айа*) был древнейшим и некогда, видимо, самым главным, верховным богом хоринцев. Культ этого дошаманского и добурятского племенного божества со временем был вытеснен другими религиозными верованиями — шаманизмом и буддизмом — и частично ими же ассимилирован. Этим можно объяснить тот факт, что он не был освещен ни в одном из литературных источников и исследований этнографов и религиоведов. Имя бога *Айа* не было известно и Ц.

Онгодову. Иначе он бы не переводил молитвенный заклинательный рефрен хороводной песни *Аи hee бэри* (*айхэ бээри*) словами «Возвысь голос», не имеющими никакого отношения к данному рефрену.

По словам наших информаторов, агинские буряты в старину *нэрьелгэ* исполняли так: молодежь, разделившись на две партии, становилась плотно, плечом к плечу,



Рис. 7. Хоровод *нэрьелгэ* (фото автора)

в две шеренги лицом друг к другу. Руки соединяли за спинами и пели по два стиха, покачиваясь всем хороводом по очереди, каждая из двух шеренг или «стенок». Например, одна из «стенок» поет:

Тэрэнгийн оройгоор жэ-рэггшэ Тэхэрхэ шубуун хеэрэхэй.

Над багульником щебечущие Перелетные птицы, бедняжки.

Вторая стенка:

Тэдэнэй дунда найгагша Среди тех людей покачива-Манай ахай хеорэхэй.

ющиеся

Братцы наши беденькие.

Одиннадцатью годами раньше, в 1960 г., и позднее я неоднократно записывал варианты этой песни, которые, по словам информаторов, исполнялись также «стенкой», но только одну из «стенок» составляли девушки, а другую — парии. Каждая из «стенок» исполняла четверостишия.

191

# Тала бүри тарбажа (В каждой степи орел)



/Нотный пример/

*Басагад'.*

Тала бури тарбажа,  
Тангалай бури аялга.  
Аянгата ахайнар,  
Аяц шэнгээр нэръеытэ!

*Хуубууд;*

Сээл бури загаан,  
Сээжэ бури аянга.  
Аянгата абгайнар  
Аяц шэнгээр нэръеытэ!

*Девушки'.*

В каждой степи орел,  
В каждом нёбе напев.  
Голосистые парни,  
Гремите, подобно грому!

*Парни:*

В каждом омуте рыба,  
В каждой груди напев.  
Голосистые девушки,  
Гремите, подобно грому!

*Нэръелгэ* — древний обрядовый хоровод. Об этом свидетельствует его неразрывная связь с культом огня, неба и бога-громовержца, со свадебной обрядностью, а также и магические, заклинательные формулы, заложенные в припевных словах хоровода. Поэтому мы вправе ожидать, что содержание данного хоровода, его образы и в особенности его припевные слова должны иметь генетические связи с древнейшей мифологией и ритуальной символикой ранних родо-племенных культов. С этой точки зрения символическая семантика образов приведенной песни вполне прозрачна. Три куплета посвящены трем сферам мироздания: небу (Верхний мир), земле (Средний мир) и воде (Нижний мир). Каждую из этих трех сфер символизирует ее обитатель: птица (орёл), копытное (олень) и рыба. Этот древнейший символический комплекс восходит к эпохе бронзы и раннего железа Центральной Азии и Южной Сибири. Он получил свое отражение в мифологии ранних кочевников и в их искусстве звериного стиля и оттуда, проникнув в мифологию и фольклор тюрко-монгольских народов, дошел до нас.

Все три мира соединяет мировое, или шаманское, дерево. По нему проходит сообщение между этими тремя мирами. В данном случае медиатором служит огонь, ритуальный костер, вокруг которого и исполняются песни обрядо-



Рис. 8. Народный певец Д. А. Батаров, знаток и исполнитель старинных бурятских песен *нэръелгэ* (фото В. Т. Новикова)

вого хора *нэръелеэ*. Но в древности, как мы выше говорили, наши далекие предки танцевали вокруг шаманского, или мирового, дерева, столба, шеста, горы или какого-нибудь другого ритуального предмета или объекта природы.

В предыдущих вариантах песен *нэръелгэ* бога-громовержца называли Аи или Айэ. В последнем примере это же самое божество называется Аяц. Здесь прибавляется конечное *ц* — именное окончание — явление, очень свойственное тюрко-монгольским языкам (ср., например, тюрк. *бай* и бурят, *байан* — «богатый»; бурят, *хуи* и хакас, *ху-юн* — «вихрь», тюрк, *хой* и бурят, *хонин*). В бурятском и монгольском имеется еще и третий вариант данного термина — *аяцга* («гром», «громовержец»)

с огласовкой конечного согласного. Говорят: *аяцга* — «гром», *аяцгын Номон* — «громовая стрела». Слово *аяцга* имеет и другое значение. Оно наряду с вариантом *аялга* означает «напев», «мелодия», «голос». В последнем значении это слово употребляется в приведенной песне:

|                       |                         |
|-----------------------|-------------------------|
| Тангалай бури аяцга.  | В каждом нёбе напев,    |
| Аяцгата ахайнар       | Голосистые парни,       |
| Аяц шэнгээр нэръейтэ! | Гремите, подобно грому! |

Таким образом, слова *аянга* — «гром» и *аянга* — «напев», «голос» являются омонимической парой.

Гром в бурятском обозначается устойчивым словосочетанием *тэнгэриин дуун*, что в буквальном переводе означает «голос неба», «песня неба». На это в свое время обратил внимание М. Н. Хангалов. «Гром,— пишет он,— буряты называют песнью неба — *тэнгэриин дуун*, и когда гром гремит, то выражаются „небо поет" — *тэнгэри дуу гараа*» (328, с. 300). Интересно отметить также в этом смысле якутское представление о громе. «Гром у якутов,— пишет И. А. Худяков,— как и у многих других народов, отождествляется с голосом. Якутское название грома *этин* значит также „скажите". *Этин эттэ* — „гром сказал" — по-якутски равносильно нашему „гром прогремел"» (333, с. 274). Все это позволяет предполагать, что слово *аянга* — «напев» было производным от *аянга* — «гром». Поэтому в рассматриваемом хороводе его напев сравнивается с громом («Гремите, подобно грому»), а сам хоровод называется *нэръелгэ* — «громоухание».

В некоторых песнях *нэръелгэ* встречаются усеченные варианты припева. Так, в указанной рукописи Ц. Онгодо-ва есть песня с припевом «Аи хее бэри». А в песне, записанной нами у агинских бурят, из этого усеченного припева выпало еще одно слово:

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| Элээ шубуун элинэл яанал, | Птица-коршун летит-парит, |
|---------------------------|---------------------------|

|                                |                             |
|--------------------------------|-----------------------------|
| Айэ hee.                       | Айэ хо.                     |
| Эргэног дээгуур дэбинэл яанал, | Над стайкой машет крыльями, |
| Айэ hee.                       | Айэ хо.                     |
| Эрхим сайднар ерэнэл яанал,    | Чиновники приезжают,        |
| Айэ hee.                       | Айэ хо.                     |
| Эсхэмэл сааза дууданал яанал,  | Приговор-закон зачитывают,  |
| Айэ ое.                        | Айэ хо.                     |

Рефрен *Айэ heel*, повторяющийся после каждой строки, является ритуальным призыванием верховного бога

194

творца и громовержца Айа, чем и объясняется столь час тое его повторение. В песенном, напевном звучании, где растягивается последняя гласная, в результате регрессивной ассимиляции интервокальный гласный *и* обычно редуцируется и имя бога часто звучит А-ээ. Таким образом, этот древнейший теоним в хори-бурятском *нэръелгэ* мы встречаем в следующих вариациях:

*Айацга, Айан, Айа, Айэ, Ээ.*

Такое фонетическое развитие, весьма характерное для тюрко-монгольских языков, было отмечено еще Г. И. Рам-стедтом. Пытаясь объяснить этимологию слова *ojipad* (ой-рад), он указывал, что на монгольской почве из -ji развилось i, которое позже образовало дифтонг с предыдущим кратким гласным и, наконец, в большинстве случаев дало долгий гласный. Таким образом, можем проследить в ой-ратских наречиях следующее развитие: *aji* ^> *ai* ^> *a* (277, с. 550).

Было ли известно бурятам божество Айэ или Ээ? В обширной этнографической литературе о бурятах и монголах такое божество не значится. Это обстоятельство крайне удивляло меня, пока в 1965 г., работая в Архиве востоковедов Л О ИВАН СССР, я не наткнулся на чрезвычайно интересные записи Ц. Жамцарано.

Вольнослушатель Петербургского университета агин-ский бурят Цыбен Жамцарано в 1903 г. был командирован Российской Академией наук в Иркутскую губ. и Забайкальскую обл. для собирания этнографическо-лингвистического материала. И вот 6 августа 1903 г. в улусе Алагуй (современный Ольхонский р-н) Ц. Жамцарано встретился с шаманом Харнууном, от которого записал следующее: «Был Ээ Хайрхан-бурхан, до него никого не было. У Ээ Хайрхана один сын — Эсэгэ Малаан, а Эхэ Юурэн иибии — неизвестно, супруга ли бурхана Ээ или же Эсэгэ Малаана. У Эсэгэ Малаана и жены его Зарлиг — трое детей: наран (солнце.—Д. Д.), пара (луна.—Д. Д.) и гал (огонь.—Д. Д.)» (396, д. 40 (2), л. 35). Спустя 32 года, 26 февраля 1935 г., выступая на заседании Ассоциации монголоведения при монгольском кабинете Института востоковедения, Ц. Жамцарано заявил: «Эсэгэ Малаан является не главным божеством в шаманском пантеоне. Есть божество высшее, бог — творец всего, в том числе и самого Эсэгэ Малаана. Это Ээ Хайрхан. Мы знаем, что бог Ээ фигурирует в переднеазиатских представлениях» (396, д. 349, л. 5). А вот и еще одна запись, сделанная им в том же улусе Алагуй от Эмэ Босонова, 70 лет: «Прежние великие ша-  
7\* 195

майы посвящение получали от Хухудэй Мэргэна через удар грома (*нэръеэрээр*). А Хухудэй Мэргэн есть бог грома и молнии... Он поднят на небо *эгээн ехэ бурханом* („самым большим богом“) Ээ Хайрханом. Он (Ээ Хайрхан) — создатель вселенной, всех богов, людей, животных, земли, неба. Ээ Хайрхану особо установленного культа нет. Призывают только Ээ!» (403, д. 117, л. 56).

Таким образом, мы полагаем, что верховный бог-творец Ээ ольхонских бурят, бог-творец верхненеленских бурят Ой Харьхан и бог-громовержец хори-бурят Айа имеют прямое генетическое родство, вернее, это одно и то же божество. А вообще *аиц, аяцга* («гром») является общемонгольским словом (217, с. 19; 227, с. 296). Поэтому весьма возможно, что божество Айа в древности было известно всем монголоязычным племенам.

Следует также отметить, что у народов Саяно-Алтая термином *а* (*ээ*) обозначаются духи-покровители родовых территорий земли, гор, долин и рек (16, с. 15), а у киргизов *ээ* — бог, дух-покровитель (150, с. 971), соответствует это монгольскому *эдзэн*, бурятскому *эжин* — «дух-хозяин», но, по-видимому, между бурятско-монгольским *айа* (*айан*) («гром», «громовержец») и тюркским *а* («дух-покровитель») этимологической и генетической связи нет (204, с. 101-109).

Если Айа действительно есть древнейшее верховное божество бурят и их этнических предков, некоторые реликты культа которого, пережив десятки веков, дошли до нас в хори-бурятском обрядовом хороводе *нэръелгэ*, то мы, очевидно, можем надеяться, что какие-то, хотя бы самые смутные, воспоминания о нем сохранились в ряде других жанров традиционного фольклора и мифологии бурят и других тюрко-монгольских народов. И в этом плане я хочу обратить внимание читателя на любопытное, хотя и не совсем понятное современному читателю идиоматическое выражение *аяа наба болохо*. В улигере агинских бурят «Мэньелтэ Мэргэн», записанном Ц. Жамцарано,

в эпизоде свадьбы героя улигера Мээр Мэргэна и красавицы Шингэлэн лугаа это выражение употребляется в следующем контексте: «*Архи тамахиинь уужа, аяа набаа боложо, Ногтожо, орон орондоо амитан тараһан*» («Гости напились водки, опьянели и в состоянии аяа набаа разъезжались по кочевьям») (396, с. 99).

Здесь мы дали только смысловой перевод всего предложения в целом, но не выяснили значение слов аяа набаа. Чтобы понять их, нам нужно разобраться в содержа-

196

нии одной не менее загадочной хори-бурятской песни. Это едва ли не самая популярная общехори-бурятская песня, известная каждому хоринцу с детства, и хотя совершенно непонятная ему по содержанию, но тем не менее очень живучая. Из-за скромных размеров и «бессмысленного» содержания ее трудно даже назвать и песней в полном смысле этого слова. Устойчиво бытует двустишие:

Аяц, аяц, аялай Аяц, наба минии гее.

Этот основной и исконный текст песни имеет варианты

Наяц, нааяц, нааялай, Наяц, наба минии гоо. Заяц, заяц, заялай, Заяц, наба минии гон.

Все три варианта обычно исполняются вместе, составляя текст одной песни. Подлинное значение слов давно уже утрачено. На вопрос, что это за песня, старики обычно говорят, что в ней воспевается древняя прародина хо-ринцев, которая находится где-то на юге и называется *А я набаа* или *Нал набаа*. Песня не имеет закрепленного напева и может быть исполнена на напев любой бурятской песни.

Такую популярность и долголетие песни, по-видимому, можно объяснить лишь тем, что она имела некогда очень большое ритуальное значение.

Впервые песня с нотами была опубликована в Германии профессором К. Штумпфом в 1887 г. (391) в числе десяти бурятских песен, записанных сыном английского миссионера Стальбраса, родившимся в 1826 г. в Забайкалье в Селенгинске. Вскоре после его рождения семья Сталь-браса переехала в Хоринскую степь, где последний и прожил среди бурят-хоринцев до 15-летнего возраста. По словам автора записи, текст песни «бессмысленный», песня поется пьяными мужчинами, которые группами по 20 человек верхом на лошадях объезжают близлежащие улусы и от каждой хозяйки требуют водки. Путем опроса людей старшего поколения среди хори-бурят нам удалось выяснить, что речь идет об участниках религиозного обряда *обоо*, который представлял собой ламаизированные шаманистические родовые мольбища, проходившие в местах родовых *тпайлганов*. После окончания обряда жертвоприношения, молений и ритуального пиршества подвыпившие

197

мужчины с пением указанной песни верхом на лошадях объезжали все близлежащие айлы \*.

Подъезжая к очередной юрте, они кричали: *Газаа!* («На улицу!»). Такой окрик и пение веселой компании служили сигналом для хозяйки. Та незамедлительно выбегала на улицу с кувшином молочной водки и деревянной чашечкой, из которой угощала гостей. Последние слезали с седла и садились тут же, прямо на траву, образуя круг, или же угощались, не слезая с коня, прямо в седле, и продолжали объезд айлов.

Указанная работа ценна как одна из немногих и наиболее ранних публикаций образцов музыкально-песенного творчества бурят. Кроме того, данная песня для нас представляет особый интерес своей связью с обрядом жертвоприношения родовым духам-покровителям, хозяевам *обоо*, а также тем, что в слове *наба* Стальбрас совершенно правильно выделяет корень *аво* (*аба*). Но он не прав, когда это слово переводит «дядя». *Аба* по-бурятски означает «отец», а *абага* — «дядя».

В древнетюркском словаре *ава* имеет значение «прародитель», «создатель», «творец»: «*Torutti ava oyulanin bir bajat*» («единый бог создал (буквально: породил.— Д. Д.) человека»); «*Aba oyulanin barca asli bebuk*» («У всех людей высокое происхождение»,— говорится в древнетюркских памятниках) (98, с. 1). В свете приведенных доводов толкование Стальбрасом слова *наба* из рассматриваемой песни как *аба* («дядя», «отец») нам представляется совершенно правильным. Отец автора записи бурятской песни был, как мы уже говорили, английским миссионером, прожившим среди бурят много лет. В этом качестве он много ездил по всей Восточной Бурятии, изучал бурятский язык, культуру и религиозные верования бурят. Поэтому он, по тем временам высокообразованный человек, мог знать подлинное значение слов *ая наба*. В то время шаманизм среди хори-бурят, и в особенности в более отдаленных от буддийских монастырей местах, был еще в силе.

В указанном выше улигере «Мэньелтэ Мэргэн», как и в приведенных высказываниях информаторов, слово *аяц* употребляется без начального согласного *н*. И сами певцы, и другие информаторы старшего поколения говорят, что эта песня начиналась со слов «*Ая набаа*» или варьировали <(*Аяцхан даа*», «*Набанхан даа*». Поэтому мы считаем,

\* Айл — маленькое кочевое поселение из нескольких родственных семейств.

198

что в варианте *ная нава* инициальная согласная *н* имеет позднейшее протетическое происхождение. Исходя из такой предпосылки и следуя примеру Стальбраса, мы можем отбросить инициальное *к* и в

слове *paja(n)* (*нал*). Тогда мы получаем *aja* (*айа*), что идентично первому слову куплета песни, а вместе — имени бога-громовержца из хоровода *нэръелгэ* Айа. И это ни в коей мере не противоречит локальным особенностям хори-бурятского традиционного песнопения. Тенденция приращения к инициальной гласной протетического согласного *н* — характернейшая черта традиционного хори-бурятского песнопения. Что касается протетической *н* во втором слове, то эта фонема образовалась в результате перехода конечного *ц* первого слова на начало второго (прогрессивная ассимиляция) и выполняет в данном случае словоразделительную функцию. Таким образом, отбросив начальное согласное *ц* со слов *наян* и *наба*, мы получим следующий песенный текст:

Аяц, аяц аяалай Аяц, аба минии гее.

Последний слог первой строки является усилительной частицей *лэ*, а последнее слово второй строки *гев* есть не что иное, как междометие *hee*, которое так часто фигурирует в качестве одного из самых характерных припевных слов хоровода *нэръелгэ*. В таком случае первые строки всех трех двустуший представляют собой трехкратное повторение имени бога-творца Айа, а слова вторых строк — «Айа, прародитель мой, эй!». И если из этой песенной строки исключить два слова: *аба минии* («прародитель мой»), то мы получим в чистом виде один из самых распространенных припевов хоровода *нэръелгэ* — «Лцэ, *heel*». И наоборот, последний припев можно рассматривать как сокращенный вариант молитвенной формулы: «*Айа аба минии, heel*» («О, мой прародитель Айа!»).

Отсутствие закрепленного напева при такой популярности песни и возможность исполнения ее с любым напевом позволяли певцам вводить в ее текст дополнительные слоги.

Эта песня была записана также в Восточной Монголии, в сомоне Дадал от монгольских хори-бурят и обурятывшихся тунгусов (*хамниганов*), очевидно заимствовавших песню от местных хори-бурят. Последние связывают происхождение этой песни с именем своей легендарной княгини Бальжин хатан (372, с. 185).

199

Древнейшая по времени происхождения дошаманская молитвенная формула *Айа (н)аба* к началу XVIII в., по-видимому, в значительной степени утратила свое ритуальное значение. Этому способствовало ламаистское учение, к которому хоринцы должны были приобщиться еще в Монголии, а также свой, хори-бурятский шаманский политеизм, развивавшийся у них наряду с дошаманским культом бога-творца Айа. Кроме того, в XVII—XVIII вв. они встретились с новым для хоринцев прибайкальским, эхирит-булагатским, вариантом бурятского шаманизма, и он также не мог не оставить следов в традиционных религиозных верованиях хоринцев. Все это, вместе взятое, привело к тому, что к XIX в. древний культ бога-творца Айа был в значительной степени утрачен, чем и объясняется возникновение различных версий относительно происхождения песни «*Айа (н)аба*>>.

Интересно заметить, что в древнетюркском словаре зафиксировано слово *ajva* — междометие, означающее отвращение, негодование. Это, по-нашему, стяжение устойчивого словосочетания *aja ава*. Буряты, например, в подобных случаях отвращения или испуга произносят: «*Аи зайлуул!*» («Айа, отведи [зло]!»). Древнетюркское и бурятское *айа ава*, таким образом, обнаруживают несомненное генетическое родство.

Что же представляет собой третье двустушие рассматриваемой песни? Это в целом то же самое двустушие, что и первые два, только начальное *ц* в слове *наяц* заменено протезой *з* — *заяц*. В бурятском шаманском пантеоне одно из главных мест принадлежит божеству Заяан са-гаан тэнгри (Творец белый тэнгри). У кудинских бурят это божество считается самым старшим по рангу и ему подчиняются все остальные западные (добродетельные) *тэнгри*, *хаты* и *заяны* (328, с. 404). И. А. Манжигеев так характеризует это божество: «Заяан сагаан тэнгри (дословно: „Творящий белый небожитель“) — дух, пребывающий на небе и покровительствующий актам оплодотворения живых существ». И далее: «Заяан — 1) по анимистическим воззрениям бурят демиург, создающий зародыши людей и домашних животных; 2) по шаманис-тической мифологии, дух-защитник подопечных ему людей» (199, с. 53).

Как видим, по функциям Заяан Сагаан тэнгри идентичен Аи Хайрхану. Вся разница в написании их имен заключается только в начальном согласном *з*. Происхождение протетического *з* можно объяснить исходя из ана-

200

логичных теонимов у Некоторых других тюрко-монгольских народов. У алтайцев *jaja id*, монгол, *дзаяга* 1) творить, создавать; *jajaljan* — *jaja* + *fjan* = *ajan* 1) творец, создатель (274, т. 3, с. 73—74). Ср. *оро турган кудсшым* — */айачым* («вверху стоящий бог-создатель») (297, с. 133). У шорцев и сагайцев (хакасы) *чаян* — бог-творец. У монголов *дзаягачи* — покровитель скотоводства — выступает в двух ипостасях: 1) *Дзол-дзаягачи* дарует здоровье, благополучие и здоровье людям и

скоту; 2) *Эмэгэльджин-дзаягачи* — божество-покровительница детей.

«Монголы,— писал Д. Банзаров,— почитали небо мужским, а землю женским началом природы; первое дарует жизнь, а вторая — форму предметами; первое у них называется отцом, вторая — матерью. Поэтому небо дарует душу человеку, это его творческое действие обозначается у монголов словом *дзаяага, дзая*» (28, с. 56—57, 78—79), а у бурят, соответственно, *заяа(н)*.

Чувашский историк В. Ф. Каховский на основе письменных источников установил, что предки чувашей еще в I тысячелетии до н. э. в течение веков жили на территории современной Восточной Маньчжурии, по соседству с монголоязычными племенами дунху и ухуань. По мнению языковедов, следы этого многовекового соседства до сих пор сохранились в языке чувашей.

Одним из таких следов влияния монгольского языка на чувашский исследователи считают превращение /' (*йот*) в звук *дж*, который впоследствии превратился в *ч* (148, с. 35). А. М. Щербак считает, что тюркский анлаутный *j* является довольно поздним протетическим звуком, появившимся после дробления тюркского праязыка. «Система согласных фонем,— пишет он,— и их распределение в большинстве современных тюркских языков таковы, что они исключают возможность исконного употребления *j* в начале слова» (354, с. 79—80). Следовательно, исконным надо считать *айа*, а не *јаја(н)*.

Таким образом, эволюция данного теонима у разных тюрко-монгольских народов выглядит так: *Айа (айан)* — бурят., *Айыы* — якут., *йайаан* — алтайск., *чаяан* — шорск. и саг., *дзаяан* — монг., *заяан* — бурят. Отсюда видно, что в XIX в. культ указанного божества бытовал у бурят под двумя разными названиями — *Айа(н)* и *Заяац* (монгольское заимствование) и воспринимался самими верующими как два разных божества и духа, внося путаницу в классификацию шаманских божеств и духов, проводимую этнографами. На самом же деле это два ва-

201

рианта одного и того же имени. Поэтому в дальнейшем под словами *заяан, заяабарь* мы будем подразумевать божеств и духов из пантеона белого шаманства и его верховного бога творца и громовержца Аи Хайрхана.

Конечная согласная фонема *ц* в словах *аян, заяац* — приращение, характерное для именных основ в монгольских языках. Еще дальше в этом направлении ушло монголо-бурятское слово *аяцга* — «гром», «дух-хозяин грома». Здесь, как видим, произошла еще ее огласовка. Эта конечная согласная — фарингальная, и в случае если за ней появляется гласная фонема, то она переходит в сочетание звуков *нг*, т. е. *аиц* — *аяцга*.

С рассматриваемой нами молитвенной формулой «*Ая (н)аба минии /гее/*» перекликается рефрен призывания эхирит-булагатского шамана, записанного известным русским ориенталистом А. Позднеевым. Это довольно большое призывание автор называет «Песня бурятского шамана при совершении им обряда *сага табяху*». Шаманский обряд *сагаа* табиха (у М. Н. Хангалова *сагаагаар* тахиха) (328, т. 1, с. 514) — жертвоприношение молочными продуктами, совершаемое западным добрым божествам и хатам, в том числе главе западных тэнгриев Заяан са-гаан тэнгрию (328, т. 1, с. 363-364, 414, 439-444). Призывание целиком стихотворное и, очевидно, поется от начала до конца. Не случайно А. Позднеев называет его песней. Оно имеет песенную строфическую форму с рефреном. Каждая строфа, состоящая из трех или четырех строк, завершается рефреном: «*Айя минии, айя да!*» и все призывание заканчивается благопожеланием шамана хозяину дома, устроителю обряда:

Трехлетние коровы, которых ты доишь, Да наполнят тридцать загонов. Возращенные тобою потомки в третьем колене Да составят сполна тридцать колчанов. Ах, мои ашиньки!

Завершая призывание, шаман прощается с духами и божествами:

Дээрэхэни дэгдэ, Холохони хологдо!

Возвышайся высокое, Удаляйся далекое! (258, с. 282-287)

Слово *айя (айа)* А. Позднеев ошибочно переводит как междометие «ах!». Это не междометие, а имя того же са-

9.П9,

мого бога-творца Айа. Поэтому рефрен должен переводиться «Айа, мой Айа», «да» — утвердительная частица. Как видим, и здесь, в этом шаманском призывании, мы встречаемся с той же самой молитвенной формулой, обращенной к богу творцу и громовержцу Айа, как и в предыдущих песнях хоровода *нэръелгэ* и других, приведенных выше примерах. Шаман называет этого Айа своим (*минии*) и прародителем (*аба*), как в предыдущей песне.

Представления о том, что шаманы являются детьми верховного бога-творца, обнаруживаются и у некоторых неалтайских народов. Так, по словам Л. Я. Штернберга, в финской мифологии шаманы

называются сыновьями того же небесного бога Айе (349, с. 724). Факт бытования данного рефрена в ритуальных шаманских текстах подтверждает наше мнение о ритуальном же происхождении песенных рефренов указанного типа и самого слова *Айа* как теонима.

Припевная формула, подобная приведенной бурятской, имеется в фольклоре народов Саяно-Алтайского нагорья. В 1974 г. у телеутов Ведовского р-на Кемеровской обл. я обнаружил традиционный песенный припев «*Айым, айым, ай айым-*». По словам наших информаторов-телеутов, такой припев у них бытует испокон веков, но никакой смысловой нагрузки не несет, а вставляется в любую песню для продления ее звучания. Фонетически только искаженным вариантом этой же заклинательной формулы является и припев тофаларского песенного фольклора «*оойым, оойым*», о традиционном бытовании которого нам любезно сообщил В. И. Рассадин. По мнению В. И. Рассадина, сложившемуся у него в результате расспросов информаторов-тофаларов, это песенный припев типа русского «тра-ля-ля» и он может вставляться в песенные строки для рифмы.

Исследователь песенного творчества алтайцев Т. С. Тюхтенов пишет о бытовании у них такой же припевной формулы. Автор считает, что в отличие от поэтического повтора как художественного средства, имеющего определенное композиционное и выразительно-изобразительное значение, повтор в припеве «*Айым, айым, ай-ай-ым, андый болзын тегейим*» («*Айым, айым, ай-айыш*», «пусть так'будет, я сказал») является лишь «случайным звуковым совпадением» (317, с. 88).

!

Как видим, сами носители языка и родного фольклора, а вслед за ними и исследователи припевы указанного типа относят к разряду так называемых несмыслонесущих,

203

Но не слишком ли много «случайных» совпадений в этих припевах, которые порой имеют определенный глубокий и важный смысл, чтобы объявить их бессмысленным звуко сочетанием? Тюрк. *Айым* = бурят, *айа мини* и означает «Айа мой». Полностью совпадает ритмическое построение припевов:

|                       |                           |
|-----------------------|---------------------------|
| бурят. Айан айан      | алтайс. Айым айым ай-айым |
| айаалай               | андый болзын тегейим.     |
| айан (н)аба мини гоо. |                           |

В обоих случаях мы видим типичный древнетюркский семисложник (4 + 3) с цезурой после четвертого слова (162, с. 2). И в функциональном отношении это молитвенная заклинательная формула, обращенная к богу-творцу Айа. Отсюда становится понятным значение слов второй строки алтайского припева — «*андый болзын тегейим*» (буквально: «пусть будет так»), т. е. «да исполнятся все наши желания по воле всевышнего бога Айа», как обычно заканчиваются всякие молитвы и заклинания. И наконец, определенная закономерность прослеживается и в этногенетическом отношении. В сложении всех трех народов: алтайцев (телеутов), тофаларов Восточных Саян и бурят — приняли участие одни и те же древнеуйгурские (телеские) племена. Каковы основные функции Айа как верховного бога-творца древних бурят и с какими важными сторонами их жизни и хозяйственной деятельности связаны эти его функции? Во-первых, Айа — бог-творец, бог-отец. Он является отцов всех добрых божеств, в том числе самого Эсэгэ Малаана. Бог Айа — отец не только богов, но и людей. Он — творец их душ, зародышей. Обращаясь к этой функции, хори-буряты взывают: «*Айа, аба минии фое/*» («Айа, отец мой, эй!»).

Во-вторых, Айа является богом плодородия и производительности. Он создатель не только богов и людей, но и всех полезных животных, взявший на себя заботу о их постоянном и непрерывном воспроизводстве, а также плодородии и производительности людей и всего живого, полезного для человека. Магическим заклинанием, обращенным к этой его функции с целью испрашивания плодородия и плодовитости, является формула «*Аи дон/*».

В-третьих, Айа (Айан) — бог-громовержец. В этом качестве он выполняет одновременно две функции:

204

1) Айа — бог-оплодотворитель Мать-Земли и всего сущего на ней. Эту функцию он осуществляет через удар грома и орошение небесной водой; 2) Айа — защитник людей и всех полезных животных, им созданных, от козней злых сил. Последних он уничтожает своей «громовой стрелой» — молнией и громом. Магическая формула этой функции — «*Айа hee, нэрье!*» («Эй, Айа, греми!»).

В-четвертых, Айа — добрый, благодетельный, щедрый бог, пекущийся о земных людях и одаривающий их всем необходимым для счастливой, обеспеченной жизни, за что он получил

эпитет *хайрхан* — «милостивый хан». Магическая формула этой функции — «*Аи хурый!*» («Аи, приведи [счастье]!»).

Вот, на наш взгляд, четыре основные функции бога Айа. Со всеми этими функциями он справляется не только единолично, но главным образом с помощью многочисленных помощников — своих детей, внуков и прочих приближенных, которые именуются *заяанами* или *заяабарь бурханами*. Таков, например, меткий охотник Хухэдэй Мэргэн, поднятый на небо самим богом Айа и назначенный распорядителем громовых стрел, т. е. фактически облеченный всеми полномочиями бога-громовника. Полномочным представителем бога Айа на бурятской земле является его сын белоголовый орел, патрон белых шаманов, и ныне живущий в своем белокаменном дворце (скала Бурхан) на о-ве Ольхон. Ближайшими его помощниками являются также небесный кузнец Божинтой со своими девятью сыновьями, божество скотоводства Хуа Солбон со своим небесным пастухом одноглазым Добёодоем, богиня плодородия Сомсхон (Майлган) и др. Близкую аналогию бурятскому богу Айа находим у якутов. Он у них носит имя Урун Айыы тойон (Светлый творец-господин) и живет на девятом небе. Деятельность его связана с двумя важными сторонами жизни якутов: 1) с жизнью рода и племени; 2) со скотоводством — основным занятием якутов. Он считался создателем вселенной, творцом душ людей и рогатого скота. У него имеется много других божеств *айыы*, которые считаются его домочадцами или прислужниками (10, с. 77). Как и у бурятского Аи Хайрхана, некоторые функции Урун Айыы тойона в системе культа божеств *айыы* у якутов довольно рано начали дифференцироваться. Так появилась целая группа богинь *айыысыт*, распоряжавшихся душами (*кут*) людей, домашних животных и некоторых зверей. Выделился из божеств *айыы* также Сюгэ тойон (Топор-господин) — бог

205

грома, считавшийся вестником божьего гнева/(10, с. 97). Еще позднее появился у них даже бог-громовержец Ылдьаа бороурук (Илья пророк) (176, с. 18). Таким образом, по своим основным параметрам бурятский Аи Хайрхан и якутский Урун Айыы тойон являются разными ипостасями одного и того же древнейшего и главнейшего божества.

По нашему мнению, Аи Хайрхан является субстратным курыканским верховным богом, оставшимся здесь, в Прибайкалье, от прежнего тюркоязычного курыканского населения — этнических предков бурят и якутов. Вот почему у этих двух родственных народов указанное божество до сих пор носит одно и то же имя — Аи и Айыы. Что же касается теонима *Заяан*, то его здесь до XI в. не знали. Он пришел в Прибайкалье позднее, вместе с монгольскими переселенцами. А сами монголы, в свою очередь, переняли его от какого-то тюркоязычного народа, о чем свидетельствует наличие в монгольском теониме протетической аффрикаты *дз*. Протеза *ј* имеется, как мы видели, в том же теониме алтайских тюрков. По наблюдениям Махмуда Кашгарского, писавшего во второй половине XI в., фонема *ј* в начале слова у огузов (уйгуров) переходит в *дж* (32, т. 2, ч. 1, с. 559). В таком фонетическом оформлении теоним *Айа(н) джайа(н)* у уйгуров заимствовали монголы и передали протобурятам в XI в., когда они впервые появились в Прибайкалье и вытеснили предков якутов на север. По мнению якутского лингвиста Н. К. Антонова, древнемонгольское *дъайа* («творить», «создавать») является заимствованием из древнеуйгурского языка. «Якутские термины *аи*, *айы*, — пишет Н. К. Антонов, — очень широко употребляются в языке героического эпоса якутов, который, как известно, является очень архаичным, восходящим к... эпохе ранних кочевников степей Центральной Азии, т. е. к первому тысячелетию до нашей эры» (18, с. 128—129). В пользу нашего предположения об исконности и субстратности добурятского уч-курыканского теонима *Айа* говорит и то, что во всех наиболее ранних традиционных обрядовых песнях, в героическом эпосе и шаманских призываниях бурят это божество именуется Айа, а не *Заяан*. Исключением является третье двустишие приведенной песни-призывания *зая(н)аба*, которое мы считаем более поздним добавлением к древнейшей молитвенной формуле протобурят. Оно появилось тогда, когда тюрко-язычные протобурятские роды Прибайкалья становятся

206

монголоязычными и наряду с Айа начинают почитать Заяан сагаан тэнгрия. Имя это, означающее «Творец белый тэнгри», является переводом на монгольский язык тюркско-курийанского, а затем якутского теонима Урун Айыы тойон — «Светлый творец-господин». С тех пор Заяан Сагаан тэнгри постепенно стал вытеснять своего предшественника, так что к началу XIX в., когда этнографы начали собирать материалы по бурятскому шаманизму, исконное имя их верховного бога Айа фактически было вытеснено из религиозного сознания основной массы бурятского населения и заменено его монголизированным эквивалентом Заяан.

Но и Айыы тойон, оказывается, не единственная параллель с бурятским Аи Хайрханом. Поразительно близкое по имени, по функциям и по всем другим параметрам к бурятскому Айа и якутскому Айыы верховное божество обнаруживается у финнов и саамов. Впервые на тесную связь между тюрко-монгольским и лопарским (саамским) божествами грома и молнии обратил внимание Г. Н. Потанин (163, с. 140), а Л. Я. Штернберг сопоставил финско-саамское *Aije* с якутским Айыы и монгольским Айацга и высказался за их тождество. «Якутский термин *ajbi*, — писал он, — мы находим в очень близкой форме и в финской религиозной терминологии, где величайшее божество неба Укко носит близкое название *Aija*, у лапландцев (саамов. — *Д. Д.*) — *Aijo*, *Aije*; что несомненно говорит за тождественность обоих имен, это то, что финский *Aija*, подобно якутскому АИН, является родоначальником шаманов. Далее, собственно значение этого термина, по Кастрену, гром (дед также)... Наконец, укажу, что в монгольском языке Айацга означает хозяина грома, из чего можно заключить, что *aja* для обозначения хозяина грома — общий термин в урало-алтайских языках» (349, с. 722-723).

Теперь сопоставим эти два божества по их основным функциям:

Финское

Бурятское

*Aije*

Аиа

1. Величайшее божество фшг 1- Самый великий бог (*эгээн*  
нов. *эхэ бурхан*).

2. Гром, т. е. бог-громовержец. 2. Гром, громовержец.

3. Родоначальник шаманов. 3. Убитый молнией (т. е. богом  
Айа) человек становится родоначальником шаманов.

207

4. Дед, т. е. бог-творец.

4. Предок, бурят, *цба* — «отец»,  
«Дед».

5. Небесный охотник-громовер-  
ХухэдэД Мэргэн, двойник или помощник.

5. Небесный охотник-громовер-жец Арома-Телле, двоин-  
ник или пощник бога Айа.

Как видим, во всем полное тождество.

Не менее близок к бурятскому Айа, Айэ и саамский бог грома *Aije*. Он преследует злых духов, поражая их своей громовой стрелой — молнией.

Саамский громовержец Айе выступает также и под именем Арома-Телле, и в образе небесного охотника-гиганта, вечно преследующего по небу оленя с золотыми рогами. «Божество грома Арома-Телле — пишет Н. Н. Харузин, — в образе титана-охотника ростом с десять старых сосен гонится за таким же чудовищем-оленьем с черной головой и золотыми рогами. Собаки — каждая величиной с взрослого оленя-самца — помогают охотнику преследовать его гигантскую жертву... Самого же Арома-Телле видеть нельзя, так как он слишком велик, лишь стрелы его видны, которые он мечет в оленя, эти стрелы летят из лука Арома-Телле, и люди считают их молниями» (331, с. 148 — 149).

Очень близкая по содержанию легенда бытует у алтайцев. Согласно этой легенде, когда-то очень давно один охотник по имени Когюлдей (по другому варианту Когю-дой-Мерген), преследуя трех маралух, загнал их на небо, где они превратились в созвездие, называемое Юч-Мый-ган (Три маралухи), которое европейским народам известно под названием созвездия Ориона (190, с. 464). И сейчас, как считают алтайцы, их земные сестры-мара-лухи после смерти не остаются на земле, а уходят туда же, на небо, к богам (266, с. 130). В мифологии древних греков Орион известен как небесный воин и называется великаном (147, с. 70, 37). Указанный миф о Когюлдее (Когюдой-Мергене) известен и некоторым другим тюрко-монгольским народам.

В монгольском фольклоре великий небесный охотник *Kokedei Mergen*, герой одноименного эпоса о нем, охотится вместе со своими богатырскими собаками Асар и Ба-сар на маралух в созвездии, известном в Европе под именем небесного охотника древнегреческой мифологии Ориона (285, с. 261).

В хакасской мифологии и фольклоре популярно имя Кокетей-богатыря, который вместе с гончей белой собакой

208

Хубай-хуе, рожденной из яйца *турпана*, охотится за тремя маралухами, олицетворяющими три звезды созвездия Орион. Но хозяйка озера (*су ээзэ*), сжалившись над бедными мараяухами, утащила собаку на дно озера (45, с. 236).

У якутов это созвездие называет Лосиным и связано с тем же популярным мифом о космической охоте. Превращение маралов в лосей, возможно, связано с переселением предков якутов из южных областей на север, где благородные олени (маралы) не водятся.

Е. Д. Прокопьева отмечает, что селькупские шаманы неизменно начинали свое пение (камлание)

со слов кок *моге*. Но значение этих слов ни сам шаман, ни его народ не понимали. Е. Д. Прокопьева считает их тюркскими словами, обозначающими «небесный богатырь» (271, с. 88), что, по нашему мнению, совершенно верно и совпадает по значению с хакасским мифологическим именем Кокетей-бога-тырь. Следует отметить, что буряты, как алтайцы и хакасы, созвездие Ориона называют «Три марала» — *Гурбан Мараал* (328, с. 321); это предполагает существование подобной легенды и у бурят. Действительно, М. Н. Ханга-лов еще в прошлом веке записал у балаганских бурят и опубликовал миф о Хохосо (Хехесэй) Мэргэне. Он был необычайно сильным батыром и метким стрелком из лука. «Во время одной охоты,— повествует миф,— Хохосо Мэргэн увидел трех оленей и погнался за ними. Когда он начал догонять их, они поднялись вверх. Тогда Хохосо Мэргэн выстрелил в них из лука стрелой. Три оленя на небе сделались созвездием Орион (по-бурятски *Гурбан Мараал*). Стрела тоже обратилась в три звезды, которые видны немного пониже» (330, с. 16). Близкие к приведенным сюжеты о небесном стрелке и его птице-собаке встречаются в мифологической и фольклорной традициях киргизов, тувинцев, казахов, башкир и некоторых других тюркоязычных народов (5, с. 361; 261, с. 397).

Что означает слово (имя) *ХухэдэйЧ* Говоря о происхождении имени главного героя алтайского эпоса «Маадай Кара» Когюдой-Мергена, И. В. Пухов пишет: «Первая часть этого имени означает „синяя собака" и, вероятно, связана с почитанием животного предка, а возможно, и с «оберегами» — с традицией давать „плохое", незаметное имя, чтобы оберечь именуемого от „злых глаз"» (273, с. 19). Автор, по-видимому, полагает, что и эта первая часть имени — Когюдой состоит тоже из двух тюркских слов — кок («синий») • *ит* («собака»). Вслед за этим автором

209

Т. М. Михайлов имя западнобурятского громовержца Хухэдэй Мэргэна возводит к тюрко-монгольскому слову —• *хухэ* — «небо» и созвездию Пса и на этом основании данные образ и миф о небесном стрелке-громовержце считает автохтонными, относя происхождение их к раннему родовому строю, когда «образ Хоходэя первоначально был абстрактно-нарицательным» (213, с. 104—105).

Традиция давать ребенку «плохое» имя, вполне понятная для бурят и якутов в прошлом, нам представляется весьма сомнительной применительно к их эпическим богатырям, главным героям эпоса, которые рождаются на земле по предопределению богов и находятся здесь под их могущественной защитой. Есть другое мнение, лингвиста Т. А. Бертагаева. Имя Хухудэя (Хеходэй Мэргэн) он переводит как «небесный стрелок». «Слово *хэхвдей*, — пишет он, — распадается на корневой элемент *хэхэ*, соответствующий слову *хэхэ* — „небо", и аффикс *дэй, дои*» (38, с. 100). Выше мы говорили, что суффикс *дои, дэй, дай* в структуре личных имен тюрко-монгольских народов обозначает мужской пол (ср. Добёо-дой, Сэрээн-дэй, Сагаан-дай).

Миф о небесном стрелке Хухэдэе, должно быть, действительно бытовал в древности в Прибайкалье, но не в каменном веке, а гораздо позже, когда здесь уже жили тюркоязычные скотоводы-курыканы. Образ именно такого небесного стрелка был обнаружен А. П. Окладниковым на наскальных писаницах верхней Лены, среди рисунков, оставленных курыканами (247, табл. 50, рис. 974). Эта фигура стрелка из лука «имеет странную позу и расположена необычно. Человек этот как будто летит сверху вниз, причем тело его изогнуто, а ноги вытянуты назад». А. П. Окладникову этот рисунок напоминает «фигуры летящих гениев на сасанидских сценах венчания царя и аналогичные сцены на фресках древнего Пянджи-кента, где изображены такие же летящие духи, гении» (247, с. 124). В этой связи представляет большой интерес гончая Белая собака Хубай-хус из хакасского мифа. Эта мифическая птица-собака — широко распространенный образ в фольклоре многих тюркских народов. В башкирском эпосе Хумай-куш является дочерью Самрау — царя неба и его жены Кояш (солнца) (6, с. 43; 36, с. 23, 512).

Ю. А. Рапопорт отмечает, что «в санскритской литературе слово *chakravaka* означает красную утку или „утку брахманов"» и что «эта же птица, занимающая промежуточное положение между утками и гусями, у казахов

210

Рис. 9. «Небесный стрелок»  
(по А. П. Окладникову)



Рис. 10. «Собака-птица»  
(по А. П. Окладникову)



называется *шп-ала-каз* — „собака—пестрый гусь". Считалось, что она способна высиживать щенков». И такая собака называется *кумай*. По нашему мнению, казахская собака-птица *кумай*, родившаяся из яйца собаки—пестрого гуся, хакасская белая гончая собака Хубай-хус, якутская Кубей-хатун, бурятская Хобоши хатан, башкирская Хумай, в фольклоре и мифологии этих народов часто превращающаяся в лебедей, имеет общее происхождение. Образ этого полиморфного существа в мифологию народов Центральной Азии и Южной Сибири проник, вероятнее всего, из Ирана. Так же как и мифологические представления о боге-громовержце Хухэдэй Мэргэне, ближайшие аналогии Хубай-хус (Хумай-куш) обнаруживаются в той же индоиранской мифологической традиции. К. В. Тревер, посвятившая специальное исследование этому мифологическому образу, пришла к выводу, что в искусстве сасанидского Ирана Сэнмурву соответствовало изображение собаки-птицы (314, с. 32, 65). В зоро-астрийских текстах Сэнмурву и грифону соответствовала мифическая птица *сайна* (*saena*), которую «Варахран Яшт (V, XIV, 41) уподобляет божеству грозы и победы» (278, с. 63). Последний факт особенно ценен для нас и в том отношении, что он свидетельствует в пользу нашего мнения о древнеиранско-индоевропейских истоках бурятского бога-громовержца Хухэдэй Мэргэна, тем более что это подтверждается наличием образов иранской мифологии собаки-птицы Сэнмурва и летящего небесного

211

стрелка из лука на курыканских писаницах Шшпкинских скал верхней Лены (247, с. 124—125). Как и все великие божества, Хухэдэй имеет свою законную супругу. Зовется она Хултэй хатан иибии («Царица-мать Хултэй»). Слово *хултэй* означает «имеющая ноги». Это, по-видимому, табуистическое имя или эпитет божественной супруги громовержца и праматери некоторых бурятских родов. В этом отношении представляет интерес второе ее имя — Хобоши-хатан (328, с. 21). По мнению Г. Н. Румянцева, последнее имя является вариантом имени супруги верховного божества якутского пантеона Урун Айыы тойона Куба-хатун или Хубай-хатун (361, с. 149). По якутской мифологии, Хубай-хатун является олицетворением солнца (289, с. 163), а в башкирской эпической традиции, как мы уже говорили, солнце — мать Хумай. В свою очередь, солнце почитается бурятами как их прародительница и на различного рода культовых предметах и онгонах рисуется в виде восьми концентрических кругов с восьмью ногами. Отсюда, возможно, и происходит столь странный эпитет богини солнца — *хултэй* («имеющая ноги»).

Когда могли проникнуть в Прибайкалье указанные индоиранские мифологические сюжеты? Изображенные на Ленских писаницах фигуры летящего небесного стрелка и собаки-птицы Сэнмурва А. П. Окладников датирует курыканским временем, а путь продвижения подобных мифологических образов из Ирана на Ангара и Лену он ведет через Среднюю Азию и Енисей (247, с. 124—125). Правда, автор не связывает приведенные наскальные изображения с мифом о космической охоте Хухэдэй Мэргэна, а, по нашему мнению, они имеют непосредственную связь. Некоторые косвенные данные, имеющиеся в литературе и у нас, заставляют думать, что образ небесного стрелка с его птицей-собакой, как и сам бог творец и громовержец Айа, проникли в Прибайкалье, Забайкалье и в Саяно-Алтайский регион раньше курыканско-го времени. Так, например, небесный стрелок Хухэдэй Мэргэн у западных бурят почитается как бог-громовержец. В то же время в мифологии тюрко-монгольских народов он является космическим охотником, вечно преследующим трех маралух. Данный мифологический сюжет полностью совпадает с,

саамским мифом о небесном охотнике-гиганте Арома-Телле, который является или одной из ипостасей бога-громовержца Айе, или же его

212

помощником. Таков и Хухэдэй Мэргэн у бурят. Прямых контактов курыкан Прибайкалья с саамами Скандинавии быть не могло. А. П. Окладников и В. Д. Запорожская в той же книге подробно рассматривают образ лося на писаницах верхней Лены. Образ этого животного имел очень широкое распространение у лесных племен Евразии в неолитическую эпоху. О нем создавали мифы, его изображение наносили на поверхности священных скал и больших камней, и около них древние охотники устраивали важнейшие магические обряды. Такой обряд, например, существовал у эвенков. Он был посвящен культу плодородия зверей и магического убийства их и назывался *шингкэлавун* (15, с. 29—32). С подобного рода охотничьим обрядом, по мнению А. П. Окладникова, и был связан древний саамский миф о божестве грома Арома-Телле. Обряды типа эвенкийского *шингкэлавуна* и изображения лосей на наскальных писаницах Сибири авторы датируют концом неолита. Следовательно, и мифы об Арома-Телле и Хухэдэй Мэргэне возникли и бытовали также в неолите.

Нам кажется, что между магическими обрядами неолитических охотников сибирской тайги, посвященными культу лося, и космической охотой саамского божества Арома-Телле нет ничего общего. Последний, как алтайский Когюдой и монгольско-бурятский Хухэдэй, преследует по небу благородных оленей маралов, а не лося. А это не одно и то же. Олени маралы, как известно, являются обитателями более южных широт, тогда как лоси обитают гораздо севернее. Олени маралы с времен глубокой древности были особо почитаемыми животными, главным образом у лесостепных индоиранских племен. По мнению исследователей, благородный олень был тотемным животным скифо-саков. Еще более южное, скорее ирано-персидское, происхождение имеет и птица-собака Когюдоя Сэнмурв. Да и сам образ верховного бога громовержца и творца конечно же не мог возникнуть в неолите среди пеших таежных охотников на лося. Все эти соображения заставляют нас искать иные направления и датировку культурных контактов, которые могли бы как-то осветить вопросы, касающиеся происхождения столь поразительных сходжений в мифологии, верованиях и обрядности тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии, с одной стороны, финнов и саамов Фенноскандии — с другой, и абхазов, адыгов, осетин и некоторых других народов Кавказа — с третьей.

213

### Глава 3

#### ДРЕВНЕБУРЯТСКИЕ ПРОТЯЖНЫЕ ПЕСНИ *А И ДОН*

Песни *аи дол*, (*аи доц дууц*) в фольклоре западных бурят считаются самыми древними по происхождению и самыми важными по значению. Прежде эти песни были не<sup>^</sup> разрывно связаны с обрядностью культа плодородия, жертвоприношения небу, земле, духам-хозяевам родовых гор, рек и родовой территории, т. е. исполнение песен *аи доц* было обязательным компонентом обрядовой системы белого шаманства. Исполнялись песни *аи доц* хором стариков во время возлияния и брызганья молоком, кумысом и молочной водкой своим божествам и духам. Жанр этот имеет разные названия: *зэргын дууц* — «песни ряда», *хаахиргаан дууц* — «призывные песни», *убгэдэй архиин дууц* — «застольные песни стариков», *аи доц дууц* — «песни аи доц». Некоторые из этих названий встречаются в тех или иных районах одновременно. Песни *аи доц* резко отличаются от песен других жанров своим обязательным хоровым исполнением людьми старшего возраста. Их мелодии и форма исполнения отличаются протяжностью и антифонным хоровым повтором каждой песенной строки вслед за певцом-запевалой, в результате чего образуется гетерофонное многоголосие.

Для исполнения песен *аи доц* певцы усаживаются в один ряд плечом к плечу и берутся за вытянутые вниз руки. Такой традиционный обычай обязательно садиться в ряд — *зэргэ* — и породил название *зэргын дууц* — «песни ряда».

Песни начинал и вел запеваля. Им обычно был старик певец, обладающий даром поэтической импровизации, сильным и красивым голосом, знающий много песен этого жанра, шаманскую мифологию и обрядность. Таких запеваля было в каждом улусе несколько, и они во время пения обрядовых песен чередовались. Один запеваля начинал и пел три куплета со всеми рефренами и хоровым повтором каждой строки. Каждый песенный стих начинался с протяжного рефрена «Ай-ээ-э!» и им же завершался. Такой призывный возглас, обозначаемый - бурятским словом *хаахирха* — «окликать», «призывать», породил второе название — *хаахиргаан дууц* — «призывная песня».

Примечательно отметить, что в языческой культовой лексике «желтых уйгуров» слово

214



Рис. 11. ГрушкГ певцов^из с.^Корсаково Прибайкальского р-на исполняет песни *ай-дон-дуу* (фото автора, 1965 г.) *какыргак* означает «призывать» (195, с. 24). С тем же значением это слово бытует и в шаманских текстах западных бурят:

Халуудар теедэй

Удхаяа хайсирба...

Малгайн шэнээн уулэ манату-  
улба,

Манан тоолю татуулба, Тугэ гэмэ дууц болгобо, Тумэн мянган нэрьеэр буулгаба.

Бабушка Халудар предков призвала и с их помощью Облако, величиною с шапку, вызвала,

Туман и пыль подняла, Шум и грохот подняла, Десятки тысяч молний вызвала

Песня *ай доу* состоит из трех куплетов и завершается припевом *ай доу зухы*. Отсюда в некоторых местах эти песни называются *ай доу зухы зугаа* — «песня *ай доу* зуда».

Каждый из запевал начинал и пел три куплета с хоровым повтором всех строк и рефренов и трижды три (девять) куплета составлял один законченный цикл песен *ай доу дууц*:

Запевала(з): Ай-ээ! Нарбан домбын дуухан гээшэл даа, Ай-ээ! Хор(х): Ай-ээ! Нарбан домбын дуухан гээшэл даа, Ай-ээ! (з): Ай-ээ! Наратал тэнгэрьдэ дуулдабай даа, Ай-ээ! (х): Ай-ээ! Наратал тэнгэрьдэ дуулдабай даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Наартай худын зугаа гээшэл даа, Ай-ээ!

215

(х): Ай-ээ! Наартай худын зугаа гээшэл даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Заяабарь бурханда дуулдабай даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Заяабарь бурханда дуулдабай даа, Ай-ээ!

Все вместе: Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

(з): Ай-ээ! Хубан домбын дуухан гээшэл даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Хубан домбын дуухан гээшэл даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Хурата тэнгэрьдэ дуулдабай даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Хурата тэнгэрьда дуулдабай даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Холшор худын зугаа гээшэл даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Холшор худын зугаа гээшэл даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Заяабарь бурханда дуулдабай даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Заяабарь бурханда дуулдабай даа, Ай-ээ!

Все вместе: Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

(з): Ай-ээ! Шэнэбэн домбын дуухан гээшэл даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Шэнэбэн домбын дуухан гээшэл даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Сахилгаата тэнгэрьдэ дуулдабай даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Сахилгаата тэнгэрьдэ дуулдабай даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Сэсэн худын зугаа гээшэл даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Сэсэн худын зугаа гээшэл даа, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Заяабарь бурханда дуулдабай даа, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Заяабарь бурханда дуулдабай даа, Ай-ээ!

Все вместе: Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

(з): Ай-ээ! Песня соснового жбана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Песня соснового жбана, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Тенгрием солнечным да будет услышана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Тенгрием солнечным да будет услышана, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Песня приятною свата, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Песня приятного свата, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Богом-творцом да будет услышана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Богом-творцом да будет услышана, Ай-ээ!

Все вместе: Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

(з): Ай-ээ! Песня березового жбана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Песня березового жбана, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Тэнгрием дождливым да будет услышана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Тэнгрием дождливым да будет услышана, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Песня веселого свата, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Песня веселого свата, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Богом-творцом да будет услышана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Богом-творцом да будет услышана, Ай-ээ!

Все вместе: Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

(з): Ай-ээ! Песня лиственничного жбана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Песня лиственничного жбана, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Тэнгрием грозным да будет услышана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Тэнгрием грозным да будет услышана, Ай-ээ!

216

(з): Ай-ээ! Песня умного свата, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Песня умного свата, Ай-ээ!

(з): Ай-ээ! Богом-творцом да будет услышана, Ай-ээ!

(х): Ай-ээ! Богом-творцом да будет услышана, Ай-ээ!

Все вместе: Ай-ээ-э, Ай-ээ-ээ! \*

Этим заканчивалась первая песня обрядового песенного цикла *ай-доц дууц*. После завершения первой песни без перерыва песнопение подхватывал второй запева, который начинал свою песню, тоже состоящую из трех куплетов, а за ним — третий запева. Таким образом, без перерыва исполнялись три песни по три куплета — всего девять куплетов, которые составляли один песенный цикл. После этого делался небольшой перерыв, во время которого виночерпий *Набааша* пускал свою деревянную пиалу *аяга* по следующему кругу. Затем начиналось пение следующего цикла песен, и так продолжали чередовать пение песен, брызганье водки и ее ритуальное распитие до конца обряда возлияний вина божествам и духам (*сасали бариха*). Всякого рода жертвоприношения совершались не ради увеселения и распития алкогольных напитков, а с целью получения от богов определенных материальных благ и выгод для себя. От кого и чего добивались буряты, совершая указанные обряд и песнопение?

В приведенной песне участники обряда свои песни-призывания адресуют богу-творцу (*заяабарь бурхан*), тэнгрию грома и молнии (*сахилгаата тэнгри*) и тэнгрию дождя (*хурата тэнгри*), т. е. все тому же своему верховному творцу и громовержцу. В другом варианте этой песни вместо *заяабарь бурхана* фигурирует глава 55 западных добрых тэнгриев *Эсэгэ Малаан тэнгри*:

Ай-ээ! Ехэ бухын зохорьон гээшуу даа, Ай-ээ! Ай-ээ! Ерэн хойшоо дулдабай даа, Ай-ээ! Ай-ээ! Иижэ Буужа зугаальманай гээш-үү даа, Ай-ээ! Ай-ээ! Эсэгэ Малаанда дулдабай даа, Ай-ээ!

Ай-ээ-эй!

Ал-ээ! Великого порога мычание, Ай-ээ! Ай-ээ! Да будет услышана потомками, Ай-ээ!

\* Записана 17 августа 1973 г. от В. Б. Мотошкинова в улусе Ала-гуй Ольховского р-на Иркутской обл.

217

Ай-ээ! Это наше песнопение, Ай-ээ! Ай-ээ! Да будет услышано Эсэгэ Малааном, Ай-ээ! Ай-ээ-эй!

(404, к. 4, № 132) \*

Под Великим порозом (*ехэ буха*) подразумевается тотемный прародитель эхирит-булагатов Буханойон ба-абай. Буха-нойон — один из популярнейших образов традиционного фольклора и мифологии бурят. Раньше в некоторых обрядах белого шаманства шаман вселял в себя дух Буханойона и обыгрывал его роль перед собравшимися на игрище родовичами. При этом он становился на четвереньки, мычал и рыл землю «передними ногами». Это называлось *зохорхо*; то же самое проделывал он и на летнем большом *тайлгане*, посвященном западным хатам (*xahbi тайлган*). Кроме того, он здесь бодал сидящих перед *туургэ* участников *тайлгана*, а те не смели сопротивляться или убегать и со смехом валились на бок или спину. Явление своим потомкам-бурятам их тотемного прародителя предвещало благополучие и благоденствие людям рода и племени. Поэтому пожелания певцов, исполнявших *ай-доц дууц*, чтобы их потомки в будущем также часто слышали мычание и *зохорхо* своего Великого порога, а верховный бог Эсэгэ Малаан слышал их обрядовое песнопение и моление, становятся понятными.

Но все же ни один из названных богов, *тэнгриев* и *ха-тов* не является главным верховным существом, к которому обращались со своими песнями участники обряда. Им был верховный бог творец и громовержец Аяа (Аи Хайрхан). Именно это имя Аяа (Ай-ээ) постоянно звучит на всем протяжении песни, обрамляя каждую песенную строку и всю песню в целом. Это имя на протяжении одного песенного цикла, состоящего из девяти куплетов, звучит 172 раза. Указанные

особенности песенного жанра *аи доц* говорят о том, что мы здесь имеем дело с древнейшим традиционным обрядовым песнопением. Однако сейчас, когда сам обряд возлияния божествам (*сасали барьха*) давно уже утрачен, песни *аи доц* бытуют в репертуаре очень ограниченного круга людей преклонного возраста и исполняются во время застолья. Поэтому они носят

\* Песня записана от С. С. Сонтахонова в улусе Баахай Баян-даевского р-на Иркутской обл. 23 июля 1966 г. Хоровой повтор мы опустили.

218

ещё одно — четвертое По счету — название: *Убгэдэй архи, хиин дууц* (*убгэд* — «старики», «старцы», *архи* — «водка»-*дууц* — «песня»).

На этом основании некоторые наши информаторы были склонны понимать последнее название данного песенного жанра в прямом смысле, как обычные старинные застольные песни.

Действительно, в буквальном смысле *Убгэдэй архиин дууц* можно перевести как «Песни, исполняемые 'стариками во время угощения их водкой», т. е., короче, «застольные песни стариков».

Во-первых, в традиционном фольклоре западных бурят застольные песни — жанр сравнительно молодой, у восточных бурят он еще не успел сформироваться как самостоятельный фольклорный жанр. И к тому же застольные песни бурят никогда не подразделялись на песни стариков и песни молодежи. В условиях дореволюционного бурятского быта, где были еще очень сильны пережитки патриархально-родовых отношений, молодые люди вообще не допускались к застолью, а единичные случаи опьянения молодых людей встречали резко отрицательное отношение со стороны всего улусного общества и порицались, даже строго наказывались по законам «обычного права» бурят. Поэтому специальных молодежных застольных песен до XIX в. в фольклоре бурят не было и быть не могло. Если так, то не было надобности специально называть указанный жанр «застольными песнями стариков». Во-вторых, оказалось, что в исполнении этого рода песен, кроме стариков (*убгэд*), самое непосредственное участие принимали и старухи (*хугшэд*), хотя это, по-видимому, позднейшее явление. И в-третьих, словом *убгэд* — «старцы» — в шаманистической терминологии бурят обозначались духи предков. Б. Я. Владимирцов указывал, что монгольское слово *эбугэн* означает «родоначальник» (59, с. 50) — ср. якут, *вбугэ* — «родоначальник», «предок» (359, с. 282). В бурятском *убгэн* — почтительное название шаманского духа, эпитет, присваиваемый почитаемым покойным шаманам независимо от возраста (199, с. 78). *Убгэд* (старцы) или *хада уулын убгэд* (горные старцы) считались духами-покровителями рода, племени или отдельной местности. Им посвящали ежегодные жертвоприношения молочными продуктами и водкой в начале лета. Такой обряд у баяндаевских бурят назывался *убгэдэй архи* (водка старцев). В конце XIX — начале XX в. обряд *убгэдэй архи* совершался или группой родственных семей, или же каждой семьей в отдельно-

219

сти. У кудинских бурят этот обряд имел еще и второе название — *к>Iгэн тогооной архи* (водка из девяти котлов). Последнее название присвоено обряду потому, что для возлияний предкам ритуальной водки специально заквашенное молоко — *хурэнгэ* собирали в девяти деревянных сосудах (*хаба*) и содержимое каждого такого сосуда перегоняли в отдельном котле (*тогоон*). Водку же, полученную из каждого из девяти котлов, наливали в отдельный берестяной сосуд *туйсэ*, позднее для этих целей пользовались деревянными жбанами, которые также назывались *хаба* или *домбо*. После того как все приготовления были закончены, один из присутствовавших стариков назначался руководителем обряда. Ему вручали жбан *Тгаба* с молочной водкой и маленькую деревянную чашечку — *тагша* или *аяга*. С этого времени старик, получивший *Iгаба*, назывался *hadauia*, т. е. распорядитель содержимого жбана, виночерпий. *Бабаиша* совершал возлияния последовательно всем главным для рода божествам, *хатам* и духам предков. По окончании возлияний *сосали* оставшуюся водку наливали в ту же самую чашечку *тагша*, которая обходила по кругу, по ходу солнца, всех присутствующих, начиная с хозяина дома и самого *Набаиша*. После первого круга угощений *духарьян* начиналось исполнение *убгэдэй архиин дууц*. Однако все изложенное выше достаточно убедительно говорит о том, что здесь мы имеем дело с древнейшим обрядовым песнопением, посвященным культу предков во главе с верховным предком, богом творцом и громовержцем Аяа Хайрханом на обрядах посвящения им молочных продуктов. Поэтому истинное значение и содержание этих песен и их припевных слов, ныне ставших совершенно непонятными даже самим исполнителям, может быть понято только при очень скрупулезном исследовании на мифологическом уровне и в тесной связи с шаманистическими и дошаманистическими представлениями бурят. В начале XX столетия обряд «водка девяти котлов» совершали отдельные семьи. Но прежде для таких возлияний выкуривать

водку в девяти котлах для каждой семьи в отдельности было бы слишком обременительно, а для многих семей и вообще не под силу. Поэтому можно полагать, что раньше этот обряд был родовым, и водку выкуривали в девяти котлах всем родом или улусом, сообща. И только после полного разложения родового строя данный обряд стал носить индивидуальный характер. Так было, например, с культом

220



Рис. 12. Кувшин *домбо* и пиала *аяга* для ритуальных возлияний (фото В. Т. Новикова)

*онгонов*. Д. К. Зеленин писал: «При разложении родового строя родовые *онгоны* заменялись семейными и индивидуальными. *Онгон* теперь помогал не всему роду, а отдельным домохозяевам, соблюдая их личные интересы» (122, с. 122).

Сакральное число девять играет очень большую роль в языческих обрядах всех тюрко-монгольских народов, посвященных культу неба. Об этом мы выше уже говорили. К этому можно добавить один интересный обычай, бытовавший прежде у чувашей. «Чуваши,— писал Н. И. Золотницкий,— при молении после окончания полевых работ *чуктэмэ* перед началом обряда ставили на стол кадочку с пивом, каравай хлеба из последнего урожая, соль и девять ковшей с пивом» (125, с. 188).

Интересно отметить также старинный обычай якутов. На своем весеннем празднике *ысыах* якуты приносили в жертву верховному богу-творцу Урун Айы тойону кумыс, приготовленный в трех больших сосудах. Число три наряду с девяткой является также одним из наиболее почитаемых сакральных чисел. А само число девять является, как известно, произведением двух или суммой трех троек. Еще в начале XIX в. сами якуты писали: «Жертвоприношение богу под разными именами всеми

221

якутами вообще, в том числе и крещеными, делаемое, как-то: 1) при начале доения нового плода кобыл весною и по скоплении кумыса держанием в трех разных больших сосудах в виде сосудов, из дерева делаемых, излияние на огонь; относя сие к богу под названием Юрюнь ай (Уруц *ajbi*), т. е. Господь Саваоф и дух святой... Потом собравшийся народ пьет кумыс» (233, с. 676). Генетическая близость бурятского и якутского обрядов очевидна. Замена кумыса водкой у бурят связана с утратой западными бурятами ведения табунного коневодства в связи с резким сокращением пастбищ и переходом к утужному сенокосению.

Песнопение *ай доц*, как и весь обрядовый комплекс культа бога творца и громовержца Айа, теснейшим образом связано с культом плодородия земли, людей, домашних животных. Об этом, помимо приведенных здесь песен, свидетельствует множество других песен указанного жанра: Ай-ээ! Баруун хойнобоо хунхинэбэ гээшуу» Ай-ээ! Ай-ээ! Баян Бутэй тэнгэри гээшуу, Ай-ээ! Ай-ээ! Баабайн гэрто хунхинэбэ гээшуу, Ай-ээ! Ай-ээ! Баян сагаан Баба гээшуу, Ай-ээ!

Ай-ээ-эй! Ай-ээ-эй!

Ай-ээ! Ушеобэнэй толгой аадарба хаяа, Ай-ээ! Ай-ээ! ҮТХШН тайга болобо хаяа, Ай-ээ! Ай-ээ! Утоедэйн хээли задарба хаяа, Ай-ээ! Ай-ээ! Унэрхэн баян болобо хаяа, Ай-ээ!

Ай-ээ-эй! Ай-ээ-эй!

Ай-ээ! Халюун хара хараасгай гээшуу, Ай-ээ! Ай-ээ! Харасайн толгой шабардан байнуу, Ай-ээ! Ай-ээ!

Харибаа ерэбэн бэрээдууд гээшуу, Ай-ээ! Ай-ээ! Хангай тогоо шабардан байнуу, Ай-ээ!

Ай-ээ-эй! Ай-ээ-эй!

Ай-ээ! Араатай, араатай сэргын узууртэ, Ай-ээ! Ай-ээ! Алтая ёлоо зогсон байна хаяа, Ай-ээ! Ай-ээ! Алтан Бабын

хажууда хаяа, Ай-ээ! Ай-ээ! Айлшад ерэжэ зугаалжа байнуу, Ай-ээ!

Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

Ай-ээ! Хунхан сагаан адуун гээшуу, Ай-ээ! Ай-ээ! Хужар дээрээ бэлшэн байнуу, Ай-ээ! Ай-ээ! Хуушан баабайн хубууд гээшуу, Ай-ээ! Ай-ээ! Утэг дээрээ зугаалжа байнуу, Ай-ээ!

Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ! Ай-ээ! С северо-запада загрохотало, Ай-ээ!

222

Ай-ээ! Богатый молоком тэнгрий это, Ай-ээ! Ай-ээ! В юрте предка-батюшки загромело, Ай-ээ! Ай-ээ! Полная белой пищей посуда это, Ай-ээ!

Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

Ай-ээ! У ильма бутоны раскрываются, Ай-ээ! Ай-ээ! Густая тайга вырастает, Ай-ээ! Ай-ээ! У прабабушки лоно раскрывается, Ай-ээ! Ай-ээ! Потомков поколение вырастает, Ай-ээ!

Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

Ай-ээ! Темно-коричневые ласточки, Ай-ээ! Ай-ээ! Дымовое отверстие обмазали глиной, Ай-ээ! Ай-ээ!

Невестки, привезенные с чужбины, Ай-ээ! Ай-ээ! Края котлов обмазали глиной, Ай-ээ!

Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

Ай-ээ! К верхушке изразцовой коновязи, Ай-ээ! Ай-ээ! Золотой чембур привязан, Ай-ээ! Ай-ээ! Вокруг золотого жбана, Ай-ээ! Ай-ээ! Гости наши веселятся, Ай-ээ!

Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ!

Ай-ээ! Лошади белые, как лебеди, Ай-ээ! Ай-ээ! На тучных солончаках пасутся, Ай-ээ! Ай-ээ! Потомки нашего предка, Ай-ээ! Ай-ээ! В фамильном стойбище веселятся, Ай-ээ!

Ай-ээ-э! Ай-ээ-ээ! \*

В начале песни рисуется весеннее пробуждение природы, которое начиналось с первых раскатов грома. Это верховный бог творец и громовержец подает свой голос после долгого зимнего сна. Гром прогремел с северозападной стороны неба, где живут 55 добрых западных тэнгриев во главе со своим патриархом Аи Хайрханом,— следовательно, это он подает свой голос. Вместе с первым громом и грозой происходит оплодотворение Матери-земли и всего сущего на ней, одновременно спускается небесная благодать. Поэтому громоухание на небе незамедлительно передается на землю и в юртах бурят начинает звенеть и громоухать посуда из-под молочных продуктов (*баян сагаан хаба*), появляется изобилие белой священной пищи, дарованной богами, небом. У бурят существовал древний обычай гадания по первому весеннему грому. Считалось, если первый гром прогремит

\* Песня записана от Г. Сапхасовой и М. Бутуханова в улусе Нухэнуур Баяндаевского р-на Иркутской обл. в 1966 г.

223

с северо-западной стороны, то будет год богатым, изобильным во всем, особенно много ожеребится кобыл и будет в изобилии кумыс, который раньше был жертвенным напитком, напитком богов. Раскрываются почки и бутоны на деревьях, и лес покрывается листьями. Из земли поднимается новая поросль, а на стволах деревьев и кустарников появляются новые побеги, и образуется густая, цветущая тайга. Так же и у людей. Раскрывается материнское лоно прабабушки *утвдэйн хээли*, под которой подразумевается мифическая праматерь бурят — богиня плодородия Мать-Умай — У май-эхо, а еще раньше — Великая Богиня-Мать, рождаются дети и внуки, появляются новые поколения людей в улусах, и род увеличивается количественно — *YHSr баян болобо*. Эти же образы и идеи развиваются в следующем куплете, где воспеваются весенний прилет птиц и ласточки, устраивающие свои глиняные дома-гнезда вокруг дымового отверстия (*хараса*) деревянной летней юрты бурят. Ласточки по представлениям бурят были священными птицами, и их гнездование в юрте считалось добрым делом, предвещающим счастье, достаток и умножение семьи. Согласно одной бурятской легенде, когда-то на земле не было огня, им владели только боги на небе, а люди постоянно мерзли и ели сырое мясо и корни. Тогда ласточка решила помочь людям и раздобыть для них небесный огонь. Ей это удалось. Вскоре узнал о пропаже небесный хозяин огня, но было уже поздно. Ласточка почти достигла земли, хозяин огня успел только выстрелить в нее и попал в хвост, отчего хвост ласточки до сих пор остается раздвоенным \*.

Не случаен здесь и параллельный поэтический образ: молодые «невестки, привезенные с чужбины» и свившие, как и ласточки, свои гнезда, живут в достатке, богато и счастливо. Доказательство тому — «обмазывание ими краев котла глиной», т. е. выкуривание молочной водки, которое возможно только при изобилии молочных продуктов, и ее ритуальное распитие, пение обрядовых песен, посвященных божествам, и угощение гостей. Гости не заставляют себя ждать, подъезжают друг за другом, привязывают своих коней к «изразцовым коновязям» (*араатай сэргэ*), дружно устраиваются «вокруг золотого жбана» (*алтан хаба*), и всегда, пока «лошади, белые,

\* Информатор Дулмажаб Дугарова, 1918г. р., улус Шилия Хидок-ского р на Читинской обл.

224

Р. С. Мэрдугеев  
Тайлан у аларских бурят

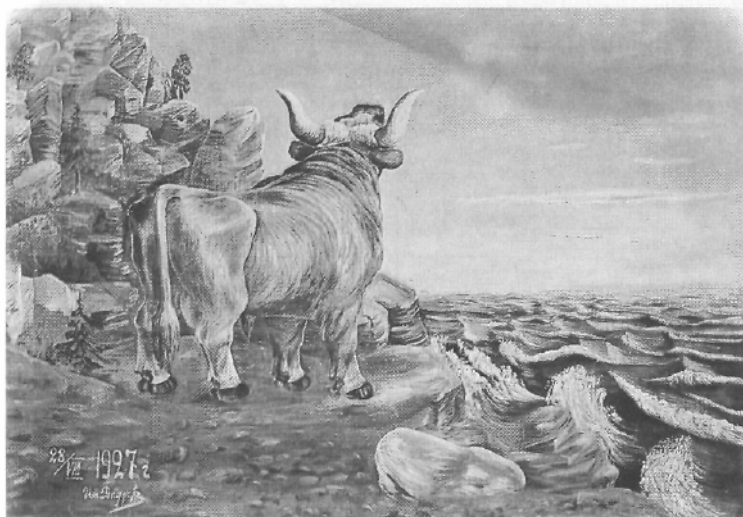




Л. Д. Доржиев  
Интерьер бурятской юрты

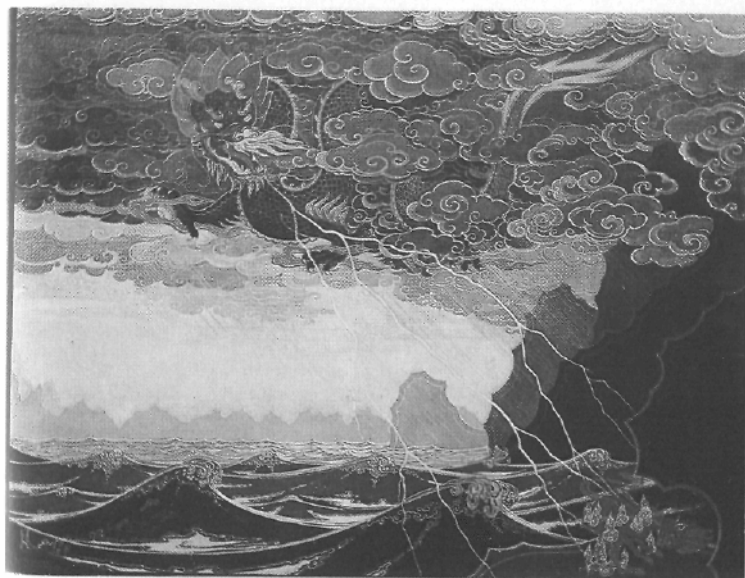


Л. Д. Доржиев  
Восход солнца



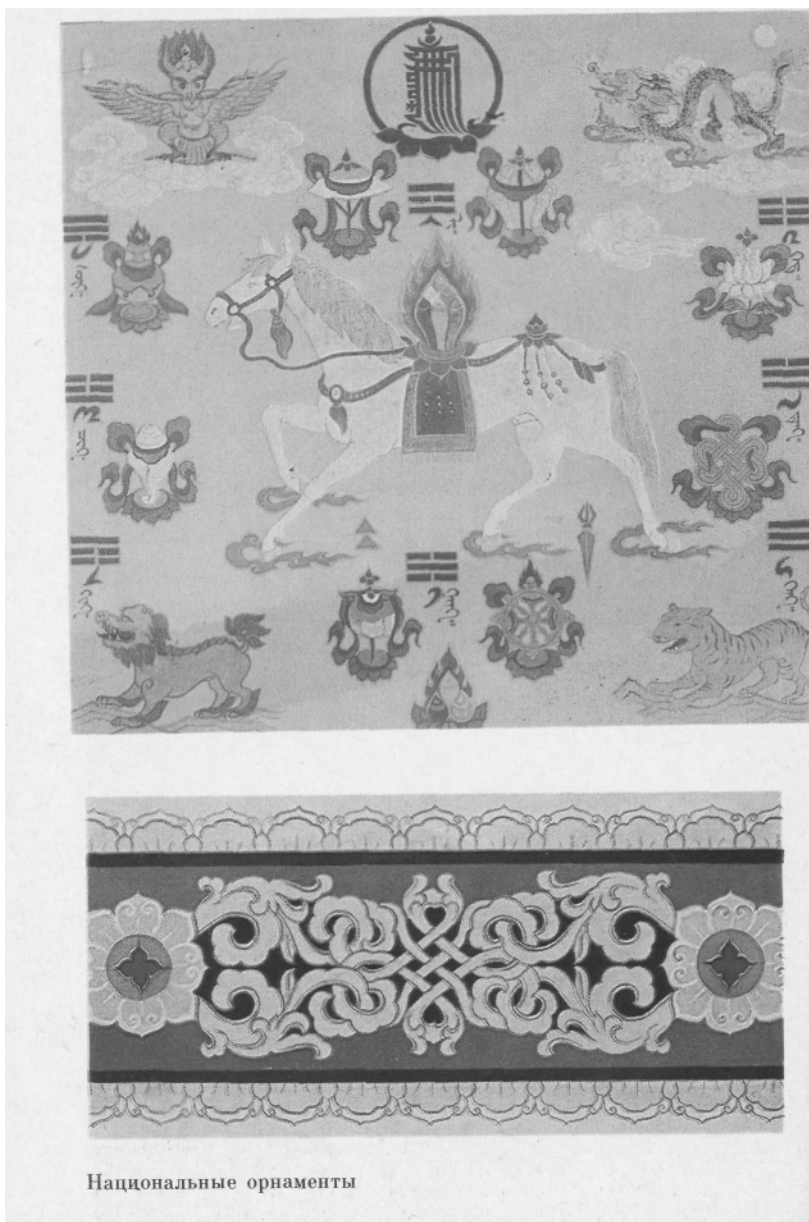
И. Дадиев

Буха нойон — тотемный прародитель бурят



Л. Д. Доржиев

Громовержец поражает злого духа



как лебеди», будут пастись «на тучных солончаковых пастбищах», пока «потомки наши будут веселиться в фамильных своих стойбищах», все будет прекрасно. Да услышь нас, бог-творец Айа! Остановимся еще на одной чрезвычайно интересной песне из цикла песен *ai doq*. Барынгарь ан г азарта (Со стороны восхода луны)

З. 1) Ай-ээ, ай-ээ, барын гарбан газартуу даа (И)

Х.

З. Ай-ээ, барын гарбан газартуу

Х.

З. Ай-ээ, ай-ээ, баадаг номонь дэлин байлдаа

Х. даа Ай-ээ, баадаг

З. Ай-оо, о-оо

Х. номонь дэлин байна гэжүү даа

З. хайн үбгэ-шын оро-хон гэр-түү даа

Х. Ай-ээ, ай-ээ,

1) З. - Запевала  
2) Х. - Хор

Запевала (з): Ай-ээ, Ай-ээ! Барын гарбан газартуу даа Хор: (х): Ай-ээ! Барын гарбан газарта

(з): Ай-ээ! Ай-ээ! Баадаг номонь дэлин байнал даа

6 Д. С. Дугаров

З. А - ээ

Х. найн үбгэшин ороһон гэртүү гээшүү даа

З. На - ба нуулгань нэмэн байнал даа

Х. А - оо, на - ба нуулгань

З. Аа 1 - ээ - а - э (най - дан зү - хы)

Х. нэмэн байнал даа. А - ээ. (най - дан зү - хы)

З. дэ - лн - үү даа (аой) А - ээ, а - ээ.

Х. дэ - лн - үү даа

З. Тү - хэ - реон далтай бүргэд хым даа

Х. А - ээ.

З. Тү - хэ - реон дал - тай бү - рг - эд - хым даа.

Х. Тү - хэ - реон дал - тай бү - рг - эд - хым даа.

- (х): Ай-ээ! Наадаг номонь дэлин байна гээшүү даа.  
 (э): Ай-оо, о-оо! Найн үбгэшин ороһон гэртүү даа  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Найн үбгэшин ороһон гэртүү даа  
 (э): Ай-ээ! Наба нуулгань нэмэн байнал даа  
 (х): Ай-оо! Наба нуулгань нэмэн байнал.  
 (э): А-а-ай-ээ, Ай-ээ! (н)Айа дон зүхы дэлкю даа-ой,  
 (х): А-ай-ээ, Ай-ээ! (н)Айа дон зүхы дэлкю даа.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Түхэреон далитай бүргэд хым даа  
 (х): Ай-ээ! Түхэреон далитай бүргэд хым даа.  
 (э): Ай-оо, Ай-оо! Теем голдо элин байнал даа

(х): Ай-ээ! Төөем голдо элнэ байнал даа.  
 (э): Ай-ээ, ээ-ээ! Төөем өхэ үбгэд хям даа-оо  
 (х): Ай-оо! Төөем өхэ үбгэд гээшүү даа  
 (э): Ай-ээ, Ай-э, Аэй-э! Тогтоол өноо барин байнал даа  
 (х): Ай-ээ! Тогтоол өноо барин байнуу гээшүү даа.  
 (э) и (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Айа до зүхы дэлнүү даа.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Гунжа үеэсээ үдхэнэмнай даа,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Гунжа үеэсээ үдхэнэмнай даа,  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Гурбан хотон болоходонай даа,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Гурбан хотон болоходонай даа,  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Гунтай ашаяа үргэнэмнай ламай,

(х): Ай-ээ, Ай-ээ! Гунтай ашаяа үргэнэмнай ламай.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Гурбан баадаг болоходобай даа,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Гурбан баадаг болоходобай даа.  
 (э и х): Ай-ээ, Ай-ээ! Дэли духээ, зэргэ яалай, Ай-ээ-эй!  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Со стороны восхода луны,  
 <х): Со стороны восхода луны.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Лук со стрелою натянут,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Лук со стрелою натянут.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! В юртах, которые посетили добрые старцы,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! В юртах, которые посетили добрые старцы.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Молочная пища прибавляется,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Молочная пища прибавляется.  
 (э): (н)Ай доц зухы дэлнүү даа,  
 (х): (н)Ай доц зухы дэлнүү даа.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Орел с округлыми крыльями,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Орел с округлыми крыльями,  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Над долиной Тоока парит,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Над долиной Тоока парит.  
 (э): Ай-ээ, Ай-ээ! Великие старцы Тоока,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Великие старцы Тоока.

(з): Ай-ээ, Ай-ээ! Обычаи старины содержат,  
 •(х): Ай-ээ, Ай-ээ! Обычаи старины содержат.  
 (з и х): Ай-ээ, Ай-ээ! (н)Айа доц зухы дэлюу даа.  
 (з): Ай-ээ, Ай-ээ! Корова трехлетка, которую мы кормим,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Корова трехлетка, которую мы кормим, '(з): Ай-ээ, Ай-ээ! Да расплодится и заполнит три хотона,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Да расплодится и заполнит три хотона. ,(з): Ай-ээ, Ай-ээ! Внука трехлетнего мы воспитываем,  
 <х): Ай-ээ, Ай-ээ! Внука трехлетнего мы воспитываем,  
 (з): Ай-ээ, Ай-ээ! Да размножится он и составит сорок колчанов,  
 (х): Ай-ээ, Ай-ээ! Да размножится он и составит сорок колчанов.  
 (з и х): Ай-ээ, Ай-ээ! Дэли зухээ, зэргэ яалай, Ай-ээ,  
 Ай-ээ-эй! (100, 161-165) \*.  
 \* В тексте приведенной песни в указанном издании закралась ошибка: припевное слово *ай доц* при расшифровке с магнитограммы мной было услышано как *наадан* — «игра». В следующий свой приезд к тем же певцам-исполнителям мне удалось выяснить, что это не *наадан*, а (н)*Ай доц*.

228

Исполнители не смогли объяснить смысл первых двух строк песни. Но совершенно бессмысленных песен не бывает. Поэтому надо думать, что и в этих непонятных нам пока стихах старинной обрядовой песни заключена, очевидно, вполне определенное и достаточно глубокое для своего времени содержание. Об этом говорят некоторые другие варианты данного куплета, записанные С. П. Балдаевым и другими фольклористами:

Уурэй сайхын дэргэтэ В пору утренней зари

Уудхэ номо татаатай. Лук со стрелой натянут.

Ийбии баабайн тиир- В летнем стойбище родовичей

гэндэ Такие молодцы приготовлены. Иймэ х'бууд бэлдээ-

(26, с. 94)

Т. М. Болдонова записала у осинских бурят такой вариант данного куплета:

Барын гархын урдууринь В пору восхода луны Баадагта Солбон ялбанна. Солбон (планета Венера.—  
 Байдуулымнай урдууриинь Д. Д.) с колчаном заблестел. Баба домбо ялбанна. Перед (уважаемыми)  
 сайтами

(т. е. господами.— Д. Д.) Жбан (с вином) заблестел. (255, с. 16)

Поскольку существуют подобного рода варианты данной песни, то, видимо, образ натянутого со стороны восхода луны лука не случаен. Исходя из таких предпосылок, попробуем разобраться в смысле указанных начальных двух строк песни. Слово *Наадаг* означает «колчан», а *номо* — «лук». Обычно они употребляются вместе и означают «лук со стрелой» — ср. *номо Тгаадагаа дэ-лихэ* — «натягивать лук». Но все же что за необычный образ! Что это за лук со стрелой, кто и с какой целью его натянул? Почему он натянут со стороны восхода луны? Это тем более странно, что луна не восходит из-за горизонта, как солнце, а появляется на небе после захода солнца, а иногда до его захода. Следовательно, натянутый лук находится не на земле, а на небе. Луна восходит на западной стороне неба и движется на восток. Запад же является стороной, где обитают добрые западные *тэнгри* и *хаты* во главе с Эсэгэ Малааном, а еще раньше — с самим Айа Хайрханом. По словам С. Сонта-

229

хонова, большого знатока древнего фольклора и мифологии эхирит-булагатов из улуса Баахай Баяндаевского р-на, со стороны восхода луны бог смотрит на нас. Лук со стрелой — это оружие, которое доставляет людям все хорошее, небесную благодать, приносит людям огонь и свет. О самом стрелке ничего не сказано — вероятно, потому, что это не человек, а бог, его видеть нельзя, он слишком велик и недоступен взору человека. Это, очевидно, бог творец и громовержец Айа. Не случайно в текстах всех песен этого жанра в виде рефрена многократно звучит его имя (Ай-ээ!), свидетельствуя о том, что ритуальное исполнение песен *ай дон* представляет собой молитвенное обращение бурят к своему главному богу-творцу Айа. Стрела бога Айа — громовая стрела, т. е. молния. Она направлена не на людей, а на злых духов, причиняющих зло и вред людям. Это стрела защиты, а не нападения. Кроме того, через удар грома и грозу бог-творец и громовержец оплодотворяет Мать-землю и передает ей и всему живому на ней свое плодородие и плодovitость. Поэтому направление его стрел в сторону людей и их пастбищ всегда желательно. Недаром буряты просят своего бога-творца греметь и еще больше греметь (*Айа хее, нэръезл бэри, нэръезл бэри!*). Семантически близко к этому образу и связано с ним содержание второго двустипия первого куплета песни. Посещение юрты бурята «добрыми старцами» и «сайтами-господами», которые являются на самом деле белыми шаманами и жрецами бога Айа, гарантирует данному дому, семье благополучие, счастье и богатство, прежде всего увеличение количества скота и белой молочной пищи (*ᠠбаа Нуулга нэмэн байна*).

И наконец, все четверостишие завершается припевом «*Ай доц зухы дэлюу даа*». Чтобы разобраться в смысле данного припева, нам придется сначала выяснить значение каждого слова в отдельности. Начнем с конца.

Даа — утвердительная частица. Дэлую или дэлюу(н) — «селезенка». В таком значении это слово в нашу песню и его припев абсолютно не вписывается. Более часто оно в песнях *аи доц* встречается в форме *дэли* — ср. «Дэли зухы, зэргэ яалай». Поэтому слово *дэлюу* мы возводим к глаголу *дэли* — «натягивать» (лук), «распахни, широко открой (дверь)» и уу (зуу) — вопросительная частица. Кстати, это слово есть в тексте приведенной песни, в строке «Баадаг помочь дэлин байна» («Лук со стрелой

230

натянут»). О. Д. Шуткинов, наш информатор из улуса Наран Качукского р-на, разъясняя смысл данной песенной строки, сказал, что прежде бытовало очень популярное благопожелание: «На правой стороне юрты лук со стрелой да будет натянут, а на левой стороне молочная посуда да будет в изобилии!» («Баруугаартнай haadaз номо дэлижэ байг, зуугээртнай паба—Нуулга дэлижэ байг!»). Бурятская юрта делилась на две половины. Вход всегда был с южной стороны. Противоположная, т. е. северная, сторона юрты считалась самой почетной. Там сидел сам хозяин юрты. Вся правая от него, западная, сторона юрты — это мужская половина, а левая, восточная, — женская. Отсюда, говорит О. Шуткинов, *дэлижэ байг* означает: «Пусть богатеет и размножается эта семья» («Энэр, баян болохо байг»). *Уудэ дэлихэ* — «настежь открывалась дверь». В этом контексте бурятскому *дэлихэ* («широко открывать») близко якутское *дэ-лэй* — «обильный, обширный, достаточный с остатком»: *Dalaeai цсыах* («обильный кумысный пир»); *руц iпу-цан dalasai* («богатый пир развернулся», «широко», «щедро»; «обильно», «в изобилии», «достаточно», «вдоволь») (253, с. 76) — ср. бурят, *дэлгэр* — «обильный». Следующее слово рассматриваемого припева — *зухы*. Осинские буряты жанр песни *аи доц* называют *аи доц зухы зугаа*. *Зугаа* — диалектное слово, означающее «песня». Песни *аи доц зухы* унгинские буряты считают самым древним и изначальным видом своего песенного творчества. Об этом свидетельствует старинная песня-загадка.

Эдижэ байбан эдеэнбээтнай Из пищи, которую вы едите,  
Ямар эдеэн аха юм дааЯ Какая самая старшая?  
Зугаалжа байбан зугаа- Из песен, которые вы поете,  
Баатнай Какая самая старшая? Ямар зугаань аха юм дааЯ

Тайлбаринь:

Отгадка:  
Эдижэ[байбан эдеэнбэймнай Из пищи, [которую мы едим,  
Иибиин уураг ахал даа. Материнское молозиво старше.  
Аяглажа зугаалбан зугаа- Из песен, которые мы поем,  
Баамнай Аи дон зухы старше. Аи доц зухы ахал даа.

Старик певец Мади Цыбенков из улуса Зугмара Пет-ровск-Забайкальского р-на Читинской обл. спел мне

231

старинную обрядовую песню. Каждый куплет этой песни начинался с протяжного восклицания *зухы-и*. На мой вопрос, что означает слово *зухы*, певец ответил, что оно означает «умножать счастье» — *жаргал нэмэхэ*. Стало быть, слово *зухы* семантически тесно связано с понятием о ниспослании богатства, небесной благодати и об умножении счастья. Как видим, слово это прежде бытовало в сакральной лексике как западных, так и восточных бурят в качестве припевного слова обрядовых песен. Его параллели зафиксированы в сарыг-югур-ском языке в различных формах: *эд'ку*, *soqe*, *aoqyi* — «садиться», «преклонять колени», «кланяться» (309, с. 222); в древнетюркском *yüikun* — «поклоняться», «кланяться», «стоять с почтением» (98, с. 285). Б. Я. Влади-мирцов с этим словом сближал письм.-монг. *jüigeri* (59, с. 51).

В уйгурском *чекмэк* — «опускаться вниз», «заставлять становиться на колени (верблюда)», «ставить на колени» (322, с. 394). В телеутском и алтайском языках *чок* — «восклицание во время жертвенного кропления идолам, кропление, возлияние, угощение духов первыми тремя ложками» (274, т. III, ч. 2, с. 2004). В современном монгольском языке *сек* — «восклицание, которое произносят, когда заставляют становиться на колени верблюда», *сехрех* — «приветствовать или молиться, опускаясь на колени» (381, с. 482). В бурятском *сүхэрхэ* — «отчаиваться», «преклоняться» и *Нүгэдэхэ* — «бояться», «пугаться», «становиться на колени» (400, с. 400). Корнем данных слов, по нашему мнению, можно считать сарыг-югурск. *s'oq*, *3'iik*, письм.-монг. *jüg*, *yüik*, куманд. *чок*, древнетюрк. *сок*, уйгур, чек, тел. *чок* со значением «опускаться на колени», «кланяться», «стоять с почтением». К данному общему тюрко-монгольскому корню с тем же значением относится и бурятский шаманский возглас *сеек!*, который имеет несомненную этимологическую и функциональную связь со словом *зухы*.

Теперь нам остается рассмотреть самую устойчивую и главную часть данного припева — словосочетание *аи доц*. Это припевное словосочетание впоследствии превратилось в название рассматриваемого в настоящей главе жанра протяжных обрядовых песен. Как припев оно встречается в разных районах Бурятии в самых разных песенных жанрах и в самых разных фонетических вариантах. Таковы, например, припев старинной застольной песни тункинских бурят:

232

Аи дон, аи доц, аи доц гээл даа Аи дон, аи дон, аи дон споем, Архиин дууц блог гээл даа. Песней арахы,

да будет она, припев кругового танца *ёохор*:

Аи доо, (н)ай доо, (н)ай доолое, Аялгаараа зохирое,

припев старинной протяжной песни у хори-бурят: *зай, (н)ай дуу, зай!*, припев песенных вставок в героическом эпосе западных бурят *аи доц, зай ёо* и др. Во всех этих и многих других припевах, как правило, присутствует устойчивое словосочетание *аи доц*. Что же оно означает? В бурятоведческой литературе были высказаны некоторые предположения относительно указанного улигерного рефрена. Так, Н. О. Шаракшинова считает, что значение звукового сочетания *ай-дууц зэй* раскрыть невозможно. Оно аналогично французскому «Аой» в «Песни о Роланде» (344, с. 57). Другой бурятский эпосовед, М. П. Хо-монов, попытался дать свое толкование данного рефрена. По его мнению, *аи* (тюрк.) — «говорить», «сказывать», *дуч* (*дууц*) (бурят.) — «песня», а *зэй* — незначительная частица и в целом припев переводится: «Рассказывай песню, ной песню, так ладно» (332, с. 132).

С такими мнениями согласиться трудно. Бессмысленный припев, каким считают его, едва ли мог с такой поразительной устойчивостью и столь активно бытовать в самых разных жанрах бурятского фольклора на протяжении многих веков. Слово *доц* в записи Ц. Жамцарано имеет разные фонетические варианты: *диц, доц, дуц* и реже *дууц*. Не надо забывать, что Ц. Жамцарано записывал произведения бурятского фольклора, и в том числе улигеры, во время их живого исполнения. А эти песенные вставки с рефреном *аи доц* исполнялись хором слушателей, и были они протяжными. Во внепесенной, в разговорной передаче информаторы это слово всегда произносят с кратким гласным *о* (*доц*). Поэтому оно не означает *дууц* — «песня». Кроме того, мы уже говорили, что эти песенные вставки в улигер сами буряты называют «*Аи доц зух*» *зугаа*, где *зу?ап* — «песня». Следовательно, толкование М. П. Хомононова ошибочно. Так что же означает *аи дrrf*

Рассматривая слова *дэли* и *зухы*, мы выяснили, что они относятся к сакральной шаманской лексике.

Поэтому мы можем думать, что и *аи доц* тоже из той же лексик. Большинство шаманистических и дошаманистических тер-

233

минов не нашли отражения и приемлемого объяснения в словарях бурятского языка и исследованиях шаманства. Не значится в них и слово *дон*. Мы предполагаем, что это слово в бурятском и монгольском сохранилось в качестве корня полисемантического глагола *доцгодохо* — «куковать» (о кукушке).

*Доцго-до* («кукуй») — производная глагольная основа от имени существительного *доц*. В корне *доц* конечная согласная — фаринальная. При появлении за ней гласной фонемы она переходит в сочетание звуков *нг, доц^> доцг 4- о {- до*. Вторая *о* — представляет собой соединительную гласную между двумя морфемами, оканчивающимися на согласные, плюс гла-голообразующий аффикс *до*. Однако *донгодохо* означает не только «кукование» кукушки. Оно означает также «распевать обрядовые хороводные песни». В бурятском хороводе *ёохор* поется:

|                         |                              |
|-------------------------|------------------------------|
| Нарбан модоной оройдо   | На вершине соснового дерева  |
| Нарин хухы доцгодобо.   | Кукушка тонкоголосая кукует. |
| Нара гарахын хирэндэ    | В пору восхода солнца        |
| Наадан зугаа доцгодобо. | Хороводные песни раздаются.  |
| Аи дон. аи, ероолоо,    | Аи дон. аи, иноходью,        |
| Аи дон, аи, Байбарлаа.  | Аи доц аи, трусцой (бежит).  |

Присутствие рефрена *аи доц* в ёохорном припеве подтверждает этимологическое родство слов *доц* и *доцгодохо*. Последнее употребляется и в значении говорить красноречиво, складно. После выступления хорошего оратора можно услышать в зале: «*Говор ло доцгодожорхибол даа*» («Красиво выступил»). По словам М. Мохосоева (81 год, улус Идэгэ Эхирит-Булагатского р-на Иркутской обл.), когда шаман во время камлания начинает произносить имена богов и духов и молить о ниспослании богатства, счастья и небесной благодати для своих родовичей, то говорили «бэе *доцгодожо байна*». Отсюда мы можем предпологать, что основное значение глагола *доцгодохо* — призывать небесную благодать *доц*. Кроме шамана, призывать *доц* могут перелетные птицы, прежде всего кукушка. По словам Л. Я. Штернберга, в финской мифологии кукушка своим кукованием вызывает плодородие (351, с. 721). По поверьям многих народов, и в том числе бурят, кукушка приносит лето на своих крыльях. Вместе с летом приходит к ним изобилие продуктов скотоводческого хозяйства, размножение поголовья скота и сытая, радостная жизнь. Поэтому кукование кукушки весной

234

(*доцгодохо*) есть не только оповещение о приходе лета, но прежде всего призывание оплодотворяющей силы бога Айа и его небесной благодати *доц*. В это твердо верили буряты, о чем свидетельствуют многочисленные произведения их традиционного фольклора самых разных жанров. Вот одна из загадок:

|                               |                                               |
|-------------------------------|-----------------------------------------------|
| Доцгодобо, доцгодоболби       | Кукуя, кукуя, я принесла                      |
| Всей земле изобилие. Олгапка: |                                               |
| Дэлхэйе дэлгэр улээб.         | (Когда кукушки кукуют,                        |
| (Хухы шубуунай доцгодохо      | Зеленая трава вырастает). Хухэ ногоон ургаха) |

(380, с. 72, 280)

По содержанию эта загадка очень близка некоторым обрядовым песням хоринских и аларских бурят: Хабарын сагта ерэгшэ С наступлением весны прилета-Ханх\хышубууниинь, ющая

Хадын модондо доцго- Священная птица кукушка,  
дожо На горных деревьях кукуя,  
Хамагхан ургасы дэл- Землю покрывает травой. гэрүүлдэг.

Этой старинной песне хори-бурят почти тождественна аларская песня:

Хухы шубуун доцгодо- Когда кукушка закуковала,  
жо Земля покрылась зеленой Хухэ ногоон дэлгэрбэ. травой.

Эту песню я записывал в 1973 г. от А. Д. Намсараевой (79 лет, улус Хандагай Голуметского р-на Иркутской обл.). Когда она спела эту песню, я спросил у Александры Давыдовны, может ли еще кто-нибудь, кроме кукушки, призывать *доц*, т. е. *доцгодохо*? Тут вступил в разговор А. Х. Иванов из того же улуса и сказал моей собеседнице: «Ведь говорят, что шаман призывает *доц*» (*Бвв доцгодохог бэш аал*). На это А. Д. Намсараева ответила: «Шаман, приглашенный для совершения частного жертвоприношения *хэрэг* или *за!гал*, во время камлания брызгал водкой вверх с восклицанием *доц!* (*Айлда хэрэг, за!гол хэхэдээ бвв бвлэжэ, хуурээ хэлэжэ байгаад лэ «до-оц!» — гээд архи дээшэн хаягша /гэл даа*).

Интересно отметить, что слово *доцгодохо* относится также и к самому небу. Когда гремит гром, буряты говорят: «Небо гремит (*доц-год^*)» (*Тэнгри доцгодожо байна*). В рассматриваемой здесь песне жанра «*Аи доц дууц*»,

235

записанной нами в 1973 г. в улусе Адык Эхирит-Була-гатского р-на от Ерона Елбонова, поется:

Ай-ээ! Хухэ Мунхэн тэнгэри  
Ай-ээ! Хухэйн дуунаар доцгодобо.  
Ай-ээ! Хухэ толгой уггэднай  
Ай-ээ Домбын дуунаар дунгяарба. Ай-ээ, ай-ээ!  
Ай-ээ! Вечное Синее небо  
Ай-ээ! В пору кукования кукушек «закуковало»  
Ай-ээ! Сивоголовые наши старейшины  
Ай-ээ! Под песни жбана умиротворяются. Ай-ээ, ай-ээ!

В этой песне отчетливо прослеживается связь между началом кукования кукушек, началом первых весенних гроз и ритуальных возлияний «сивоголовых старейшин» молочной водкой и пением ими обрядовых песен-заклинаний «*Аи доц*».

В одной бурятской загадке значение слова *доцгодохо* получило интересное преломление. Здесь камлание белого шамана сравнивается с кукованием кукушки и выражен одним и тем же словом — *доцгодобо* («кукует», «призывает *доц*»):

Белая береза-жеребец растет, Люди собираются, Дымчато-серая кукушка кукует,  
Наша с вашим соединилась.

(405)

Азарга сагаан хулан ургажа  
Бууба, Амитан зон хоёр сугларжа  
байба.

Молор, хулэр хухээ донгодожо  
байба, Манай танай хоёр хамтарба.

Отгадка:

ритуальная береза *туургэ* у дома жениха, прибытие свадебного поезда, возлияние белым шаманом водки родовым божествам-покровителям с просьбой о ниспослании молодым счастья, богатства и плодovitости, т. е. божественной благодати *доц*, и все это выражено кукованием (*доцгодохо*) «дымчато-серой кукушки». Итак, мы высказали предположение, что *доц* — это небесная благодать, т. е. «небесная вода». Подтверждается ли оно на каких-либо иных уровнях, например на этимологическом? Слово *доц* (*don/dan*) в значении «вода» встречается только в индоиранских языках: древнеиранское *danu* — «вода», древнеиндийское *danu* — «роса» и осетинское *don* — «вода» (2, с. 19), откуда названия рек — Дон, Донец, Днепр, Дунай и пр. Но значение слова *доц* нельзя понимать узко,

236

только как вода. Это слово имеет очень широкое значение, его нужно рассматривать в неразрывной связи с древнейшей концепцией неба как творца мира и всего живого в нем. Небо-отец оплодотворяет Мать-землю своей небесной водой-семенем (*доц*). Вместе с тем эта же «небесная вода», гром и молния передают людям, животным и растениям свою плодovitость и плодородие, богатство, здоровье и счастье. Они же уничтожают все злые силы, причиняющие

людям зло. И весь этот обширный комплекс понятий неразрывно связан с небесной водой *доц*, Такое мнение полностью подтверждается словами призывания урянхайского шамана Хуулар из Северо-Западной Монголии:

Асар тэнгэрээсээ бууж залар Хун амьтнаа элдэб, ухэл, тахал, бвчин зовлонгоос челеел Лха таван тэнгэр нар, Алив зүйлийг авирласан Ариун тэнгэр нар, Хатан туурайтныг Заяаж хайрла, Халуун хошуутныг Сурэглуулж хайрла. Элгэн улаан хадны эвтэрт Эрдэнэт хун шувуу шиг Жиргэж хайрласан тэнгэр нар Асар тэнгэрэн нэмрэгтэнууд Алтай усан буултангууд, Ая дангаа ершееж хайрла. Ард нехеес бвэрт энгийг хайрла. (367, с. 205—207)

С Великого неба спустись, Всех людей от эпидемий, Болезней и страданий избавь. Пять главных тэнгриев, Владеющие всеми богатствами, Чистые тэнгрии, (Скот) твердокопытный, Сотворив, нам подайте. Тепломордых (овец и коней) Табунами нас одари. На южных склонах красных гор, Подобно благородным лебедям, Прилетая, клочкующие тэнгрии, Гигантским шатром небосвода укрывающиеся,

Золотой влагой нас наделяющие,

Ая *дат* нам ниспошлите. На северных склонах (гор) деревья,

На южных склонах сочные травы ниспошлите.

Шаман Хуулар в своем призывании просит богов-небожителей спуститься к ним, к обряду жертвоприношения. При этом он не случайно обращается только к пяти тэнгриям. Дело в том, что в бурятском пантеоне языческих богов всего 99 тэнгриев, которые делятся на 55 добрых, западных, и 44 злых, восточных. Но монголы и восточные буряты приносят жертву не всем им, а только пяти главным из западных и четырем из восточных. В дан-

237

ном случае приглашаются из 55 западных тэнгриев только пять главных, держащих в своих руках все небесные и земные богатства *ая дац*, которые и рассчитывают заполучить шаман Хуулар и все его родовичи в обмен на свои жертвоприношения. Что касается слова *лха*, то это тибетское слово, означающее «бог», является позднейшим ламаистским влиянием.

Слово *доц* зарегистрировано в монгольском языке со значением «мания», «страсть», «похоть», «страстное влечение к чему-либо» (373, с. 151). Что же это. за «мания» и «страсть», имеет ли монгольское и бурятское *доц* отношение к *дац* урянхайского шамана, а вместе — к индоиранскому *dan* — «вода»? В толковом словаре монгольского языка Я. Цэвэла слово *доц* имеет значения: 1) «нечто бесплотное и противное религии (ламаизму)»; «быть в интимной связи с *доц*»; «свистеть для привлечения *доц*» (*шашин ад хию юм, доц нвхүвг, доц шүглэх*); 2) «чрезмерное половое влечение и страсть» (*хэт дур хусэлтэй болсон нь*) (381, с. 199). Поскольку монгольское *доц* противно религии буддизма, то это «нечто», вероятно, относится к шаманским или дошаманским представлениям монголов и является духом культа плодородия и производительности.

Вселившись в человека, он вызывает «чрезмерное половое влечение», «похоть».

Откуда исходит этот дух? В устойчивом словосочетании *Аи доц* — первое слово — имя верховного бога творца и громовержца, обеспечивающего всеобщую плодovitость и плодородие, создателя жизни, подателя богатства и счастья. Поэтому словосочетание *аи доц* следует переводить «*доц* (бога) *Айа*», его оплодотворяющая сила и семя.

Еще одним веским аргументом в пользу нашего мнения о значениях слов *аи* и *доц* может послужить монгольское сложное слово *айдоцгуй*, включающее в себя оба эти слова и имеющее то же самое значение — «похотливый», «сладострастный». Таковыми, т. е. *айдоцгуй*, становились люди, животные и, очевидно, сама Мать-земля в результате внедрения в них *доц* бога Айа. Способ призывания *доц* назывался *доцгодохо*.

У монголов существует бестекстовой возгласный напев-обращение к небу при приближении грозы, с целью остановить ее (*чБороо зогсоохо аялга*). В некоторых аймаках эти напевы часто заменяются посвистом. Посвист — древнейший магический способ призывания *доц* — у монголов носит название *доц шүглэх*. Несколько образцов такого насвистывания *доц шүглэх* в 1976 г. мы вместе

238

с музыковедом Э. Е. Алексеевым записали на магнитную ленту в Дундгобийском аймаке МНР.

По представлениям бурят посвист — магическое средство вызывания ветра. Буряты до сих пор свистят, когда веют на ветру зерно. Свист также считается магическим средством призывания духов. Последние особенно активизируются в сумерках. В это время старушки категорически запрещали нам, ребятишкам, свистеть, ибо этим можно привлечь духов, что небезопасно.

Существовали напевы не только для остановки, прекращения дождя — *бороо зогсоохо аялга*, но и вызывания дождя и грозы, а вместе с ними и небесной благодати *доц*. Таким песнопением явились, как мы уже говорили, хори-бурятский хоровод *нэрълэгэ* и западнобурятское хоровое антифонное пение *аи доц*. Призывала же *доц* группа старейшин рода или улуса во главе с белым

шаманом жрецом культа бога Айа при помощи специального обряда *са-сали* — жертвоприношения молочной водкой или кумысом и распевания особой протяжной песни в антифонном исполнении — жрец пел одну строку песни, а хор ему вторил. У бурят такое песнопение впоследствии получило название *аи доц дууц*.

Такой же жанр старинной ритуальной протяжной песни бытует и у монголов. Он называется *айдац дууц*. Известный исследователь Центральной Азии П. К. Козлов, одним из первых русских ученых обративший внимание на песенное творчество монголов, писал: «Сами монголы различают три рода песен: к первому роду — *шастар дуц* относятся песни религиозного содержания; ко второму роду песен, называемых *айдац дуц*, относятся лиро-эпические песни про героев, а также все песни, почему-либо почитаемые за старинные; наконец, к песням третьего рода — *шалиг дуц* относятся песни любовные» (158, с. 27). То же самое говорит в отношении песенного творчества ойратов Б. Я. Владимирцов. Он в отличие от П. К. Козлова на первое место выдвигает *аидм дуц* — песни величавые, лиро-эпические, воспевающие героев, богатырских коней, старину (57, с. V).

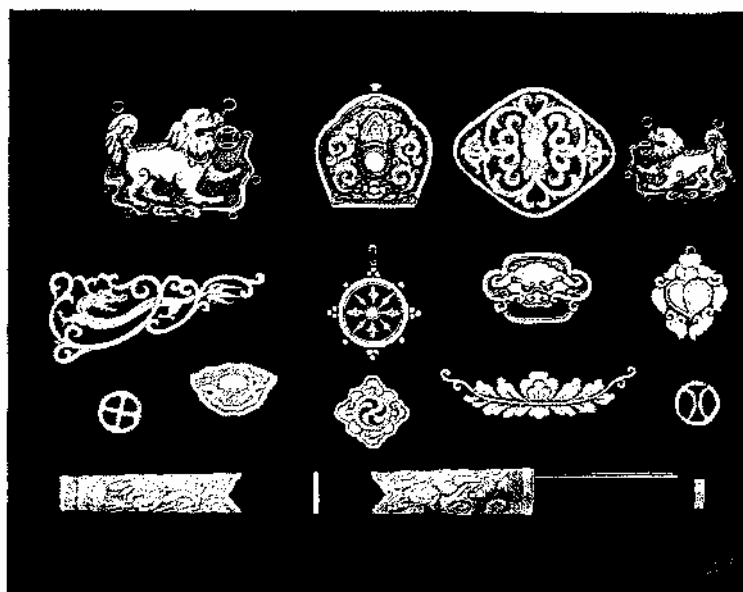
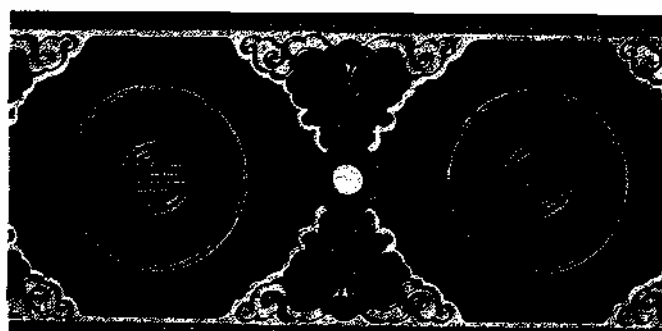
Жанр религиозных (буддийских) песен *шаштар дуц* появился довольно поздно, когда ламаизм получил широкое распространение среди аратов Монголии, т. е. не ранее начала XVIII в. Но и последний, третий, род песен *шалиг дууц* не отличается древностью происхождения. Так что только жанр песен *айдац дууц*, как и бурятский *аи доц дууц*, является наиболее древним по происхождению.

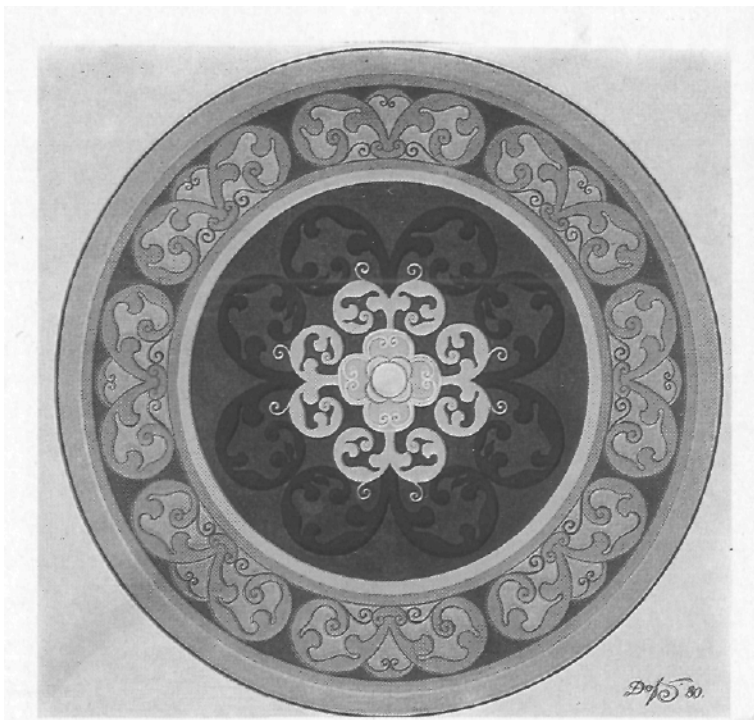
239

Название данного песенного жанра зафиксировано по-разному и до сих пор не унифицировано. Мы можем встретить следующие формы его написания: *algm* (Б. Я. Владимирцов), *айдац* (П. К. Козлов), *айзам* (368, с. 6) и *айзац* (363, с. 14). Из них наиболее близко к бурятскому *аи доц* монгольское *айдац* и урянхайское *аи дац*. Согласная буква *з* в современном монгольском письме представляет собой аффрикату *дз*. Что же касается конечной согласной *м*, то чередование *н/м* в монгольском — явление довольно распространенное — ср., например, бурят, *наадан* — «игрище» и монг. *наадам* — в том же значении. Примечательно здесь также чередование *а* и *о*, что указывает на возможность их чередования в слове *доц* (*дац*) точно так же, как и в самих индоиранских языках — ср. древнеиран. *dami* и осетин. *don*.

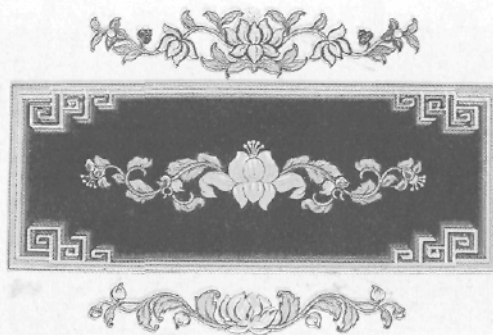
С другой стороны, отсутствие унификации в написании этого слова, объясняющееся, по-видимому, отсутствием единообразия в произношении его в самом народе, говорит о полной утрате подлинного смыслового значения данного слова как в Монголии, так и в Бурятии. Этому сильно способствовал буддизм, служители которого древний культ бога Айа объявили язычеством, повели с ним непримиримую борьбу и, наконец, одержали полную победу. Именно тогда весь ритуальный комплекс призываний, молитв и песнопений в честь бога Айа и всего его пантеона они объявили пустословием *айдацга* (373, с. 26). Сами монголы четко различают внутри жанра протяжных песен *урт дуу* три разновидности по их музыкально-стилистическим, структурным, исполнительским особенностям и степени протяжности: 1) *бэсэрэг дуу* — песни средней протяжности; 2) *жирийн урт дуу* — обычные протяжные песни; 3) *айзам дуу* — очень протяжные песни. *Айзам дуу* — это торжественно-ритуальная песня певца-солиста, исполняемая на семейных или общенародных праздниках. Она характеризуется глубоким содержанием, исключительной красотой интонационно-мелодических оборотов, широкой распевностью, вариационным развитием напева и богатой орнаментальностью. Это песни очень широкого мелодического дыхания. В отличие от бурятских *аи доц дууц*, *айзам дууц* монголов является сольным песнопением. Но после каждой песенной строфы (обычно четырехстрочной), исполненной певцом-солистом, присутствующие поют хором специальный бестекстовый возгласный припев *турлэг*. Гетерофонно-хоровое пение *турлэг* по своему функциональному назначению идентич-

240

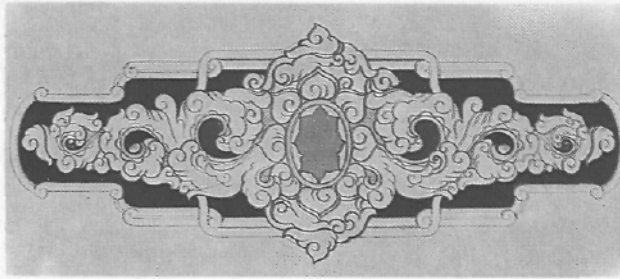
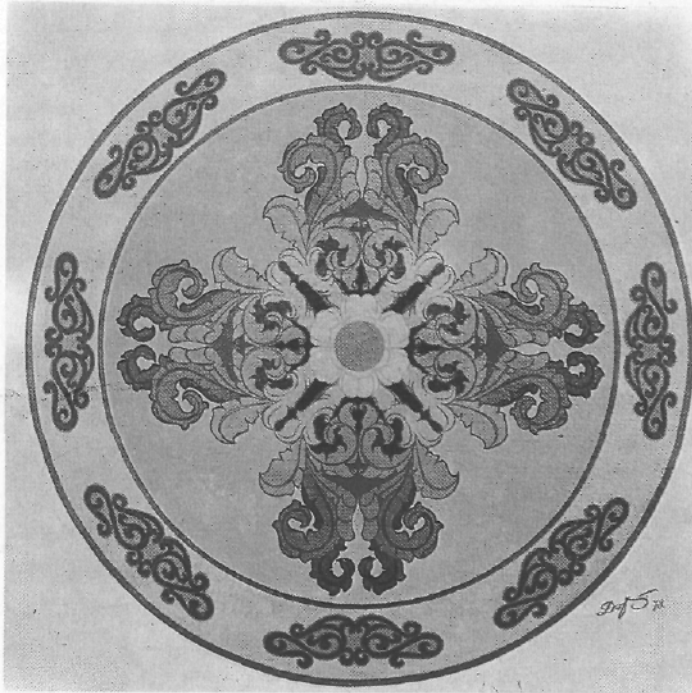


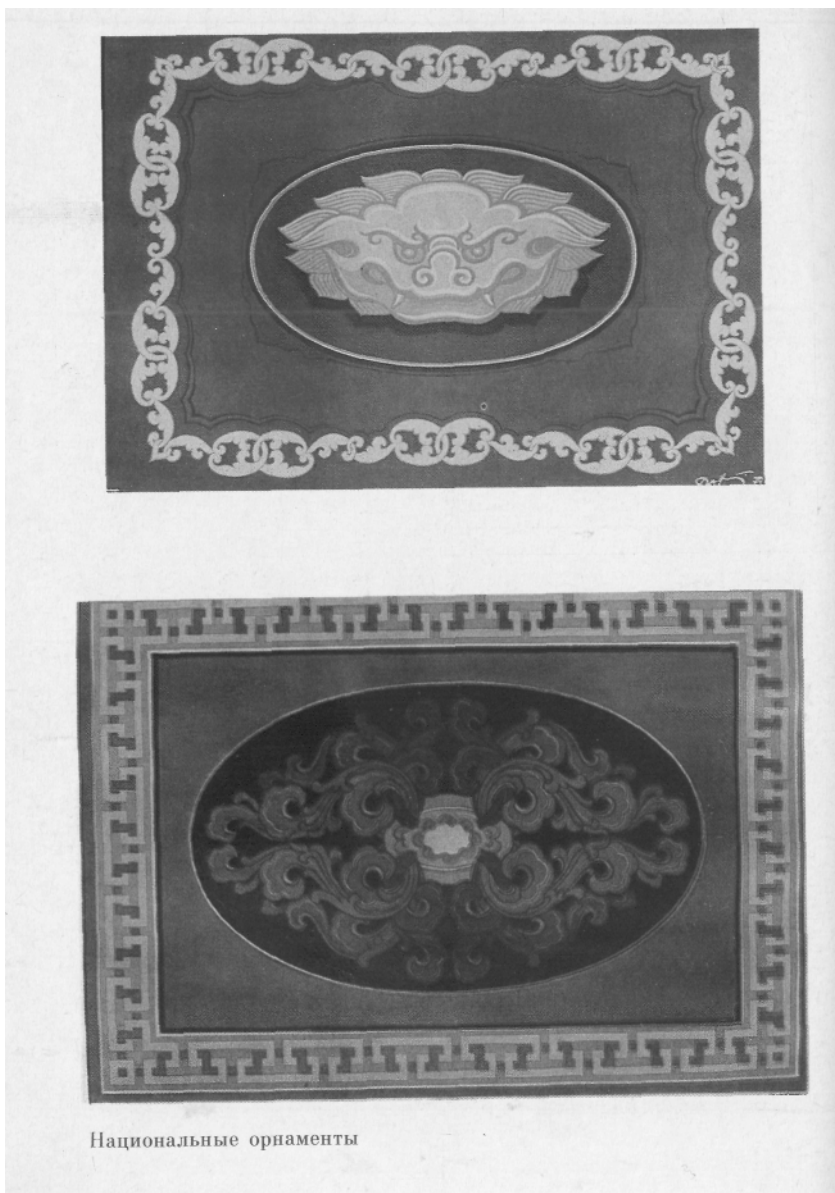


27/5 80.



Национальные орнаменты





Национальные орнаменты

но такому же гетерофонно-хоровому пению *сэг даралга* в эпических традициях западных бурят. То и другое, кроме своих ритуальных функций, предназначались для заполнения пауз.

Песни *ай доц дууц* позволялось петь только старикам, пожилым людям, возраст которых был не ниже 40 лет. То же самое отмечает и монгольский фольклорист Х. Сам-пилдэндэв в отношении исполнения *турлэг*. Он указывает, что у монголов нельзя было петь *турлэг* женщинам, а также мужчинам младше 40 лет (376, с. 38).

Имея исключительно широкий звуковысотный диапазон (до двух октав и более), песни *айзам дууц* очень трудны для исполнения, и лишь редкие, особо талантливые певцы осмеливаются их петь. На больших общенародных празднествах устраивались состязания знаменитых певцов, и слава о победивших на этих состязаниях распространялась по всей Монголии. Наиболее талантливых и выдающихся певцов и музыкантов приглашали к себе светские и духовные феодалы и содержали при своей ставке в качестве придворных артистов-профессионалов.

Прежде у монголов полупрофессиональные певцы назывались *дуучи*, музыканты — *хуурчи*, а певцы-рапсоды — *улигерчи*, т. е. термин, обозначающий певца, музыканта или рапсода, образовывался при помощи прибавления к слову, обозначающему жанр фольклора, суффикса деятеля *чи*. По этому принципу исполнители ритуальных песен *айдам дууц*, на родовых или всенародных обрядах и празднествах древних монголов, тюрков или даже до-тюркских племен Центральной Азии и Южной Сибири могли называться *айданчи*, *айдамчи*. В этом плане для нас представляет исключительный интерес туркменское слово *айдым*, обозначающее вокальное произведение туркменской народной музыки — песню, и *айдымчи* — «певец» (323, с. 107; 222, с. 449). В идентичности бурятского *айдоц*, монгольского *айдам* и туркменского *айдым* сомневаться не приходится. Нас не могут не поражать необычайная древность и устойчивость этого

уникального песенного жанра, ведь предки туркмен — огузы Центральной Азии отделились от монголов и ушли на запад в VI— VIII вв. н. э. Поэтому указанной бурятско-туркменской изоглоссе около полутора тысяч лет. Традиционные протяжные песни монголов *урт дуу* или *айдам дуу* восходят, вероятно, к протяжным песням их этнических предков *сяньби* (I в. до н. э.— III в. н. э.). В жизни древнемон-

гольского народа песня и музыка играли очень большую роль. Об этом свидетельствуют две книги песен, которые изучались в высшей сяньбийско-тобасской школе. Одна из них, состоявшая из 10 глав, называлась «Подлинные песни государственной речи». Это были, по-видимому, традиционные церемониальные песни *урт (айзам) дуу*, соответствующие бурятским *аи доц дууц*. Вторая, носившая название «Обычные песни государственной речи» (369, с. 118—122), представляла собой собрание «обычных» коротких лирико-эпических песен типа *шалиг дуу*, соответствующих бурятским «обычным» песням (*юрын дуун*).

Протяжные песни бытовали и среди хуннов Центральной Азии. В древнекитайской хронике Вэйшу (гл. 103), повествующей о событиях III—II вв. до н. э., в разделе о народе ойхор (уйгур), входившем в состав союза 24 племен хунну, говорится, что они «любят продолжительное (т. е. протяжное.— Д. Д.) пение и воют, подобно волкам» (40, с. 215).

У древних тюрков и монголов правители и предводители родов, племен и государственных объединений были одновременно и жрецами родо-племенных культов. Они сосредоточивали в своих руках и светскую (военную), и духовную власть. В героическом эпосе бурят о герое улигера говорится, что он держит в руках светскую и духовную власть («*турэ шажан хоёри гансхан доро барисат*). Эти жрецы-аристократы якобы обладали способностью силой своего волшебства вызвать непогоду, грозу, бурю и снегопад. В «Сокровенном сказании» и в «Сборнике летописей» Рашид-ад-Дина описываются интересные эпизоды из начального периода чингисовских войн. Однажды, во время боя найманов и ойратов с монголами предводители противников Чингисхана Буйрук и Худула-беги решили навредить войску Чингиса: своим волшебством они вызвали холодный дождь со снегом и ураганным ветром. Однако они не достигли цели, так как все это обрушилось на их же собственные головы (197, с. 117). «Сущность толкования заключается в следующем,— пишет Рашид-ад-Дин,— читают заклинание и кладут в воду камни, (вследствие чего) начинается сильный дождь» (281, с. 121—122). У тюрко-монгольских народов были особые шаманы-жрецы, умевшие путем заклинания магического камня *яда (зада)* вызывать дождь. Мы уже говорили, что буряты вплоть до XX столетия пользовались камнем *задай* (или *буумал*) *шулуун* для вызывания дождя.

242

Итак, йебесную йоду *доц* тюрко-монгольские народы вызывали путем заклинания «волшебного» камня *яда* специальным шаманом-жрецом *ядачи*, а также путем возлияния священного напитка — кумыса богу грома и молнии Аяа и распевания в честь его протяжных ритуальных песен *айдоц* особыми певцами — *айдомчи*. Слово *доц* в тюрко-монгольских языках, как мы выяснили, является очень ранним иранским заимствованием. Поэтому есть основание думать, что и культ бога-творца Аяа, и весь его обрядовый комплекс, включая возлияния кумыса из особых ритуальных сосудов, и песнопения *айдоц* имели аналогии у древних индоиранцев. В этом плане для нас представляют большой интерес плакетки, найденные археологами на юге Средней Азии, на которых изображены люди, совершающие жертвоприношение. Они держат в руках пучки священных прутьев и сосуды для возлияний. Эти изображения заставили Е. Е. Кузьмину «вспомнить, что в восточноиранских областях правитель соединял в своем лице и военные, и жреческие функции и само слово *кави* — „правитель“ — первоначально означало „певец“ (запевающий при совершении жертвоприношений)» (173, с. 22). Такой пучок священных прутьев держит в руке сакский воин и маг на известной золотой пластинке из Амударьинского клада, датируемого IV— III вв. до н. э. (384, табл. XIX, №48; 181, с. 226, рис. 318).

Указанные пучки священных прутьев в руках сакских жрецов и магов были, вероятно, тамарисковыми, потому что, как мы уже говорили, именно тамариск («красная ива») в древнем Иране и Персии был священным деревом. И, по словам Страбона, персидские и индийские маги пели свои молитвы, держа в руках пучок тонких тамарисковых ветвей (326, с. 41; см. Strabo, XV, 314). Мы также говорили, что тамариск *хухаи (сухай)* был священным деревом у бурят и монголов, которые связывали его магическую силу с богом грома и молнии, т. е. с тем же Аяа. Очевидно, не является случайностью и то, что хори-буряты до сих пор делают ручку бича (кнутовище) именно из тамариска \*.

Надо ли теперь перечислять все эти многочисленные, многосторонние и поразительно близкие

индоиранские и тюрко-монгольские культурные схождения и изоглоссы и доказывать, что они не случайны, а являются

\* Сообщил Балдан Дашиевич Дашиев из улуса Шпля Хллокского р-на Читинской обл.

9\* 243

результатом древнейших и многовековых этнокультурных контактов и прямых заимствований, имевших место не позднее рубежа нашей эры.

Все эти аргументы, приведенные в пользу нашего толкования значения популярного и древнейшего припева обрядовых песнопений и героического эпоса бурят, как нам думается, дают некоторые основания выступить против такого авторитетного оппонента, каким является Э.

Севортян, который монгольское слово *ajijim* <^ \**ajidim* (*айдам*) — «старинная эпическая песнь» — считает словом, имеющим тюркское происхождение. Но его мнению, тюркское *айыгн* (понудительная форма от *ai* — «заставить говорить», «спрашивать») можно сравнить с монгольским *ayilad* — «докладывать», через него — с *ajidangu* — «болтун», «болтливый», а также с *ajizim* <^ \**ajidi'm* (299, с. 11—12). По нашему мнению, последние два слова — *ajidangu* и \**ajld'im* не могут быть возведены к тюркскому *айыт* — «говорить», «сказывать». Как мы упоминали, рассматриваемое монгольское слово *ajid'im* в традиционном обрядовом фольклоре бурят четко разлагается на два самостоятельных слова *aja* и *don* (*dan*). Оно так же четко и ясно разлагается и в самом монгольском языке — ср., например, приведенный выше отрывок из призывания урянхайского шамана, где он обращается к божествам и духам со словами *айа дацгаа хайрлыта* («айскую благодать ниспослите», т. е. «благодать бога Айа», его *dan* — («воду») ниспослите). К сожалению, Э. Севортян это последнее слово не выделяет как самостоятельную лексическую единицу и никак его не объясняет.

В данной работе мы на примере широкого круга фольклорно-этнографических материалов бурят и других тюрко-монгольских народов утверждаем, что рефрен *Аи доц* состоит из двух самостоятельных слов: *Аи* — «имя бога творца и громовержца» и *доц* — индоиранское «вода». В целом рефрен представляет магическую словесную и словесно-музыкальную формулу, посредством которой древние жрецы-маги вызывали небесную воду *don*, т. е. дождь, и всю прочую небесную благодать. Она имеет несомненное индоиранское происхождение.

Древнеиндийские жрецы-маги создали очень сложную обрядность политеистического культа с многочисленными гимнами, посвященному каждому из этих богов-небожителей и асу-ров.

Чрезвычайно сложным был изотерический язык гимнов Ригведы. Жрецы древней Индии просили своего бога-громовержца Индру «прогromеть богатство». Пора-

244

Зительно То, что этот изотерический язык Древнеиндийских магов-жрецов дошел до нас, сохранив почти дословно их магические вербальные формулы, которые давным-давно утратили ритуальное значение, но продолжают бытовать в произведениях бурятского фольклора в качестве припевных слов. Буряты и сейчас поют «*Айа, Нэв\ Нэръезл бэри, нэръезл бэри!*» («Айа, эй! Греми, греми же пуще!») или «*Айа доц, зай (а)йоо!*>>, что прежде являлось магической формулой обращения к богу-громовержцу Айа с просьбой ниспослать небесную воду *доц*.

Здесь нетрудно увидеть тот же призыв гимнов Ригведы «прогromеть и продождить богатство» (283, с. 67). Что касается слова *ajidangu*, то и его происхождение также не связано с тюркским корнем *айт* — «говорить». Оно восходит к тому же имени верховного бога Айа и индоиранскому *don* (*dan*) — «вода». Это слово встречается только лишь в лексике монгольского письменного языка,<sup>a</sup> У бурят и калмыков не зафиксировано, что указывает на позднее происхождение данного слова и связано, очевидно, с принятием монголами буддизма. С точки зрения «образованного», «культурного» буддийского духовенства Монголии, гимны и молитвы белых шаманов, обращенные к их языческим божествам и духам, а также их «бесовские» песни-пляски *айдац* расценивались как пустая болтовня *айдонгу*. Общемонгольский глагол *айлдах(а)* — «извоить говорить», «изрекать», «соблаговоить» — образован от имени Айа при помощи суффикса *-лда*. Слово это раньше использовалось, как правило, только в высоком стиле и применительно к тем или иным высокопоставленным должностным лицам и представителям буддийского духовенства. Мы полагаем, что еще раньше, до принятия монголами и бурятами буддизма это слово использовалось применительно к белым шаманам — слугам верховного бога-творца Айа. Белыми шаманами у средневековых монголов и «лесных народов» были так называемые *беки* — старшие в роде, родоначальники. А верховным жрецом был *каган* (царь) у древних тюрков и шаньюй у хунну. Эти высокопоставленные служители культа, часто сосредоточивавшие в своих руках и светскую и духовную власть, являлись посредниками между богами и людьми. Своими устами они изрекали

волю богов. Отсюда *айлдаха* и означало — «изрекать волю бога Айа», что и делал белый шаман. Он же сочинял и импровизировал всевозможные обрядовые песни, посвященные культу бога Айа, в том числе песни *ай доц*.

245

Все это, в Свою очередь, может послужить еще одним убедительным аргументом глубокой древности обрядовых песнопений бурят *ай доц дууц*, восходящих к язычеству древних тюрко-монгольских племен и народов. Но значит ли это, что аборигены Центральной Азии и Южной Сибири сами являются создателями столь развитого культа верховного бога творца и громовержца Айа, во многом сближающегося с подобными языческими религиями индоиранских и индоевропейских народов? Мы надеемся, что ответить на поставленный вопрос нам поможет выяснение происхождения и этнокультурной принадлежности имени главнейшего божества белого шаманства Айа, его главных атрибутов и служителей его культа.

### Часть III

К вопросу

об индоевропейском

происхождении

культа бога Айа

Глава 1

ОСНОВНЫЕ АТРИБУТЫ

И СИМВОЛИКА БОГА АЙА И ЕГО СОБРАТЬЕВ

То по р. У бурят, как мы говорили, древнейшим верховным богом, доставшимся им от этнических предков, был бог Айа — творец и громовержец. У алтайцев им был Ульгень, которого они иногда называли Айас кааном и молниеносцем *кунгуртчи*. Он управлял небесными светилами, производил гром, молнию, посылал дождь и град (16, с. 9-10, 38).

У якутов культ божеств *айыы* претерпел довольно значительную функциональную дифференциацию. При этом функция громовержца у них передана одному из главных и грозных божеств *айыы* Сюгэ тойону (Топор-господин) (176, с. 18). Когда-то Урун Айыы тойон, по-видимому, сам был богом-громовержцем, каким был бурятский Аи Хайрхан. Но потом он стал слишком велик, чтобы лично кого-то на земле наказывать или воевать с нечистыми силами земли. Этот якутский Зевс теперь постоянно восседает на своем сидении из беломолочного камня. Если людям земли и их скотине, созданным Айыы тойоном, будут причинять зло какие-либо нечистые силы, то они через белого шамана обращаются к своему создателю с просьбой о помощи. Тогда бог-творец отправляет к ним своего помощника Сюгэ тойона (Топор-господин) на легком белом облаке, который всегда безошибочно поражает нечистого «убийственной острогой» Айыы тойона. По словам А. К. Кулаковского, молния — это острога или топор Сюгэ тойона (177, с. 20). В этом отношении последний близок к бурятскому Хухэдэй Мэргэну. Интересно заметить, что такое же имя Бухэ нойон (Топор-господин) носит главный бог одного из бурятских родов хордутов, представляющих, очевидно, осколок какого-то

247

древнего племени или народа. Так, в призывании хор-дутского шамана говорится:

Хордууд х<sup>1</sup>У<sup>НН</sup> УДха бэлэй, Хордутского племени происхож-Бухэ ноен тэнгэри бэлэй,  
дение

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| Бун сагаан буудал бэлэй,     | Тэнгрий «Топор-господин»   |
| Тала газар нэръээр бэлэй,    | Беломолочная молния,       |
| Тайга газар буудал бэлэй,    | В степи приземление,       |
| Толгойн шэнээн буудал бэлэй, | В тайге попадание,         |
| Тобшин шэнээн мэндэр бэлэ,   | Величиною с голову молния, |
| ШуЪан ехэ хура бэлэй,        | Величиною в пуговицу град. |
| Шулуун ехэ мундэр бэлэй,     | Кроваво-красный дождь,     |
| Гал ехэ сахилгаан бэлэй,     | Каменный крупный град,     |
| Газар ехэ дололгоон бэлэй.   | Огненная молния,           |

Земли великое содрогание. (390, с. 30)

Бурятский Топор-господин, судя по его функциям, изложенным в приведенном шаманском призывании, являлся таким же богом-громовержцем, каким был якутский Топор-господин (Сюгэ тойон). Свое имя — Топор — оба божества получили, очевидно, еще в курыканское время, в Прибайкалье. И присвоено оно им не случайно. На наскальных писаницах Байкальского побережья и сейчас можно увидеть прекрасно сохранившиеся «портреты» этих грозных божеств с молотом или дубинкой в руках, высеченные древними художниками бронзового и железного веков.

Атрибутом (оружием) саамского и финского бога Айе также является топор или молот. Дубина,

палица, топор и молот были наиболее ранними и главными атрибутами богов-громовержцев у многих индоевропейских народов. В частности, у хеттов бог грозы Тешуп был вооружен палицей, дубиной или топором (131, с. 254). В эпоху образования Хеттского государства он изображался с топором в одной руке и пучком молний — в другой. Последний атрибут позднее был переосмыслен в виде трезубца, а затем в ваджру Индры и грозных буддийских докшитов. Из раннеиранских диалектов термин «ваджра» попал в финно-угорские: эст. *vasar*, литов. *vazar*, саам, *vfficser* — «молот»; мордов., эрзя *uzer(e)*, мокша *uzar* — «палица» — ср. авест. *vazra* — «палица Митры», хотанско-сакск. *vasara* — «перун», «алмаз», древнеинд. *vajrah* — «палица Индры» (70, с. 928). Орудием, характерным только для бога грозы у хеттов, по словам В. Г. Ардзинбы, явилась палица

248

Рис. 13. Луноголовый громовержец (по А. П. Окладникову)

грома. С этой палицей бог грозы сопровождал царя в его многочисленных военных предприятиях (20, с. 100).

В искусстве и поэзии древних ассирийцев, тесно связанных с хурритско-хеттским культурным кругом, существовал особый культ топора (182, с. 537). Молния воспринималась ими как огненный топор или кинжал (292, с. 191). Двойной топор был главным атрибутом критского Зевса. И это не случайно, ибо, как указывают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, главное божество греческого пантеона Зевс является непосредственным продолжателем общиндоевропейского божества Тешупа (70, с. 796). И наконец, боевой топор был символом восточнославянского бога грозы Перуна (287, с. 418).

Судя по наскальным изображениям, топор или дубина как оружие громовника в Прибайкалье имеют очень древнее происхождение. Среди самых ранних рисунков Байкальской бухты Саган-Заба одно из наиболее важных луноголовых антропоморфных существ держит в руках оружие в виде дубины, молота или секиры. А. П. Окладников считает, что это молот или секира — неизменный аксессуар бога-громовника скандинавской языческой мифологии — Тора. Причем молот этот часто имеет «сходство с мужским производительным органом, олицетворяет мужскую производительную силу, творческую потенцию Тора... Вполне возможно, что таково же значение молота или секиры в руках саган-забинского шамана-божества. Не исключено, что в этом образе до Байкала дошли отзвуки скандинавского мифа о божестве-громе, о насильнике-производителе» (244, с. 97). Это очень ценное наблюдение, но почему бы нам не предположить и обратное: что именно потомки людей, оставивших на берегах Байкала изображения своего бога-громовника, принесли этот же мифологический образ в далекую Скандинавию.

Луна. Примечательно, что боевой топор (алебарда) у некоторых тюркских народов носит название *аи балта* и является родовым знаком (тамгой) ряда тюркских родов

249

и племен. В современных тюркских языках *аи балта* в буквальном переводе означает «луна-топор». Такая интерпретация по всей вероятности, появилась в сравнительно более позднее время и свидетельствует об утрате первоначального значения. Исконное значение названия *аи балты*, по нашему мнению, было не «луна-топор», а топор (бога) Айа, что, в свою очередь, указывает, возможно, на то, что бог Айа у тюркских народов был лунным богом, олицетворением луны. Об этом, в частности, свидетельствует то, что у бурят и монголов эпитет луны *алман сар* («лунный серп») совпадает с эпитетом лунообразного топора *алман сук* — «секира», «бердыш» (217, с. 31).

С другой стороны, на наскальных писаницах Монголии и Прибайкалья эпохи бронзы мы встречаем многочисленные изображения антропоморфных существ с головой в виде полумесяца. Некоторые из них имеют ярко выраженный фаллический характер и вооружены луком и стрелой или дубиной (молотом). А. П. Окладников сравнивает их с изображениями на обломках глиняных сосудов из поселения Самусь IV на р. Томь и видит в них не людей, а грозных и могущественных божеств. Эти изображения он считает одновременными и датирует второй половиной II тысячелетия до н. э., т. е. временем сейминско-турбинской и карасукской культур — для Прибайкалья это время соответствует концу глазковской культуры (244, с. 72—74, 132—134, табл. 7—8). Мы же склонны видеть в указанных «луноголовых» существах самого бога творца и громовержца Айа и других божеств и духов его пантеона. В этой связи следует обратить внимание еще на одну исключительно интересную, с нашей точки зрения, деталь: саган-забинский громовник не имеет настоящей человеческой головы, вместо нее на плечах бога узкий серп луны рогами вверх (244, с.

98).

Т а т а и. Наиболее ранние свидетельства бытования лунных богов мы встречаем опять же в религиях древнего Востока. В Шумере и Ассири-Вавилонии бог Луны почитался как властитель и царь всех богов вселенной (335, с. 158). Главный бог Ура, Аккада и Харрана — Наина (Син) отождествлялся с Луной (67, с. 221). Великим богом Луны в Древнем Египте был Тот. Фараоны называли его своим отцом (335, с. 438). Устойчивая формула обращения к нему — «отец Тот», «отец Луна».

По нашему мнению, культ бога Тота был известен в древности и некоторым племенам Центральной Азии и

250

Алтае-Саянского нагорья. По данным В. Н. Вербицкого, алтайцы родов мундус и теелес почитали бога Тотой-Паянай. Он считался производителем грома, молнии и дождя (62, с. 136—137). Киргизы при испуге восклицали: «О, татай! Ох, страсти какие!» (150, с. 713). С. М. Абрамзон допускает, что это восклицание когда-то было связано с обращением к божеству стихий (5, с. 298). Восклицание «а, татай!», выражающее отвращение, испуг и страх, до сих пор бытует и у бурят. Оно, по мнению Т. М. Михайлова, «как и у киргизов, является осколком древнего отношения к божеству стихий Татаю (Тотою), почитавшемуся общими предками тюрков и монголов. Возможно, это было божество грома и молнии, замененное впоследствии у монголов и бурят Хухэдэй Мэргэном — более антропоморфным и более реальным божеством» (213, с. 173). По всем своим основным параметрам Тот древних египтян близок, с одной стороны, к богу Айа, а с другой — к Татаю (Тотою) тюрко-монгольских народов. Тот — отец египетских фараонов и бог Луны. И Айа — отец некоторых аристократических родов и племен Центральной Азии и Южной Сибири и тоже бог Луны. Кроме того, он бог грома и молнии. Ай(а), как мы говорили, не имя, а эпитет, означающий «творец». Если его соединить с именем бога Тот, то получится Тот-ай (Тот-тво-рец). Таким образом, можно думать, что настоящим именем бога творца и громовержца Айа было Тот, но в повседневном религиозном обиходе пользовались главным образом его эпитетом ай(а) — «творец». Настоящее же имя своего бога-отца Тот-ай его поклонники вольно или невольно произносили при внезапном испуге в надежде на его защиту и заступничество, что и сохранилось до сих пор у далеких потомков этих древних племен, в том числе у бурят.

Бык. Лунные боги древнего Востока иногда выступали в образе быка. При раскопках городища эпохи бронзы Алтын-Депе (III—II тысячелетия до н. э.) на юге Туркменской ССР была найдена золотая голова быка с инкрустацией из бирюзы в виде полумесяца на лбу. По словам В. М. Массона, она вписывается в круг объектов, типичных для Ближнего Востока. И эта семантическая связь бога Луны, как верховного из астральных божеств, с образом быка — специфическая черта шумерских религиозных воззрений. Центром распространения подобных изделий явилась Месопотамия. Одной из таких южных аналогий алтын-депешской находки

251

является известная золотая голова бородатого быка из древнешумерского города Ура, датируемая XVI в. до н. э. (67, с. 200). Она также имела инкрустацию из лазурита и была украшением золотой арфы и олицетворяла собой главного бога Ура — бога Луны Наину (Сина) (139, с. 60). Видимо, такому же лунному божеству — южнотуркменскому варианту Нанны-Сина — и посвящен культовый комплекс Алтын-Депе (203, с. 75—78).

Как видим, влияние духовной культуры Шумера на Среднюю Азию в бронзовом веке налицо. Но едва ли этот древнейший культ небесного быка-луны на своем долгом пути из Шумера в Среднюю Азию не оставил следа в религиях других стран и народов, находившихся на его пути. И такой его след мы действительно находим у хеттов. В новохеттский период атрибутами культа главного бога хеттов — бога Грозы, именуемого «царем неба и господином страны Хатти», становятся два мифологических быка, носящих хурритские имена Hurrîs (ночь) и Seris (день) (127, с. 200). Не случайно последние носили хурритские имена. Они, по-видимому, были заимствованы от их юго-восточных соседей — хурритов, которые в XVII — XVI вв. до н. э. в Верхней Месопотамии создали сильное государство Митанни, распространившее свое влияние далеко на юг, вплоть до северной Сирии и Палестины. Сильное влияние хурритской религии на хеттскую Вяч. Вс. Иванов видит прежде всего в культе главного бога хеттского пантеона — бога Грозы.

В свете нашей гипотезы об общеиндоевропейских корнях культа бога-громовержца Айа у бурят, сближаемого с хеттским богом Грозы, мы можем предполагать продвижение еще далее на восток, в Центральную Азию и Южную Сибирь, указанных атрибутов хеттского бога — двух

мифологических быков, олицетворяющих день и ночь. В этой связи нам представляется чрезвычайно интересным миф кудинских бурят о двух небесных быках, спустившихся на землю. Согласно этому мифу, Бохо Муя — сын главы западных тэнгриев Заян сагаана (Творец белый тэнгри) и Бохо Тэли — сын восточного тэнгрия Хамхир Богдо изобрели искусство ковать железо. Из-за того что Бохо Муя отнял у Бохо Тэли устроенную им кузницу, они поссорились. А после того, как первый посодействовал переходу Срединного неба Сэгэн-Сэбдэг к западным тэнгриям, эта ссора переросла в непримиримую вражду между западными и восточными тэнгриями. Вследствие этого оба небесных кузнеца спустились на землю. При этом Бохо Муя обратился в темно-синего быка (олицетворение дневного неба), а Бохо Тэли — в пестрого быка (ночное небо). Противники встретились на восточной стороне Байкала, на ровной поляне Таяни, и начали бодаться. Во время поединка Бохо Муя незаметно превратился в каменного быка. Не заметивший такого превращения своего противника, пестрый бык боднул его и проколол себе его рогом губу, боднул в другой раз — и расколол себе левый рог. Затем обманутый Бохо Тэли удалился к востоку и сделался божеством-небожителем Гужир тэнгри. Бохо Муя остался на земле и поселился в горах Восточных Саян. Буряты булагатского племени считают его своим прародителем и называют Буханойон баабай (Отец Бык-господин). Впоследствии, как гласит бурятский миф, он женился на дочери Эсэгэ Малаан тэн-грия Будан-хатун, которая родила от него девять сыновей (328, с. 291-293).

В древности культ быка, связанный с культом бога творца и громовержца, был, по-видимому, распространен и среди многих других индоиранских и индоевропейских племен и народов. Об этом свидетельствует, в частности, то, что ваджра Индры в древней Индии являлась обозначением фаллоса быка и имела эпитет «бык» (20, с. 103). Кроме того, и сам Индра в «Ригведе» часто выступает в роли и виде быка (283, с. 47). Но в целом же культ быка в истории человечества имеет весьма глубокие истоки, восходящие, возможно, к традициям охотничьих культур неолита и палеолита. Так, например, стены святилища в неолитическом поселении Чатал-Хююк в южной Турции были заполнены всевозможными красочными, рельефными и скульптурными изображениями быков, относящимися к VII—VI тысячелетиям до н. э., что, без сомнения, указывает на огромную роль быка в религиозных представлениях племен раннеземледельческой Анатолии (203, с. 77).

На территории Центральной Азии и Южной Сибири указанный миф и культ быка начали бытовать, по всей вероятности, не позднее хуннского времени. Именно к этому времени относятся бронзовые ажурные поясные пластинки с парой геральдически противостоящих быков. Особенно много таких пластинок обнаружено в Ордосе, в районе Сюйюаня, на среднем Енисее, в Забайкалье и Кемеровской области. Так, 17 таких пластинок с «бодающимися» быками было обнаружено только в одной Ха-касско-Минусинской котловине. Быки эти имеют круп-

ные лунообразные рога и закинутые на спину хвосты, что явственно указывает на их боевую позу (107, с. 6, рис. 1 (17); табл/1 (1), 2 (5), 3 (7, 8) и ел.). Не исключено, что миф этот мог распространиться в нашем регионе в период поздней бронзы и раннего железа, т. е. в эпоху карасук-ской культуры и культуры «плиточных могил», о чем свидетельствует мифологический мотив, связанный с изобретением плавки иковки железа, появлением кузнечества.

Конь. Другим, не менее характерным атрибутом тюрко-монгольских громовников был конь (жеребец). Так, якутский громовник Джесегей являлся олицетворением грозового неба и в эпосе олонхо он изображался в образе небесного жеребца. «Грозный бог неба, грома и молнии Джесегей, — пишет А. П. Окладников, — появляется в грозовых облаках в виде жеребца со спутанной гривой» (245, с. 154).

Советский музыковед и композитор Б. Смирнов, много лет проработавший в Монголии, указывает на традиционный обычай монголов петь во время грозы определенные песни и вспоминать фрагменты народных сказаний, легенд или, например, такую пословицу: «Огромный черный жеребец ржет на небесах» (301, с. 18). Отражением подобных же древних воззрений, очевидно, является и монгольско-бурятский фразеологизм *азарга(н)бороо* — «крупный дождь», «кратковременный ливневый дождь» (381, с. 25), а в буквальном переводе — «жеребец-дождь». Монгольское *азарга* является тюркским заимствованием (*азарга* <^ *айгыр*) — «творец». Поэтому исходное значение монгольского *азарга(н) бороо* правильнее будет переводить «оплодотворяющий», «творящий» дождь. Близкие к указанным якутско-монгольским представления о небесном жеребце производителе и оплодотворителе можно обнаружить в ритуально-мифологических традициях и других тюрко-монгольских народов. Алтайцы еще в

конце прошлого века при жертвоприношении Ульгеню лошади и некоторых других *тайлганах* устраивали эротический обряд коча-кан. По словам В. И. Вербицкого, впервые опубликовавшего краткое описание этого обряда, *коча* — разрисованная и окрашенная в красный цвет берестяная маска, которую шаман во время камлания внезапно снимает с себя и надевает на одного из присутствующих мужчин, отчего тот приходит в состояние крайней возбужденности (61, с. 6—7) и «начинает храпеть и вообще представлять из себя рыскающего жеребца — символ оплодотво-

254  
ряющей силы весенней природы» (20, с. 145). Д. К. Зеленин, давший более полное описание обряда, говорил, что слово *коча*, кроме значения «маска», означает «собственное имя незнакомца» (394, с. 89—90). Современный алтайский исследователь Ф. А. Сатлаев, посвятивший этому обряду специальную статью, уточняет мнение Д. К. Зеленина, говоря что слово *коча* означает только разрисованную маску из бересты, а термин *Коча-кан* — мифическую личность, эротическое божество, олицетворяющее символ плодородия (297, с. 131).

По представлениям алтайцев Коча-кан родился от брака великого шамана с дочерью Ульгения и живет на самом нижнем слое (сфере) неба. Кроме маски, Коча-кану шили из бересты конусообразную шапку (порук), халат из белого холста и обычную обувь; ему также делали посох и фаллос из ствола молодой березки. Облачившись во все это, избранник шамана в роли Коча-кана берет в левую руку фаллос, а в правую — посох и отправляется по деревне в сопровождении трех-четырех человек и толпы вездесущих ребятишек.

При этом он поет:

С чистого неба (*ак айастан*) спустился,  
Как белый шелк, расстилаясь, спустился,  
Священную березу обойдя,  
На холмистую землю спустился,  
С тридцатью парнями играя,  
Игр не оставил я, Коча,  
Сорок девушек, прижимая,  
Младшую не оставил я, Коча.  
Если не верите, посмотрите на это!  
Длиной с руку имею penis.  
Как у жеребца мои тестикулы...

(297, с. 137)

Обряд Коча-кан был тесно связан с культом бога творца и громовержца Ульгения и устраивался в виде общинного или родового праздника с приглашением на него божеств и духов-небожителей. Роли последних обыгрывались в лицах так же, как на бурятском игрище *ягшаа наадан* или ином игровом *онгоне*. Обязательным компонентом этого обряда было также хороводное песнопение *таа-мыр*, которое функционально может быть сближено с хо-ри-бурятским хороводом *нэръялгэ*. Приуроченный к весенне-осенним циклам работ алтайцев, этот праздник имел,

255

по-видимому, характер календарного обряда, и в то же время он был тесно связан с культом производительности и плодородия. Об этом свидетельствует ярко выраженный эротический характер обряда и его главного персонажа — Коча-кана. Проведение обряда белым шаманом при активном участии всего улуса, вселение духа Коча-кана сначала в шамана, а затем перенесение его в одного из мужчин, белая одежда Коча-кана и другие его атрибуты, сделанные из березы и бересты, — все это типологически и функционально сближает алтайский обряд с описанным выше обрядом западных бурят *ягшаа наадан* и с обрядностью белого шаманства в целом.

Тесная связь культа божеств грома и молнии с культом коня характерна не только для тюрко-монгольских народов, но и для некоторых индоевропейских народов. Так, известное языческое божество восточных славян Дажьбог представлялось его почитателям в образе коня. И другое славянское солнечное божество — Ярило также идентифицировалось с конем (248, с. 108).

Подобного рода представления, связанные с культом коня и громовержца, по-видимому, восходят к древнейшим индоевропейским традициям. Приручение коня и его культ, как мы говорили, имеют индоевропейское происхождение. «Достоверные археологические доказательства появления культа коня на Переднем Востоке, — пишет Е. Е. Кузьмина, — связаны именно с хеттами. Они поклонялись богу Пирве, которого многие исследователи связывают со славянским Перуном и литовским Перкуна-сом. Он сочетал функции бога грома и смерти. Конь был атрибутом и жертвенным животным этого бога» (174, с. 32).

Помимо своей связи с культом громовника, конь был тесно связан с культом мирового дерева. Мы

говорили, что мировое дерево якутов *Ал лук мае* считалось коновязью Урун Айы тойона. В мифологии и эпосе бурят часто фигурирует образ столба-жеребца *азарга сэргэ* или жеребца-березы *азарга сагаан хуһаи*. Интересно отметить, что мировое дерево скандинавской мифологии также называется конем Игга (*Иггдрасиль*) — конем О дина. Это соответствует обозначению мирового дерева в древней Индии. «Ряд мифологических и ритуальных представлений, связанных с конем (символ коня) мирового дерева, жертвоприношение коня и т. п., совпадает у древних индоевропейцев и народов Центральной Азии, говоривших на алтайских, в частности тюркских, языках, что, по-

256

видимому, отражает древние контакты между этими пародами» (215, т. 2, с. 242).

По мнению Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, домашняя лошадь как транспортное животное была импортирована из западных областей Азии, где она и была впервые приручена, очевидно, племенами индоевропейского происхождения.

*Белый цвет — цветовая символика белого шаманства*

Свое мнение о древнеиндоевропейских корнях белого шаманства мы можем подкрепить еще одним аргументом — его цветовой символикой. Не случайно белое шаманство называется «белым». Главным цветовым символом этой древней религии был белый цвет. Именно поэтому древнемонгольские *беки*, бурятские и якутские белые шаманы одевались в белое платье и ездили на белых конях. Алтайские шаманы, совершая жертвоприношения Ульгеню, пришивали к спине своего повседневного халата три белые ленты — *ялама* (16, с. 38). Белым было и большинство основных атрибутов белого шаманства. Так, главным культовым деревом его была белая береза — символ мирового и шаманского дерева. Из березы белые шаманы делали свой жезл — шаманскую трость. Во время обряда посвящения белого шамана его усаживали на белый войлок и обносили три (или девять) раза вокруг престола *шэрээ*. Аналогичным был обряд коронации древнетюркских каганов, которых также поднимали на белый войлок и девять раз обносили вокруг шатра (40, с. 229). На белом войлоке раскладывали семейные и родовые *онгоны*, которым поклонялась у западных бурят невеста на свадьбе. Здесь же, у ритуальной березки *теуургэ*, на белом войлоке клали голову зарезанной для свадьбы лошади (или барана) (34, с. 186). На белый войлок *олбог* усаживали во время обрядов белых шаманов и почтенных стариков. Надо заметить, что свадебный обряд у бурят относился к циклу обрядов белого шаманства. Поэтому не случайно многочисленные возлияния божествам и духам-покровителям на бурятских свадьбах совершали только белые шаманы или местные старики, но ни в коем случае не черные шаманы (34, с. 152). Белым войлоком покрывали ритуальный чум, построенный из свежесрубленных тонких берез. Его возводили на месте посвящения белого шамана и проведения некоторых других обрядов белого

257

шаманства, назывался он «белым чумом» (*сагаан балгаа-Пан*) или «белым домом» (*сагаан гэр*) (256, с. 10). Во время общественных жертвоприношений *тайлган*, в обряде приманивания счастья *далга абаха*, как мы уже говорили, деревянные ведерки с жертвенной пищей покрывали шкуркой белого ягненка шерстью вверх. Семантическую близость этому обычаю мы усматриваем в указанном выше обычае во время Ёрдынских игрищ покрывать горку Ёрд шкурками белых ягнят также шерстью вверх.

Основной жертвенной пищей белого шаманства была молочная, «белая» пища: кобылье молоко, кумыс, молочная водка, сметана, саламат. Монголы устраивали ежегодные возлияния в честь своих языческих богов молоком белых кобылиц.

Происхождение символики белого цвета ученые связывают с культом солнца. «Белое,— пишет К. М. Герасимова,— в своем наиболее древнем значении выражает культ солнца, затем белое становится солярным талисманом, оберегающим счастье и благополучие» (73, с. 173). Такие представления, связанные с культом солнца, стороной восходящего солнца — востоком и цветовой символикой — белым цветом свойственны и якутскому белому шаманству. Достаточно сказать, что своему верховному богу Светлому Творцу якуты приносили только белых лошадей, отгоняя их на восток так далеко, чтобы они не могли вернуться назад к своему бывшему хозяину. Символику белого цвета в бурятском и якутском белом шаманстве интересно сравнить с символикой этого цвета в шаманстве народов Средней Азии. Хорезмийский шаман, призывая своих духов-помощников и духов-покровителей *пари*, требовал, чтобы в помещении, где происходило камлание, повесили на восточной стене белое полотно, а на южной — красное. По представлениям хорезмийских узбеков на белое полотнище садятся *пари* мужского рода, а на

красное — *пари* женского рода. И в связи с этим Г. П. Снесарев обращает внимание на обычай хивинских узбеков, когда при посещении женихом родителей невесты в ритуале встречи жених становится на дорожку белого цвета *пойандоз*, подкладка которой обязательно должна быть красной (302, с. 50).

Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов указывают на «особую символическую значимость белого цвета в различных древних индоевропейских традициях, соотносимого с определенной социальной организацией древнеин-доевропейских племен» (70, с. 1327). Так, белый цвет

258  
был главным цветовым символом жреческой касты некоторых индоевропейских народов: жрецов (брахманов) в древней Индии, жрецов в древнем Иране и жрецов (друидов) у кельтов (70, с. 788). Но ни брахманы, ни друиды, ни иранские жрецы не были самыми ранними служителями культа, носившими во время религиозных обрядов одежду белого цвета. Самые ранние достоверные письменные данные о ритуальном значении белого цвета у древних индоевропейцев мы находим у хеттов. Белый цвет был у них господствующим цветом царского ритуального облачения. И хеттский царь, являвшийся одновременно и верховным государственным жрецом, идя на праздничные ритуальные церемонии, надевал торжественный наряд белого цвета (20, с. 54). «В хеттских ритуалах,— пишет В. Г. Ардзинба,— белый цвет использовался как господствующий цвет ритуальных одеяний хеттского царя, царицы и некоторых придворных» (20, с. 211). При этом символика белого цвета со значением «ритуально чистый» была связана с культом бога Грозы. У хеттов же мы находим объяснение символики белого и красного цвета в указанном обычае хивинских узбеков. В хеттских ритуалах большое место занимала овечья шерсть: шерсть белого цвета соотносилась с царем, красного — с царицей (20, с. 211). В свою очередь, царь соотносился с небом, а царица — с землей (20, с. 138). Отсюда хеттские оппозиции (белый — мужчина — небо и красный — женщина — земля) совпадают с представлениями современных хивинских узбеков. Широкое использование овечьей шерсти в хеттских ритуалах и их представление о ритуальной чистоте белой шерсти (шире — белого цвета) представляют для нас особый интерес. С отражением этих же воззрений мы, по-видимому, встречаемся и в древнегреческом мифе об аргонавтах, герои которого совершили дальнейшее и опасное плавание по Черному морю в Колхиду за золотым руном — шерстью волшебного барана. Поэтому можно думать, что именно с этой сакрализацией шерсти у древних индоевропейцев, возможно, и связана сакральность белого войлока и белых шкурок ягнят в обрядах белого шаманства бурят, монголов и древних тюрков. Но для нас особо важно то, что символика белого цвета была тесно связана с культом верховного бога хеттов — бога грозы Тешуба, так же как и у бурят и алтайцев она связана с их верховными божествами-громовержцами Айа и Ульгеном, а у якутов — с У рун Айыы тойоном (Белым Творцом-господином).

259

## Глава 2

### К ЭТИМОЛОГИИ НЕКОТОРЫХ ТЕРМИНОВ И ТЕОНИМОВ БЕЛОГО ШАМАНСТВА

#### *Беки и бвв*

Как мы уже говорили, ученые совершенно справедливо возводят якутских и бурятских белых шаманов к титулу *беки* (*begi*) средневековых монголов. А монгольский *begi* соответствует тюркскому *beg* (165, с. 40) и маньчжурскому *bejle* (388, с. 93—96). Последний титул, как известно, прежде, до получения более высокого титула — хан (царь), носил глава солонгутского племени Бубэй батур-хан. Известно, что он в конце XVI в. от туметского Алтан-хана получил 11 родов хоринских бурят в качестве приданого (*инжи*) своей невестки Бальжин-хатун. В этом предании примечательна одна деталь. Когда Бубэй батур был еще молодым и носил скромный титул *бэйлэ*, он нашел в расщелине у родника медный амулет с изображением слога *пу*. Об этом он поведал святому ламе Хугэн Хутухту, и тот сказал ему: «Это является знаком того, что ты станешь ханом». После этого он прославился как Бубэй батур бэйлэ-хан (185, с. 15).

Мы говорили также, что свой небесный шаманский корень *удха* бурятские белые шаманы получали от бога-громовержца через удар грома или же посредством нахождения какого-либо «небесного» предмета — *буудала*. Причем этот предмет по верованиям бурят должен был найти не любой человек, а тот, кому он предназначался, кого приметил и избрал сам бог. Следовательно, Бубэй батур бэйлэ стал ханом по предопределению неба, бога-громовержца.

По мнению ученых, звание *беки* (*бэйлэ*) обозначало высший религиозный авторитет первосвященника (31, с. 458) в шаманском значении этого выражения (59, с. 50). Но в то же время,

согласно «Сокровенному сказанию», *беку* был нойонским *саном*. Нойонами средневековые монголы, как и их позднейшие потомки, называли людей, обладающих светской властью, чиновников, степных аристократов и родоначальников. В «золотом» роде Чингисхана в сан *беки* возводились потомки старшего сына Бодонча-ра — Баарина, являвшиеся в момент избрания старшими

260

по возрасту. Ко времени провозглашения Темучина императором старшим в его роде оказался старец Усун, которого и возвели в указанный высокий сан. При этом Чингисхан приказал: «По возведении его в сан *бека* пусть облачат его в белую шубу, посадят на белого коня и возведут на трон. Итак, пусть назначает и освящает нам годы и месяцы» (157, с. 166), — а самому Усуну дал очень большие административные, юридические и политические полномочия, сказав ему всенародно: «Как ты решишь, пусть это решение чтут и уважают» (149, с. 122—123, 128-129). Солонгутский Бубэй батур был одновременно и первосвященником *бэйлэ* и светским правителем — ханом. Таковыми были и функции древнетюркских каганов и хун-нских *шаньюйев*. Подобным же образом получали право на царствование скифо-сакские и парфянские цари, которые также исполняли функции верховного жреца.

Белые шаманы у бурят (*сагаани бвв*) и *айыы ойуна* якутов и их предки бека, как и древнетюркские каганы, происходили из среды родо-племенной аристократии, были облечены большой, а иногда высшей светской и духовной властью. Древнетюркские бек, бег, бей означали «предводитель племени», «князь», «государь». Не случайно обряд посвящения белого шамана у бурят был во многом близок к обряду возведения кагана на престол у средневековых монголов и древних тюрков. По словам японского ученого М. Мори, церемония избрания кагана у древних тюрков представляла собой не что иное, как ритуал посвящения шаманов, а первый правитель племени Ту-цзюе Ашина был шаманом (219, с. 1).

О происхождении древнетюркского орхоно-уйгурского термина *бег*, его монгольского соответствия *begi* и их маньчжурских параллелей *bejle*, *bejse* был высказан ряд предположений. Источник всех этих форм Г. И. Рамстедт видел в китайском языке (277, с. 552), Г. Д. Санжеев сближал их с негидальским *ббгт* — «хозяин» и тунгусским *быгш* — «вождь» (294, с. 687). Однако эти предположения не получили в дальнейшем поддержки у других исследователей. Несколько позже группой ученых из разных стран была выдвинута новая версия — об иранском происхождении этих слов. В. Банг, К. Брокельман и Г. Дёрфер тюрк, *beg* — «вождь», «князь», «господин» — возводят к среднеперс. \**bag*—«бог», «король». Позднее К. Менгес также возводит тюрк, *beg* к древнеперс. *bagā* — «бог» (299, с. 97—100). М. Мори указывает, что глава

261

клана или племени назывался *bag* (219, с. 7). В свете наших данных версия этой группы ученых нам представляется наиболее перспективной. Поэтому, думается, можно ставить вопрос о времени этого заимствования. В. И. Абаев указывает, что в древнеиранском индоевропейский взрывной звук *g* очень рано, во всяком случае до нашей эры, утратил затвор и перешел в заднеязычный фрикативный *u*, затем в некоторых языках стал фарингальным *h*. И уже в Авесте иранский *g* в инлауте отражен как *u*: иран. *bagā* авест. *Бауа* — «бог» (3, с. 117). Североиранское *Бауа* в славянских дало слово *богу*, которое позже превратилось в «бог». Последнее значение этого слова присуще только иранскому и славянскому языкам и чуждо индийскому. Оно чуждо и его тюрко-монгольским и маньчжурским вариантам. В. И. Абаев разделяет мнение тех ученых, которые считают «это важное в культурно-историческом плане слово (бог) не исконно славянским, а заимствованным из североиранского». В пользу этого говорит то, что на славянской почве оно не имеет никаких внутренних этимологических связей и стоит изолированно, тогда как на арийской связано с основой *bhag* — «подавать», «наделять», «дарить» — со множеством дериватов (3, с. 120).

Все это дает нам основание думать, что в монгольском *beki* получила свое отражение более ранняя, доавестийская форма слова с взрывным *g* (к) в инлауте. И если это верно, то древнеиранский термин *bagā* попал в Центральную Азию также очень рано, не позднее I тысячелетия до н. э., в форме, близкой к слав. *bog* (*boh*).

Теперь мы подошли к еще одному монголо-бурятскому термину — *бвв* — «шаман». Г. Ц. Цыбиков, опираясь на примечание синолога Палладия к переводу «Юань-чао би-ши», считал, что монгольское название шамана *бвв* произошло из китайского *бу* («жрица», «жрец») (406). В письменномонгольском это слово бытовало в форме *boge*, что фонетически может быть сближено с североиранским *bagā* и славянским *богу*. Впоследствии оно претерпевает некоторые фонетические изменения и утрачивает интервокальный *g*. Превращение *boge* в *бвв* лингвистически

оправданно. В древнем монгольском, в том диалекте, на основе которого был создан монгольский письменный язык, между двумя гласными находились проточные согласные у *cv g*. Но еще очень рано, возможно задолго «до возникновения монгольского государства при Чингисхане, эти проточные у <*x*> *g* в большинстве случаев ис-

262

чезли, два гласных, между которыми они находились, впоследствии слились в один долгий звук» (58, с. 193, 195). Так в результате фонетической эволюции монгольского языка письменномонгольское *boqe* превратилось в *bv*. Таким образом, и общемонгольский термин бее, как и другой тюрко-монгольский термин — *beki, begi*, также является древнейшим заимствованием, восходящим к одному и тому же иранскому слову *bagā, baγa* — «бог», «король». Однако в отношении монгольско-бурятского *bv* мы можем предложить и несколько иное объяснение. Североиранское *baγa* через тохарские диалекты попало в монгольские языки в форме *boyu//bohu*, из которых в результате дальнейшего ослабления артикуляции исчез интервокальный фарингальный *h* и осталось *bou* <sup>^</sup> > бее (*bv*).

*Айа*

Теоним Айа («творец») и производное от него слово *аянеа* («гром») являются общими для всех монголоязычных народов. Следовательно, они имеют достаточно древнее происхождение. Но тем не менее теоним Айа на основе монгольских языков не этимологизируется. Поэтому мы предполагаем, что это очень древнее заимствование.

В гл. 3 (часть II) мы разбирали монгольское слово *\*ajidiim* — «старинная эпическая песнь». По другим данным, в том числе и нашим, это старинная протяжная песня, исполняемая специальным солистом, популярным народным певцом, в сопровождении хора на каких-либо общественных или семейно-бытовых празднествах. Это слово, как мы выяснили, сложное и состоит из *айа* и *доц*, где вторая часть имеет иранское происхождение. Каково в таком случае происхождение первого слова — *айа* — и почему оно не этимологизируется на основе алтайских языков?

Одна из первых попыток объяснить происхождение термина *айы* (*айа*) была сделана Н. А. Алексеевым. Согласно его материалам, у саяно-алтайских тюрков и якутов во всех обрядах, связанных с рождением детей, главным было почитание богини — покровительницы детей. У первых — это Умай, а у якутов — Нэлбэй Айыыыт. Образ последней, по словам Н. А. Алексеева, совпадает с представлениями аборигенов древней Индии о богине-матери. Позже, когда ее наиболее ответственные функции перешли к мужским божествам, а за ней оставалось лишь

9.R3

покровительство над продолжением рода человеческого, в Индии начали почитать множество богинь-матерей. Все они были либо безымянными, либо носили групповые имена, в состав которых входило слово *ai* — «мать» (163, 48; 116, с. 24—27). Но так как это же слово — *ai, айы* — входит в состав имен якутских светлых божеств-покровителей, где означает «творение», «создание», «творчество» и «творец», «создатель», «бог» (254, стб. 32—33, 47—49), то «можно предположить, что южные предки якутов верили в матерей — создательниц мира и называли их тоже *ai* (мать), как и древние аборигены Индии. Впоследствии у них главные функции богини-матери перешли в руки мужских божеств. Значение слова *ai* (мать) их потомками было утрачено. Слово *айы*, *ai* стало пониматься как общее название светлых божеств-небожителей» (11, с. 162). При этом Н. А. Алексеев предполагает, что древний «культ богинь-матерей *ai*, существовавший у саков Алтая и Средней Азии, трансформировался у их потомков в VI—VIII вв. в культ богини Умай» (11, с. 163). Но, как мы говорили, культ верховного бога творца и громовержца Айа в Центральной Азии и Южной Сибири имеет несравненно более раннее бытование. Можно думать, что этот культ занесен в Прибайкалье предками ку-рыкан в конце I тысячелетия до н. э. из более южных областей. Кроме того, отчетливо прослеживается несомненная генетическая связь между бурятско-якутскими Айа, Айы и финско-саамским *Aije*, которая никак не может быть объяснена контактами предков этих народов позднее середины I тысячелетия до н. э. К тому же предположение о заимствовании культа древнеиндийских богинь-матерей *ai* древними тюрками от саков не аргументируется фактическими материалами, более того — не установлено бытование культа богинь-матерей *ai* у самих саков. Все это дает нам основание не согласиться с указанным предположением. Поэтому, обосновывая свою гипотезу о несравненно более ранних праиндоевропейских корнях культа этого божества, мы обращаемся к этимологии теонима *Айа*. В словаре Э. К. Пекарского слово *айы* представлено со следующими основными семантически взаимосвязанными значениями: 1) творение, создание, творчество, творческое начало; 2) доброе начало как необходимый элемент творчества; 3) общее название высших существ, добрых духов,

гениев, олицетворяющих собой начала творчества и добра: бог, божество, творец, создатель. И в их

числе — У рун Айы тойон (Светлый творец-господин) — верховное божество, стоящее выше всех айы, добрый дух, создатель мира, управляющий всей вселенной, творящий души детей и ниспосылающий их в мир, оказывающий общее влияние на плодородие земли, размножение скота и т. д.; 4) блуждающая душа; 5) герой богатырского эпоса, уничтожающий злые существа (*абасы*); 6) назначение, участь, судьба.

Э. К. Пекарский приводит также слово *айы* (без долготы последней гласной) со значением междометия удивления или страха, выражения чувства испуга с содроганием тела (254, с. 46—49). В последнем случае тоже, по-видимому, надо видеть имя бога-творца Айы, к которому человек невольно обращается с мольбой о защите в момент крайнего испуга. Кроме того, в данном словаре мы находим глагол *ai*: 1) творить, давать бытие (начало), сотворять, создавать (человека), устраивать, основывать (землю); 2) указывать, назначать свыше (254, с. 32—33).

По данным Н. К. Антонова, глагол *ai* со значением «творить», «создавать» зарегистрирован в древнетюркских орхоно-енисейских памятниках VI—VIII вв. (20, с. 128). Е. И. Убрятова, исследуя происхождение общетюркского слова *ай\$ыр* (жеребец), считает его очень древним словом, образованным от какой-то несохранившейся глагольной основы *ai* с помощью аффикса *\$ыр* (318, с. 11—12). Последний в тюркских языках образует обычно причастие. Но в данном случае мы имеем дело с субстантивацией, т. е. переходом причастия в имя существительное. А. М. Щербак, в целом соглашаясь с указанным мнением Е. И. Убрятовой, отмечает, что в некоторых древних и современных тюркских языках зафиксирован ряд форм, содержащих в основе комплекс *ai* — ср., например, узб. *аила* — «делать», «созидать» (353, с. 88).

Тем не менее глагол *ai* считается ныне исчезнувшим из тюркских языков. Случай довольно-таки уникальный, ибо глаголы из родного языка так просто не исчезают. Однако почему же он все-таки исчез? А может быть, он был вовсе не тюркским, а заимствованным глаголом, который встречался в далеком прошлом не в основной бытовой лексике, а только в сакральной, ритуальной и впоследствии, не получив устойчивого закрепления в тюркских языках, был утрачен? Если такое предположение верно, то этот язык-источник следует, по-видимому, искать среди каких-то древних индоевропейских языков. Так заставляет думать, кроме высказанных предположе-

ний, связь этого слова с культом и именем бога творца и громовержца и небесного жеребца, что, как мы отмечали, очень характерно именно для индоевропейских народов, и еще то, что это слово как устойчивое словосочетание неразрывно связано со словом *дон*, которое, как мы видели, оказалось древнеиранским словом. Имеется еще немало данных, позволяющих нам предполагать индоиранское или индоевропейское происхождение глагола *ai* и божества, имя которого восходит к этому глаголу. Так, например, иранское же происхождение имеют, по-видимому, сложное слово *айастпан* и другое имя верховного бога-творца алтайцев Ульгень — *А к Айас*, извлеченные из лексикона алтайского шаманства. Устойчивое словосочетание *А к Айас* А. В. Анохин переводит одним русским словом «ясность» и в скобках помечает — Ульгень (16). Это, очевидно, следует понимать в том смысле, что алтайская мифологическая форма *А к айас* буквально означает «ясность», «ясная погода» или «ясное небо» и является эпитетом Ульгенья. Но это не совсем так. Общетюркская форма *айас*, восходящая к дописьменной эпохе, образовалась по древней модели глагольно-именного словообразования и означает: 1) мороз, стужа, ночной холод (при ясной погоде); 2) ясная погода; 3) свет; сияние; мифол.-алт. светлый, пресветлый. Алтайская глагольная омоформа *айас* и современное татарское *айаз* в чувашском имеет форму *уйар* (299, с. 102). С этой последней формой, по нашему мнению, может быть сближено монгольское слово *жавар* и бурятское *жабар* — «стужа», «холод».

Как видим, ни в одном из указанных значений корня *айас* нет и намек на его связь с глаголом *ai* и именем бога-творца Айа. Единственное, что может косвенно претендовать на такую связь, — это третье значение — «светлый», «пресветлый», извлеченное из алтайской мифологии. Оно, по всей вероятности, взято из вышеуказанной работы А. В. Анохина: *айастпан* — «ясность». Но в этом сложном слове его вторая часть представляет собой не что иное, как иранское же слово «страна». Поэтому совершенно прав Ф. А. Сатлаев, когда те же слова из призывания кумандинского шамана: «*А к айастпан тпуштпимъ*» — переводит как «с чистого неба спустился», т. е. *айастпан* означает «небо». Отсюда *А к айастпан* — «белое небо», «светлая страна богов». В таком случае в первой части сложного слова *айастан*, в слове *айа*, мы можем предположить имя обитателя этой страны, его хозяина, т. е.

имя бога-творца Айа. Это тем более вероятно, что А. В. Анохин слово *айастан* отождествляет с именем Ульгения. Последний, как мы говорили, является ипостасью якутско-бурятско-саамского бога-творца Айа. В алтайских *Ак айас* и *айастан* следует выделить слово *айа* — эпитет указанного божества, которое впоследствии употреблялось в качестве собственного имени бога-творца.

По якутским представлениям страна Урун Айы тойона находится на седьмом небе, представляющем собой совершенно белую страну (цвета белого лебедя), где растет белая-пребелая трава, где все печи, все предметы, все обитатели совершенно белые. И в приведенном призывании алтайского (кумандинского) шамана в словах *ак айастан* мы видим именно вот эту «белую-пребелую» небесную («айскую») страну бога-творца Айа (Ульгения).

Имя верховного бога якутов Айы, как мы говорили, означает «творец», т. е. оно происходит от глагола «творить», «создавать», «сделать». Но языковеды тщетно искали его во всех урало-алтайских языках. Е. И. Убрятова вынуждена была признать, что этот древний глагол был утрачен в тюркских языках. Он оставил след лишь в имени якутского бога-творца и в тюркском слове *айгыр* — «жеребец» (318, с. 11—12).

Все это, вместе взятое, заставляет нас думать, что глагол *ай*, *айа* в тюркском был не исконно алтайским словом, а древнейшим заимствованием из какого-то индоевропейского языка вместе с заимствованием самого культа бога-творца Айа, культа коня и священного небесного жеребца, оплодотворяющего Мать-землю и тем самым творящего и созидającego жизнь на ней. И если бы в каких-либо языках древних индоевропейцев удалось обнаружить тот «исчезнувший» из тюркских языков глагол *ай(a)* — «сделать», «создавать», который, как считают ученые, лег в основу имени или эпитета якутского, а следовательно, также бурятского и саамского божеств Айы, Айы, Айе, то наша гипотеза могла бы получить еще одно серьезное подкрепление. А глагол этот, оказывается, действительно там существует. Его мы обнаруживаем в трех древнейших близкородственных — ныне уже давно мертвых — индоевропейских языках: хеттском, лувийском и тохарском. Лувийское слово *aia*, иероглифическое хеттское *aia*, тохарское *ya* означают «делать» (128, с. 125, 208). «Делать» — значит «создавать», «сотворить», поэтому в бурятском боге творце и громовержце Айа, как и в якутском Айы и саамском Айе, мы имеем не собственное имя бога, а его

эпитет, означающий «создатель», «творец». Это и неудивительно: люди в старину, как и в еще более глубокой древности, своих богов и наиболее почитаемых духов или даже некоторых священных животных, как правило, называли не по имени, а по эпитету или же по какому-либо другому табуированному обозначению.

Из всех индоевропейских и индоиранских народов образ бога Айа у бурят наиболее близок к образам северогерманских и скандинавских божеств: Тора — бога грома, покровителя жатвы и урожая и Одина — бога бури, дарователя победы, создателя вселенной, отца богов и людей. В верованиях бурят бог творец и громовержец Айа сосредоточивал в своих руках функции обоих богов древних германцев. Первоначально так же было, по-видимому, и у прагерманцев. Функции обоих богов были сосредоточены в руках одного Тора — наиболее древнего бога творца и громовержца. Аристократический культ Одина (Вотана) возник гораздо позднее и противопоставлялся исконному народному земледельческому культу Тора. И в указанный ранний период Тор, как и бурятский Айа, должно быть, назывался Айа — «творец». Не случайно скандинавский Тор сопоставим с древнеиндийским Индрой, индоевропейским Дьяусом и древнегреческим Зевсом. Об этом же свидетельствует бытование теснима *Aije* в языческой религии финнов и саамов.

Впоследствии, в связи с проникновением в Скандинавию христианства, древнее язычество было вытеснено, а вместе с ним и имя бога *Aije*. Но его успели заимствовать финны и саа-мы, которые и донесли этот теоним до нас в своем языке и мифологии.

Таким образом, бурятский и финский боги Айа, как и древнегреческий Зевс, являются «непосредственными продолжателями общеиндоевропейского божества Тешупа» (70, с. 796). Итак, все основные обрядово-мифологические концепции, отдельные мифы и мифологические образы, символика и атрибутика белого шаманства, а также титулы основных служителей этой древнейшей религии и многое другое, о чем мы говорили выше, — все это восходит к наиболее ранней индоиранской и даже общеиндоевропейской религиозно-мифологической системе. Кроме того, что очень важно, сами имена (или эпитет) царя неба, бога творца и громовержца Айа и его супруги — царицы неба и богини земли Ёрд > Ёер также оказываются чрезвычайно древними, восходящими к религии древнейших ин-

доевропейцев и хеттов Малой Азии. Однако не надо забывать и то, что сами хеттская культура и религия испытали в свое время сильное влияние еще более ранних культур и религий древних шумеров, ассири-вавилонян и хур-ритов, величайшие культурные достижения которых становились достоянием многих народов и стран и оказали огромное влияние на культурное развитие всего человечества. К числу таких влияний в области религии относится культ лунного бога в облике быка-человека Сина, который впоследствии под именем Тот, возможно, становится популярным в Южной Сибири и Прибайкалье. Все это, вместе взятое, по нашему мнению, вполне убедительно подтверждает нашу гипотезу об индоиранских и общеиндоевропейских истоках своеобразной и сравнительно высокоразвитой религии культа племенных божеств-покровителей у указанных народов Сибири и Центральной Азии, получившей в научной литературе название белого шаманства.

### Заключение

Итак, исторические корни белого шаманства уходят в глубь веков >к древнейшим индоиранским и — шире — индоевропейским верованиям. Встает вопрос, когда и как проникли эти культы в Прибайкалье?

Обосновывая нашу гипотезу об общеиндоевропейских истоках белого шаманства, мы опирались на данные ряда гуманитарных наук, в том числе на новейшие достижения отечественной компаративной лингвистики. Мы имеем в виду гипотезу о переднеазиатской прародине индоевропейцев и времени и путях миграции носителей индоевропейских диалектов в исторические места их расселения, выдвинутую недавно Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым. Согласно этой гипотезе, территория формирования общеиндоевропейского языка-основы и этноса локализуется в Передней Азии, на стыке юго-восточной части Малой Азии и северной Месопотамии и в пространственно-временном измерении соотносится со сферой распространения халафской археологической культуры V тысячелетия до н. э. (70, с. 964). Выделение в следующем, IV тысячелетии до н. э. из общеиндоевропейской общности анатолийской диалектной группы знаменовало собой начало ее распада. Вслед за этим «последовало обособление от общеиндоевропейской языковой системы греко-армяно-арийской общности, которая распадается в дальнейшем на греческий, армянский и индоиранский диалекты» (70, с. 898).

В начале II тысячелетия до н. э. ушли на запад через Малую Азию в материковую Грецию и на острова Эгейского моря протоэллы. Сравнительно-исторический анализ анатолийских и индоиранских языков не обнаружил контактов между ними. Это говорит о достаточно раннем разрыве между анатолийскими и арийскими диалектами и о движении носителей указанных диалектов в разные стороны. При этом историческим ареалом сложения индоиранского языка начиная с III тысячелетия до н. э. явилась восточная окраина общеиндоевропейской территории — северная часть Иранского плоскогорья. Отсюда

270

через Афганистан первые волны арийцев ушли в северозападную Индию. Другая волна древнейших индоевропейцев шла с Ближнего Востока на Кавказ, а затем в районы Северного Причерноморья, Кубани и Прикаспия. Наиболее ранние волны миграций переднеазиатских племен по указанному пути археологически соотносятся с племенами майкопской культуры (70, с. 895—918). Но самые мощные волны и пути миграций носителей «древне-европейских» диалектов — кельто-италийских, иллирийских, балтийских и славянских племен пролегали гораздо восточнее, через Среднюю и Центральную Азию с последующей ориентацией в сторону запада Евразии (70, с. 944). Предполагается, что все эти племена шли многочисленными повторными волнами, медленно, постепенно осваивая все новые и новые территории, пока в областях Северного Причерноморья и степного Приволжья они не осели на более длительное время. Эти области авторы называют «вторичной промежуточной прародиной» индоевропейцев и археологически соотносят с племенами так называемой курганной, или древнеямной, культуры. В середине III тысячелетия до н. э. начинается движение древних индоевропейцев еще далее на запад и северо-запад, в результате чего в конце III тысячелетия в Восточной и Центральной Европе появляется ряд культур или подтипов одной культуры — «шнуровой керамики» и «боевых топоров», берущей свое начало в восточноевропейской курганной культуре. Позднее эти племена распространяются еще далее на север и запад, разрушая мегалитические культуры исконных доиндоевропейских обитателей Европы (70, с. 952—969). Потомки этих древнегреческих племен в I тысячелетии до н. э. переселяются в южную Скандинавию, куда привезли с собой древний культ бога-громовержца Айе (Тора) и его супруги — богини земли Ёрд.

Возникновение и развитие культа Перуна-Громовержца у степных и лесостепных индоевропейских племен Евразии начиная с III тысячелетия до н. э. составило целую «эпоху Громовержца». И символом этого весьма популярного на громадной территории божества на многие века становится боевой топор (287, с. 418; 134, с. 158).

Другая серия мощных миграционных волн от ареала первоначального распространения индоевропейского языка шла в восточном направлении. Это были носители тохарских диалектов. Последние на протяжении длительного времени в областях Средней Азии и Северного Казах-

271

стана контактировали с финно-угорскими племенами, о чем свидетельствуют многочисленные тохарские заимствования в финно-угорских языках. Такие контакты могли иметь место не позднее начала II тысячелетия до н. э. Отсюда очень рано, еще до начала индоиранских миграций, тохары направляются в сторону Центральной Азии. Об этом свидетельствуют, кроме данных языка и мифологии, остатки боевых колесниц ближневосточного типа на территории древнего Китая иньского периода. Траектория движения повозок, запряженных лошадьми, из очага их возникновения на Ближнем Востоке, судя по наскальным изображениям бронзового века, шла в сторону Средней Азии и далее, до Южной Сибири и Монголии. «Любопытно,— пишут Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов,— что картина распространения колесных повозок, запряженных лошадьми, восстанавливаемая на основании географии этих наскальных изображений, совпадает в общем с предполагаемыми путями распространения носителей индоевропейских диалектов, направляющихся с Ближнего Востока через Иранское плоскогорье в Среднюю Азию и далее на северо-восток, к ареалу древней локализации тюрко-монгольских диалектов» (70, с. 950—951). Вместе с тохарами по тому же восточному пути через Среднюю Азию до отделения и ухода на запад двигались племена, говорившие на древнеевропейских диалектах — кельто-италийские, германские, балтийские и славянские. В длительном процессе миграции по указанному пути древне европейские племена неизбежно должны были вступать в контакты с местными неиндоевропейскими племенами, о чем свидетельствуют «лексические связи западной группы индоевропейских языков с алтайскими, из которых они заимствуют некоторые термины типа *markM* — «конь», ср. др.-ирл. *marc*, др.-в.-нем. *mar(i)ha* (нем. *Mahre*), др.-англ. *meaerh* (англ. *mare*), монг. *morin*, тунг.-маньчжур. *muṛin*... Любопытно, что под влиянием индоевропейских культурных традиций у алтайских народов в древности возникает жертвоприношение коня, связываемое с культом бога Неба» (70, с. 939). Эти тохарские волны миграций, по-видимому, могут быть соотнесены с теми индоевропейскими племенами, которые несколько позже, в эпоху развитой бронзы, на протяжении ряда столетий обитали в степях Центральной Азии и Южной Сибири и создали здесь очень яркую карасукскую и ряд других карасукооб-разных культур, в число которых входит культура «плиточных могил». И именно к этой героической эпохе, по

272

нашему мнению, можно отнести появление в Центральной Азии и Южной Сибири культа бога творца и громовержца Айа и его помощников — якутского Сюгэ тойона (Топор-господин) и бурятского I ухэ нойона (Топор-господин). Причем указанные европейские и южносибирские культы громовержцев возникли не конвергентно, а явились разными вариантами одной — некогда единой — религии, берущей начало на далеком юго-западе и восходящей к культу общеиндоевропейского бога Грозы \**PMeg(1cM<sup>0</sup>)* и по-и этимологически связанного с ним древнехеттского божества на коне *Piua*. Об общих исторических корнях этих культов свидетельствуют вышеуказанные прибай-кальско-скандинавские теонимы-изоглоссы: финско-саам-ский *Aije*, якутский *Айыы* и бурятский *Айа*, а также скандинавская *Ёрд* («Богиня-Земля») и курыканско-бурятская *Ёрд*, известная в религии древних тюрков как *Йер* («Земля»). Пережиточное сохранение в Прибайкалье вплоть до XX в. указанных культов и самих теонимов можно рассматривать как этнолингвистический и религиозный субстрат, унаследованный бурятами от их курыканско-динлинских предков.

Таким образом, на гребнях ряда мощных миграционных волн древнеиндоевропейские божества Айа и Ёрд со всеми своим культами, обрядностью и мифологией оказались на двух концах Евразийского континента, и здесь, на окраинах индоиранской и индоевропейской эйкумены, в Прибайкалье и Скандинавии, в стороне от больших последующих миграционных путей, военных катаклизмов и сильных культурных влияний, эти древнейшие религиозно-мифологические традиции законсервировались, некоторые их рудименты дожили до нашего времени в виде указанных изоглоссов, обрядов, обрядовых игр, танцев и песнопений, о которых мы говорили в этой книге. Проникнув еще в бронзовом веке в Центральную Азию и Южную Сибирь, эта

древнейшая общеиндоевропейская религия, должно быть, функционировала сначала среди самих носителей индоевропейских диалектов, но в дальнейшем продолжала бытовать среди неиндоевропейских тюрко-монгольских племен и народов, ассимилировавших их. В то же время она оказала огромное влияние на ранние формы религий почти всех народов Евразии, в том числе в первую очередь на сибирское и центральноазиатское шаманство.

Здесь можно было бы поставить точку, если бы проблема происхождения индоевропейцев и локализации их пра-

родины не была бы столь дискуссионной. Ее критический анализ дан в работах Э. А. Грантовского (78, с. 7—32) и Б. Г. Гафурова (71, с. 33—43). До самого последнего времени прочно удерживалась ставшая традиционной гипотеза, локализующая прародину индоевропейцев в Юго-Восточной Европе. Предполагалось, что из этого первоначального центра расселения индоевропейцев в III — начале II тысячелетия до н. э. отделились и ушли через евразийские степи на юг, в Иран и Индию, индоиранские племена (71, с. 9—36). Выдвинутая еще в начале XX столетия европейскими лингвистами, она затем была поддержана археологами, одни из которых соотнесли эти древнейшие племена с ямной (72, с. 280—282), а другие — с андроновской (78, с. 359—360; 102, с. 124) культурной общностью. Эта столетняя гипотеза сейчас сильно поколеблена выходом в свет указанной работы Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, которая, в свою очередь, уже имеет своих противников. Достаточно указать на статью Е. Е. Кузьминой. Она посвящена проверке на археологическом материале этой переднеазиатской гипотезы. По мнению Е. Е. Кузьминой, проверка «пока, как будто, не подтверждает» эту лингвистическую гипотезу (175, с. 215). В то же время она признает, что и «ни одна из взаимоисключающих археологических гипотез о локализации прародины индоиранцев и путях их миграций в настоящее время не доказана окончательно» (175, с. 173). Что же касается наших материалов, то они явно свидетельствуют в пользу переднеазиатской гипотезы. Но где бы ни была прародина индоевропейцев, для нашей темы это не столь уж важно. Важно то, что мощные миграционные волны древнейших протоиндоевропейцев в эпоху бронзы и позже неоднократно обрушивались из Средней Азии и Казахстана на Саяно-Алтайское нагорье и Центральную Азию. Здесь эти воинственные кочевые племена без труда подчиняли аборигенов, постепенно оседали и чувствовали себя аристократами и повелителями, получившими особые привилегии от своих создателей — бога творца и громовержца Аи́а и его супруги — богини земли Ёрд — божеств общеиндоевропейского происхождения.

## Summary

The monograph «The historical roots of the white Shamanism» is written at the joint of ethnography, folklore and the study of religion. It is the first work that presents a complex systematic analysis of the ritual folklore of the Buryats in its close connection with the traditional beliefs, prayers and sacrifices to tribal gods and spirits, the religious system of which the author qualifies as «the white shamanism». The main aim of the book is to pick out from the Buryat shamanism that part of it, which pertains to the white shamanism proper and to elucidate its historical roots. For these purposes out of the whole extensive genre-thematic variety of the ritual folklore of the Buryats the author singled out three most ancient and still existing genres: a round dance «Yokhor», a swinging dance «Neryelge» and a choral antiphonic singing «Ai don duun». Basing on the complex use of folklore materials, the data of the comparative linguistics, ethnography and archeology, the author undertakes to reconstruct the main pantheon of the gods of the white shamanism. The analysis of the names of the main gods and their functions as compared to those of other ethno-cultural regions of ancient times allowed the author to reveal historico-genetic roots of this cult system far outside the limits of Central Asia and Southern Siberia. All these made him refuse from a rather popular today theory of the autochthon formation of the whole spiritual culture of Central Asian nomads and to begin for the first time the research of the cultural geny in this region against the background of wide and long time contacts and interactions of the aboriginal and alien Northern-Iranian, Proto-Aryan tribes, which began as long ago as in the Bronze Age, in the period of mass migrations of these tribes from their original land in Asia Anterior and Asia Minor via Soviet Central Asia and Central Asia to the historical places of their settling. The author upholds the view according to which the new-comers from the Far West brought with them not only the richest material culture and highly-developed bronze-foundry production, but also not less rich mythology, colourful art of Saka-Scythian animal style and the religion of early-class societies of the Ancient East together with the attending complicated syncretical ritual folklore, some relic fragmentary specimens of which are still extant.

At the head of the pantheon of the white shamanism were God-creator and the Thunderer Aia and the

Goddess of Earth — Yord > Yer. They were the Supreme couple. The Mother-Earth was an incarnation of the world fertility. But her fertility meant nothing without the Father Heaven impregnating his spouse — Earth and all existing in it with heavenly water-seed. The latter was called «Ai don». However there always been different evil forces in the world, striving to harm his creatures. Therefore, Father-Heaven had to constantly stand up for his earth-born children and their main wealth — cattle against the crafty designs of the evil spirits. He ruthlessly annihilated them sending his thunder arrows onto them.

All these peculiarities of the white shamanism, the names of its main gods and their main functions have striking parallels in ancient Indo-European paganism. Thus, the Buryats, the Yakuts and the Scandinavian Saams called the god Aia their forefather, «the creator» and the ancient Tiurks called the goddess Earth Yer. These and other theonyms and many terms of the white shamanism cannot be etymologically traced back to the Tiurko-Mongolian languages. In the author's opinion theonym Aia «creator» goes back to ancient, now dead Indo-European (Hittite-Luwian and Tokharian) languages where ai means «to make, to create». Therefore, it is to be supposed that Aia «creator» was not the proper name of this god but it was only his

276

constant epithet. As for the name of his spouse ancient Tiurk goddess Yer «Earth» it has an obvious genetic relationship to ancient Scandinavian \*iord «the goddess of Earth», «idolized Earth». Of Indo-Iranian origin is the word «don» in the given combination of words «ai don». It goes back to Northern-Iranian dan, don «water, river», and the whole combination of words «ai don» means «the water of god-creator and the Thunderer Aia», i. e. «rain, heavenly grace». The list of such striking similarities and isoglossic lines is open.

When, where from and how did this rather developed religious-mythological system infiltrate into Southern Siberia and Transbaikial region? The white shamanism as a social institution, according to the religious classification, refers to the so-called tribal cults. Being a religion of forming early-class societies the cult of a tribal god was a result of two greatest developments in the history of mankind — the formation of the productive economy and metallurgy. It was the time when in Asia Anterior, Ancient India and China beginning with the 3rd millennium B. C. there existed great ancient Eastern civilizations, the first slave-owning states. This period is characterized by the beginning and development of nomadic cattle-breeding, decay of primitive communal system, beginning of the biggest alliances and still more grandiose cultural-historical communities in the steppes and forest-steppes of Eurasia. The above stated significant changes were closely connected with the penetration into Central Asia and Southern Siberia of Europeoid population from the adjoining areas of contemporary Soviet Central Asia and Kazakhstan, from the area that at that time onwards was inhabited by the nomadic Proto-Aryan, Saka-Scythian tribes. They inhabited the vast territories in North-Western China between the Gobi and the Hwang-Ho as early as in the XV century B. C. The Chinese called those blue-eyed, fair-haired people di, dili, and dirilin. Owing to the consolidation and expansion of the ancient Chinese state Shang they were forced to go to the North up to the Minusinsk Hollow were in the

277

XII century B. C. they created the famous Karasuk culture. Then, a part of these, then strongly mixed with the aboriginals Indo-European tribes migrated further to the North to the Transbaikial region and deep into Central and Northern Siberia where later they took a direct part in cultural and ethnogeny of some modern Siberian peoples, such as the Buryats, the Yakuts and others.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21.
2. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949.
3. *Абаев В. И.* О происхождении фонемы 7 Ф) в славянском// Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964.
4. *Абай Гэсэр* / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. А. И. Уланова. Улан-Удэ. 1960.
5. *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
6. Акбузат: Башкир, народ, эпос. Уфа, 1972.
7. *Алексеев В. П.* География человеческих рас. М., 1974.
8. *Алексеев В. П.* Новые данные о европеоидной расе в Центральной Азии // Бронзовый и железный век Сибири: Материалы по истории Сибири. Новосибирск, 1974. Вып. 4; Древняя Сибирь.
9. *Алексеев Н. А.* Культ айыт — племенных божеств-покровителей у якутов: (К вопросу о так называемом белом шаманстве) / Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1969. Т. 5.
10. *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.
11. *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
12. *Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
13. *Алексеев Е. А.* Кетский обрядовый фольклор//Фольклор и этнография: Обряд и обрядовый фольклор. Л.,

- 1974.
14. Алтай Бучай: Алтайский народный эпос. М., 1975.
15. Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.
16. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. 1924. Т. 4, вып. 2.
17. Антее Р. Мифология в Древнем Египте // Мифологии древнего мира. М., 1977.
18. Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971.
19. Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1984.
20. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
21. Ардзинба В. Г. О некоторых новых результатах в исследовании истории языков и культуры древней Анатолии // Макку-ин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983.
- 279
22. Артамонов М. И. Скифо-сибирское искусство звериного стиля // Проблемы скифской археологии. М., 1971.
23. Археология СССР с древнейших времен до средневековья: В 20 т. М., 1984: Палеолит СССР.
24. Афанасьев Г. Е. Дохристианские религиозные воззрения алан // СЭ. 1976. № 1.
25. Балдаев С. П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
26. Балдаев С. П. Бурятские народные песни. Улан-Удэ, 1962. Т. 1.
27. Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ, 1970.
28. Банзаров Д. Соч. М., 1955.
29. Барашков П. П. О монголо-бурятских и якутских языковых связях // Сб. тр. по филологии. Улан-Удэ, 1958. Вып. 3.
30. Барроу Г. Санскрит. М., 1876.
31. Бартольд В. В. Соч. М., 1963. Т. 1.
32. Бартольд В. В. Соч. М., 1963. Т. 2, ч. 1.
33. Бартольд В. В. Соч. М., 1966. Т. 4.
34. Басаева К. Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1980.
35. Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984.
36. Башкирский народный эпос. М., 1977.
37. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
38. Бертагаев Т. А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках // Проблемы общности алтайских языков. Л., 1971.
39. Бертагаев Т. А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1976.
40. Бичурин Н. Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
41. Боровко Г. Археологическое исследование среднего течения р. Толы // Северная Монголия. Л., 1927. Вып. 2.
42. Бурдуков А. В. Русско-монгольский словарь разговорного языка. Л., 1935.
43. Бурятияведение. 1928. № 4(8).
44. Бурятско-русский словарь. М., 1973.
45. Бутанаев В. Я. Представление о небесных светилах в фольклоре хакасов // УЗ ХНИИЯЛИ. 1975. Вып. 20. Сер. филол.
46. Бутанаев В. Я. Почитание тессей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: Материалы и исследования. Новосибирск, 1986.
47. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: Ист.-этногр. очерки. М., 1961.
48. Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство: Докл. на VII Между-нар. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1964. Отдел, отд.
49. Вайнштейн С. И. Проблема происхождения оленеводства в Евразии. I. Саянский очаг одомашнивания оленя // СЭ. 1970. № 6.
- 280
50. Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. М., 1972.
51. Вайнштейн С. И. Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве // ПИИЭ, 1978. М., 1980.
52. Вайнштейн С. И., Дьяконова В. П. Памятники в могильнике Кокель конца I тыс. до н. э.— первых веков н. э. // ТТКАЭ. 1966. Т. 2.
53. Варенов А. В. Функционировал ли «шелковый путь» в бронзовом веке? Новосибирск, 1983. (Препринт).
54. Василевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.
55. Василевич Г. М. Эвенки: Ист.-этногр. очерк. М., 1969.
56. Василевич Г. М. Значение дневников Мессершмидта для тун-гусоведения // ИСОАП. Сер. общсти. наук. 19С9. Вып. 2, № 6.
57. Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности: (Северо-Западная Монголия). Л., 1926.
58. Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.
59. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
60. Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
61. Вербицкий В. И. Краткие сведения об Алтайской миссии // Томские епархиальные ведомости. 1888. № 21.
62. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.

63. Волков В. В. Бронзовый кинжал из Гоби // СА. 1961. № 4.
64. Волков В. В. К изучению бронзового века МНР//Studie Ar-cheologica. Улаанбаатар, 1964. Т. 3. F. 8/10.
65. Волков В. В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. Улан-Батор, 1967.
66. Волков В. В. Основные проблемы изучения бронзового и раннего железного века МНР// Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал. Улан-Батор, 1973. Т. 1.
67. Всемирная история. М., 1955. Т. 1.
68. Вяткина К. В. Культ коня у монгольских народов // СЭ. 1968. № 6.
69. Галданова Г. Р. Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
70. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и ист.-тщпол. анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 2.
71. Гафуров Б. Г. Таджики. М., 1972.
72. Георгиу В. Исследования по сравнительно историческому языкознанию. М., 1958.
73. Герасимова К. М. Символика орнамента на стрелохранилище // Зап. БМНИИКЭ. 1948. Вып. 8.
74. Гергесова Т. Е. Бурятские народные танцы. Улан-Удэ, 1974.
75. Гоголев А. И. Историческая этнография якутов. Якутск, 1983.
76. Горохов Н. Юрюнг Уолан: Якут, сказка // Изв. ВСОРГО. 1884. Т. 15, вып. 5/6.
- 281
77. Гохман И. И. Антропологические материалы из плиточных могил Забайкалья // СМАЭ. 1958. № 18.
78. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
79. Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
80. Гришин Ю. С. Памятники неолита, бронзового и раннего железного веков лесостепного Забайкалья. М., 1981.
81. Громова В. И. История лошадей в Старом Свете// Тр. палеон-тол. ин-та. 1949. Т. 17.
82. Громова В. И. О скелете тарпана//Тр. МОИП. М., 1963. Т. 10.
83. Грумм-Гржимайло Г. Е. Почему китайцы рисуют демонов рыжеволосыми? (К вопросу о народах белокурой расы в Средней Азии) // ЖМНП. 1898. Июнь.
84. Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 2.
85. Грязное М. П. Бронзовый кинжал с оз. Кото-Кель // Бурят-төвөөдөө. 1929. № 1/2 (9/10).
86. Гумилев Л. Н. Динлинская проблема // Изв. ВГО. 1959. Т. 91, вып. 1.
87. Гумилев Л. Н. Хунну. М., 1960.
88. Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов: К вопросу о поздних этапах формирования якут, народа. М., 1977.
89. Дашиева Н. Б. К вопросу о традиционных праздниках в Бурятии// ПИИЭ 1980—1981 гг. М., 1984.
90. Дебец Г. Ф. Антропологический состав населения Прибайкалья в эпоху позднего неолита // РАЖ. 1930. Т. 19. Вып. 1/2.
91. Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.
92. Диков-Н. Н. Бронзовый век Забайкалья. Улан-Удэ, 1958.
93. Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота: Тексты, пер., коммент. / Отв. ред. В. Т. Пашуто; Ред.-консультант Ю. Г. Виноградов. М., 1982.
94. Доисламские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
95. Долгих Б. О. Население полуострова Таймыр и прилегающего к нему района// Север. Азия. 1929. № 2.
96. Дунаевская И. М. Язык хеттских иероглифов. М., 1969.
97. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Ист.-этногр. очерк. М., 1986.
98. Древнетюркский словарь. М., 1969.
99. Дугаров Д. С. Бурятские народные песни. Улан-Удэ, 1964. Т. 1: Песни хори-бурят.
100. Дугаров Д. С. Бурятские народные песни. Улан-Удэ, 1980. Т. 3: Песни западных бурят.
101. Дугаров Д. С. Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // СЭ. 1983. № 5.
102. Дьяконов И. М. История Мидии. М.; Л., 1956.
103. Дьяконов И. М. Введение // Мифологии древнего мира: Пер. с англ. М., 1977.
- 282
104. Дьяконов И. М. Очерки истории древнего Ирана. М., 1961
105. Дьяконова В. П. Об одной категории социальной иерархии шаманов//УЗ ТНИИЯЛИ. 1973. Вып. 16.
106. Дэвлет М. А. Петроглифы Улуг-Хема. М., 1977.
107. Дэвлет М. А. Сибирские поясные ажурные пластины II в до н. э. // М., 1980.
108. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
109. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М. 1983.
- НО. Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хоменова Улан-Удэ, 1968.
111. Живая старина. 1916. Вып. 1. Прил. 4.
112. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
113. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979.
114. Жорницкая М. Я. Народные танцы Якутии. М., 1966.
115. Жорницкая М. Я. Традиционные танцы долган и связь их с народной хореографией северных якутов // ПИИЭ 1980—1981 гг. М., 1984.
116. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
117. Залкинд Е. М. М. Н. Хангалов. Улан-Удэ, 1945.

118. *Затаевич А. В.* Песни разных народов. Алма-Ата, 1971.
119. *Затопляев Н.* Некоторые поверья аларских бурят//Зап. ВСОРГО. Вып. 2, т. 2. 1890.
120. *Захаров И.* Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875.
121. *Званба С.* О религиозных верованиях абхазов // Кавказ. 1886. №81.
122. *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибир. народов // ТИЭ. 1936. Т. 14. Сер. этнографии. Вып. 3.
123. *Золотарев А. М.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
124. *Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
125. *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
126. *Золотницкий Н. И.* Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875.
127. *Иванов В. В.* Очерк истории и культуры хетгов // Керам К. В, Узкое ущелье и черная гора. М., 1962.
128. *Иванов В. В.* Хеттский язык. М., 1963.
129. *Иванов Вяч. Вс.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // СА- 1968. № 3,
130. *Иванов Вяч. Вс.* Лингвистика и гуманитарные проблемы семантики// ИАН. Сер. лит. и яз. 1968. № 3.
131. *Иванов В. В.* Древняя литература Малой Азии: Вступ. ст. // Луна, упавшая с неба. М., 1977.
132. *Иванов В. В.* Кетско-американские связи в области мифологии // Кетский сборник. Д., 1988.

## 283

133. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Лингвистические вопросы этногенеза кетов в связи с проблемой вхождения их в циркумполярную область // Докл. на VIII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1964.
134. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
135. *Иванов С. В.* Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970.
136. *Инал-Ипа Ж. Д.* Абхазы: Ист.-этногр. очерк. 1965.
137. *Ионов В. М.* К вопросу об изучении дохристианских верований якутов / СМАЭ. 1918. Т. 5, вып. 1.
138. История Бурят-Монгольской АССР. Улан-Удэ, 1954. Т. 1.
139. История Древнего мира: Ранняя древность. М., 1971.
140. История искусства народов СССР. М., 1971. Т. 1.
141. История Монгольской Народной Республики. М., 1983.
142. История народов Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней. М., 1986.
143. История Сибири с древнейших времен до наших дней: В 5 т. Л., 1968. Т. 1: Древняя Сибирь.
144. *Казакевич В. А.* Современная монгольская топонимика. Л., 1934.
145. Калмыцко-русский словарь. М., 1977.
146. *Карабанова С. Ф.* Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М., 1979.
147. *Карпенко Ю.А.* Названия звездного неба. М., 1981.
148. *Каховский В. Ф.* Происхождение чувашского народа: Основные этапы этнич. истории. Чебоксары, 1965.
149. *Кафаров [Палладий].* Старинное монгольское предание о Чингис-хане «Юань-чао-би-ши»: Сокровенное сказание о поклонении монголы: Пер. с кит. // Тр. членов Рос. духов. миссии в Пекине. СПб., 1866. Т. 4.
150. Киргизско-русский словарь / Сост. К. К. Юдахин. М., 1965.
151. *Киселев С. В.* Монголия в древности // ИАН. Сер. ист. и филос. 1947. Т. 4, № 4.
152. *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
153. *Кичиков А. Ж.* Богатыри «Джангара»//ВКНИИЯЛИ. 1976. № 14. Джангароведение.
154. *Кляшторный С. Г.* Наскальные рунические надписи Монголии // ТС 1975. М., 1978.
155. *Ковалевский О.* Монголо-русско-французский словарь. Казань, 1844-1849. Т. 1-3.
156. *Кожин П. М.* К вопросу о происхождении иньских колесниц: Культура народов зарубежной Азии и Океании / СМАЭ. 1969. Вып. 25.
157. *Козин С. А.* Сокровенное сказание. М.; Л., 1940.
158. *Козлов П. К.* Поездка в Северную Монголию // Восток. 1892. №7.
159. *Коновалов П. В., Кирилов И. И.* Состояние и задачи археологии Забайкалья // По следам древних культур Забайкалья, Новосибирск, 1983.

## 284

160. *Конопацкий А. К.* Древние культуры Байкала (о Ольхон). Новосибирск, 1982.
161. *Королева д. А.* О генезисе круговых танцев//ИАН МССР. Сер. обществ. наук. 1973. № 2.
162. *Корш Ф.* Древнейший народный стих турецких племен // Зап. ВО РАО. 1909. Т. 19.
163. *Косамби Д. Д.* Перекресток // Индийский этнографический сборник. М., 1961.
164. *Косоков И.* К вопросу о шаманстве в Северной Азии. М., 1930.
165. *Котвич В.* Исследования по алтайским языкам. М., 1962.
166. Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
167. *Ксенофонов Г. В.* Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929.
168. *Ксенофонов Г. В.* Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930.
169. *Ксенофонов Г. В.* Сошествие шамана в преисподнюю // Воинствующий атеист. 1931. № 12.
170. *Кузеев Р. Г.* Происхождение башкирского народа. М., 1974.
171. *Кузьмина Е. Е.* О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе// СА. 1976. № 3.
172. *Кузьмина Е. Е.* В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1977.
173. *Кузьмина Е. Е.* Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации

Амударышского клада // Искусство Востока и античности. М., 1977.

174. Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культ коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье: (История и культура). М., 1977.

175. Кузьмина Е. Е. О некоторых археологических аспектах проблемы происхождения индоиранцев // Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока: Переднеазиат. сб. М., 1986. Т. 4.

176. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов // Зап. Якут, краевого географ. о-ва. Якутск, 1923. Кн. 1.

177. Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979.

178. Кулаковский Л. Песня, язык, структура, судьбы. М., 1962.

179. Куфтин Б. Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси, 1941.

180. Кычанов Е. И. Повествование об ойратском Галдане Богаокту-хане. Новосибирск, 1980.

181. Лавров Л. И. Кабардино-адыгейская культура XII—XV вв. // СЭ. 1957. № 4.

182. Лаппо-Данилевский А. Скифские древности // Зап. отд-ния рус. и славян, археологии ИРАО. СПб., 1887. Т. 4.

183. Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958.

184. Левин М. Г. К проблеме этногенеза тунгусов: Докл. на Междунар. конгр. востоковедов. 1969. Отдел, отд.

185. Летописи хоринских бурят / Хроника. Т- Тобоева, В. Юмсу-нрва//ТИВ. 1940. Т. 33,

## 285

186. Липец О. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряд и обрядовый фольклор. М., 1982.

187. Лисициан С. С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Ереван, 1958. Т. 1.

188. Лубсан Данзан. Алтай тобчи («Золотое сказание»): Пер. с монг. / Введ. и прил. Н. П. Шастиной. М., 1973.

189. Лубсандэндэв А. К расшифровке табгачского слова k'iei-vai-t'isi'en — «палач» (Нань ци шу. 58). // Studia Mongolica Permanent committee International Congress of Mongolists. Vol. 6 (14). Улаанбаатар, 1978.

190. Маадай Кара: Алтайс. героич. эпос. М., 1973.

191. Магницкий В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.

192. Майнов И. И. Некоторые данные о тунгусах якутской области. Иркутск, 1898.

193. Маккуши Дж. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983.

194. Малое С. Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // СМАЭ. 1918. Т. 5, вып. 1.

195. Малое С. Е. Язык желтых уйгуров. Алма-Ата, 1957.

196. Малое С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.

197. Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX—XIII вв. Новосибирск, 1974.

198. Мамонова Н. Н. Древнее население Ангара и Лены в серовское время по данным палеоантропологии // Палеоантропология Сибири. М., 1980.

199. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.

200. Манжигеев И. А. Слово о ёхоре//Байкал. 1982. № 3.

201. Марр Н. Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории. Л., 1926.

202. Мартынов А. И., Бобров В. В. Образ космического оленя в искусстве татарской культуры // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. Вып. 4: Древняя Сибирь.

203. Массой В. М. Алтын-Дене. Л., 1981.

204. Менгес К. Г. Тюркское idi — «господин», некоторые его рефлексy в тюркских языках и параллели в других языковых семьях // Turcologica: К 70-летию акад. А. Н. Кононова. Л., 1976.

205. Мерперт Н. Я., Мунчаев Р. М. Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии: (По материалам раскопок сов. экспедиции)//СА. 1971. № 3.

206. Миллер В. С. Осетинские этюды. М., 1937. Ч. 2.

207. Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1937.

208. Михайлов Г. И. Литературное наследие монголов. М., 1969.

209. Михайлов Т. М. Шаманство бурят и его пережитки. Иркутск, 1962.

210. Михайлов Т. М. Шаманство бурят и эвенков // Очерки исто.» рии культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1972. Т. 5,

## 286

211. Михайлов Т. М. Анимистические представления бурят// Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—XX в.). Л., 1976.

212. Михайлов Т. М. Заметки о топонимах Усть-Ордынского национального округа // Ономастика Бурятии. Улан-Удэ, 1976.

213. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма: (С древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.

214. Мифологии древнего мира. М., 1980. Т. 1.

215. Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1 — 2.

216. Мишиг Л. О некоторых монгольских словах, вошедших в маньчжурский письменный язык // Олон улсын монголч эр-дэмтний II их хурал. Улаанбаатар, 1972. 1 боть.

217. Монгольско-русский словарь. М., 1957.

218. Мордвинов А. Инородцы в Туруханском крае // Вестник РГО. 1860. Ч. 28, № 2.

219. Мори М. Политическая структура древнего юсударства кочевников Монголии: Докл. на XIII Междунар. конгр. ист. наук. М., 1970. Отд. отд.

220. Мужухоев М. Б. Из истории язычества вайнахов: (Пантеон божеств в позднем средневековье) // СЭ. 1985. № 2.

221. Мурзаев З. М. Очерки топонимики. М., 1974.

222. Наджип Э. П. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV в.: В 4 кн. М., 1979. Кн. 1.

223. Найдаков В. Ц. Бурятское драматическое искусство. Улан-Удэ. 1962.

224. Невелева С. Л". Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975.

225. Неклюдов С. Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тез. IX науч. конф. Л., 1980. 4.1.
226. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М., 1984.
227. Неклюдов С. Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольское сказание о Ге-сере: Новые записи. М., 1982.
228. Новгородова Э. А. Центральная Азия и карасукская проблема. М., 1970.
229. Новгородова Э. А. Оленпые камни и некоторые вопросы древней истории Монголии // Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал. Улаанбаатар, 1973. 1 боть.
230. Новгородова Э. А. Аршан-хад — древнейший памятник изобразительного искусства Восточной Монголии // Искусство и культура Центральной Азии. М., 1983.
231. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.
232. Образцы народной словесности монгольских племен Пг 1918. Т. 1, вып. 3.
233. Объяснения якутов Якутской области о законах и обычаях их // СМАЭ. 1929. Т. 5, вып. 2.
234. Огородников В. И. Очерк истории Сибири до начала XIX столетия. Иркутск, 1920. Ч. 1.
235. Окладников А. П. Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья//ВДИ. 1938. № 1(2).
- 287
236. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М., 1950.
237. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья// МИД. 1955. № 43, ч. 3.
238. Окладников А. П. Образ птицы в искусстве бронзового века Забайкалья и его аналогии в народном искусстве бурят // СЭ. 1954. № 1.
239. Окладников А. П. Якутия до присоединения к Русскому государству// История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. 1.
240. Окладников А. П. Из истории этнических и культурных связей неолитических племен среднего Енисея: (К вопр. о происхождении самодийс. племен) // СА. 1957. № 1.
241. Окладников А. П. Шишкинские писаницы. Иркутск, 1959.
242. Окладников А. П. Археологические памятники о появлении первых монголов в Прибайкалье // Филология и история монгольских народов: Памяти акад. Б. Я. Владимирцова. М., 1958.
243. Окладников А. П. Олень Золотые Рога. М.; Л., 1964.
244. Окладников А. П. Петроглифы Байкала — памятник древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974.
245. Окладников А. П. На рубеже Востока и Запада // История и культура Бурятии. Улан-Удэ, 1976.
246. Окладников А. П. Неолитические памятники нижней Ангары. Новосибирск, 1976.
247. Окладников А. П., Запорожская В. Д. Ленские писаницы. М.; Л., 1959.
248. Окладников А. П., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья. Л., 1970. Ч. 2.
249. Окладникова Е. А. Загадочные личины Азии и Америки. Новосибирск, 1979.
250. Ордынский А. К. Очерки бурятской жизни: (Зап. моего знакомого). Тобольск, 1896.
251. Осетинские народные песни, собранные Б. А. Галаевым в звукозаписи, йотированные совместно с Е.В.Гиппиусом. М., 1964.
252. Палладий О. Путевые записи китайца Чжан Дэ Хой во время путешествия его в Монголию в первой половине XII столетия// Зап. СО ИРГО. 1867. Кн. 9/10.
253. Пекарский Э. К. Материалы по якутскому обычному праву: (Три документа) // СМАЭ. 1925. Т. 5, вып. 2.
254. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. М., 1959. Т. 3.
255. Песни осинских бурят / Сост., вступ. ст. и примеч. Т. М. Бол-доновой. Улан-Удэ, 1985.
256. Петри Б. Э. Степени посвящения монголо-бурятского шамана// Изв. Биол.-геогр. НИИ. 1926. Т. 2, вып. 4.
257. Петри Б. 9. Старая вера бурятского народа. Иркутск, 1928.
258. Позднеев А. Образцы народной Литературы монгольских племен. СПб., 1880. Вып. 1: Народные песни монголов.
259. Попов А. А. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // Тр. ИЭ. Н. С. 1947. Т. 11.
260. Попов А. А. Кочевая жизнь и типы жилищ у долган // ТИЭ. Н. С. 1952. Т. 18.
- 288
261. Потанин Г. Н. Путешествие по Монголии. М., 1848.
262. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2: Материалы этнографические.
263. Потанин Г. Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // ЖМНП. 1882. Январь—февраль.
264. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4.
265. Потанин Г. Н. О крестообразных фигурах на шаманских бубнах и писаницах // Изв. ВСОРГО. 1883. Т. 24, вып. 2.
266. Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. 5.
267. Потапов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 5/6.
268. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев: Ист.-этногр. очерк. Л., 1969.
269. Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных//ТС 1972. М., 1973.
270. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.
271. Прокопьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири// Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971.
272. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. М., 1962.
273. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. М., 1975.

274. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893—1911. Т. 1—4.
275. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1895. Т. 9.
276. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: (Опыт реконструкции скиф, мифологии). М., 1977.
277. Рамstedt Г. И. Этимология имени Ойрат // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. 1909. Т. 34.
278. Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье: (История и культура). М., 1977.
279. Рассадин В. И. О тюркизмах в бурятском языке // Тр. БИОН. Сер. языковед. Улан-Удэ, 1969.
280. Рассадин В. И. Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971.
281. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 2.
282. Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и западной Индонезии: (Некоторые аспекты духов, культуры). М., 1980.
283. Ригведа: Избранные гимны/ Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
284. Ринчен Б. Из нашего культурного наследия. Улан-Батор, 1958.
- 289
285. Ринчен Ы. К истории древних культурных/связей// Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улаан-баатар, 1974.
286. Рогински Я. Я. Материалы по антропологии тунгусов северного Прибайкалья // Антропол. журн. 1934. № 3.
287. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
288. Румянцев Г. Н. К вопросу о происхождении бурят-монгольского народа // Зап. БМНИИК. 1953. Вып. 17.
289. Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962.
290. Русско-монгольский словарь / Сост. А. В. Бурдуков. М., 1937.
291. Русско-монгольский словарь. М., 1960.
292. Садаев Д. Ч. История древней Ассирии. М., 1979.
293. Санжеев Г. Д. Песнопения аларских бурят // Зап. Коллегии востоковедов. Л., 1929. Т. 3.
294. Санжеев Г. Д. Маньчжурско-монгольские языковые параллели / ИАН. 1930. № 8.
295. Санжеев Г. Д. Тайлган бурятских кузнецов // Быт бурят в прошлом и настоящем. Улан-Удэ, 1980.
296. Санжиев Г. Л. Приобщение кочевых народов Южной Сибири к высшим формам хозяйства // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улаанбаатар, 1974.
297. Сатлаев Ф. А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. // СМАЭ. 1971. Т. 27.
298. Свинин В. В. Периодизация археологических памятников Байкала // Изв. ВСОРГО. 1976. Т. 69.
299. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974-1978. Т. 1-3.
300. Серошевский В. Л. Якуты. СПб., 1896. Т. 1.
301. Смирнов Б. Монгольская народная музыка. М., 1971.
302. Снесарев Г. И. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
303. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975—1977. Т. 1—2.
304. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. М., 1985.
305. Сухарева О. А. Пережитки демэнологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
306. Талька-Г'рынцевиц Ю. Д. Население древних могил и кладбищ Забайкальских. Верхнеудинск, 1928.
307. Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы древней Индии. М., 1982.
308. Тенишее Э. Р. О наддиалектном характере языка тюркских рунических памятников // Turcologica: (К 70-летию акад. А. Н. Кононова). Л., 1976.
309. Тенишее Э. Р. Строй сарыг-югурского языка. М., 1970.
310. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1904.
311. Токарев С. А. Религии в истории народов мира. М., 1965.
- 290
312. Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул: (На материале заговоров) // УЗ ТГУ. Тр. по знаковым системам. 1969. Вып. 236, № 4.
313. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // УЗ ТГУ. Тр. по знаковым системам. 1971. Вып. 284, № 4.
314. Тревер К. В. Сэнмуров — Паскундж. Собака — птица. Л., 1901.
315. Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов // УЗ КУ. 1903. Кн. 4.
316. Туганов М. С. Осетинские народные танцы. Сталинири, 1957.
317. Тухтенов Т. С. Алтайские народные песни. Горно-Алтайск, 1972.
318. Убрятова Е. И. К этимологии слова «айгыр» (жеребец) // Вопросы тюркологии: К 75-летию К. К. Юдахина. Ташкент, 1965.
319. Убрятова Е. И. Язык как исторический источник // Методологические и философские проблемы языкознания и литературоведения. Новосибирск, 1984.
320. Уланов А. И. Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974.
321. Уланов А. И. О роли мифов в древнем фольклоре бурят // Поэтика жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.
322. Уйгурско-русский словарь. М., 1968.
323. Успенский В., Беляев В. М. Туркменская музыка. Ашхабад, 1979. Т. 1.
324. Фольклор эвенков Бурятии. Улан-Удэ, 1958.

325. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
326. *Хазанов А. М.* Скифское жречество//СЭ. 1973. № 6.
327. *Хамаганов М. П.* Бурятская фольклористика. Улан-Удэ 1962.
328. *Хангалов М. Н.* Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.
329. *Хангалов М. Н.* Собр. соч. Улан-Удэ, 1959. Т. 2.
330. *Хангалов М. Н.* Собр. соч. Улан-Удэ, 1960. Т. 3.
331. *Харузин Н. И.* Русские лопари: Очерки современ, и прошлого быта. М., 1880.
332. *Хомонов М. И.* Бурятский героический эпос «Гэсэр»: Эхирит-булагат. вариант. Улан-Удэ, 1976.
333. *Худяков М. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л. 1969.
334. *Цереп Э.* Лунный бог / Сокр. пер. с нем. Б. Д. Каллистова. М., 1976.
335. *Церен Э.* Библейские холмы. М., 1986.
336. *Цыбыков Г. Ц.* Избранные труды. В 2 т. Новосибирск, 1981.
337. *Цыбыков Г. Ц.* Культ огня у восточных бурят-монголов // Бурятоведческий сборник. Иркутск, 1927. Вып. 3/4.
338. *Цыдендамбаев Ц. Б.* Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
339. *Членова Н. Л.* Карасукские кинжалы. М., 1976. §4Р, *Чурсин Г. Ф.* Осетины: Этногр, очерк. Тифлис, 1925.
340. *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
341. *Шагдарон С. Д., Очиров Б. Д.* Игры и увеселения агинских бурят //Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909.
342. *Шаракишинова Н. О.* Бурятский фольклор. Иркутск, 1959.
343. *Шаракишинова Н. О.* Героический эпос бурят. Иркутск, 1968.
344. *Шаракишинова Н. О.* Лирические песни бурят. Иркутск, 1973.
345. *Шаракишинова Н. О.* Мифы бурят. Иркутск, 1980.
346. *Шилинг Е. М.* Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.
347. *Шимкевич П. П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. Приамур. отд. ИРГО. 1896. Т. 2, вып. 1.
348. *Штернберг В. Я.* Культ орла у сибирских народов // СМАЭ. 1925. Т. 5, вып. 2.
349. *Штернберг Б. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
350. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
351. *Шубин А. С.* Шаманство у эвенков // Очерки истории культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1972. Т. 1.
352. *Щербак А. М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М.; Л., 1961.
353. *Щербак А. М.* Сравнительная фонетика тюркских языков. Л., 1970.
354. *Щукин Н. С.* Буряты//ЖМВД. 1849. Ч. 26.
355. *Этагоров И. М.* Свадебный обряд у аларских бурят // Изв. ВСОРГО. Иркутск, 1901. Т. 31, № 1/2.
356. *Этногенез народов Севера.* М., 1980.
357. *Юкагиры: Ист.-этногр. очерк.* Новосибирск. 1975.
358. *Якутско-русский словарь.* М., 1972.
359. *Ярхо А. И.* Антропологический состав турецких народностей Средней Азии // Антропол. журн. 1933. № 3.
360. *Ястремский С. В.* Образцы народной литературы якутов. Л., 1929.
361. *Бадамхатан С.* Хевсгелийн дархад ястан. Улаанбаатар, 1965.
362. *Бадраа Ж.* Ардын уртын дуун//Монгол улс сэтгүүл. 1973. № 9.
363. *Балдаев С. П.* Бурядай аман зохеолой туубэри. Улан-Удэ, 1960.
364. *Болд.* Орчин цагийн монгол хэлний тонгруу толь. Улаанбаатар, 1976.
365. *Б'ху хара хубуун.* Улан-Удэ, 1972.
366. *Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын бичиг. Улаанбаатар, 1978.
367. *Дамдинсүрен Ц., Лувсандэндав А.* Орос-монгол толь. Улаанбаатар, 1982.
368. *Дашидорж Д., Цоодол С.* Ардын дуу хөгжмийн суу билэгт» нууд. Улаанбаатар, 1971,
- 292
369. *Катуу В., Лубсанбалдан Х.* Бужин Даваа. Улаанбаатар, 1982.
370. *Мижиддорж Г.* Манж-монгол хэлний «ан»— «кен» дагвар// Монголын судлал. Улаанбаатар, 1970. Т. 7.
371. *Мишии Л.* Монгол ард улсын зарим нутгийн хамниган аял-гууг сурвалжалсань // Олон улсын монгол хэл бичгийн зр-дэмтний анхдугаар их хурал. Улаанбаатар. 1962. 1-р дэвтэр.
372. *Монгол-орос толь.* М., 1957.
373. *Парлээ Х.* Монголийн нийгэмлэгийн хэдэн нэр томьёоны ту-хай. Улаанбаатар, 1956.
374. *Парлаа Х.* Монгол тумний гарлыг тамгаар хайж судлах нь. Улаанбаатар, 1975.
375. *Самтилдандэв Х.* Хурим найрын дуу // Аман зохиол судлал. Улаанбаатар, 1975.
376. *Сандаг Б.* Мянгадийн гарал ууслийн асуудал // Этнографийн судлал. Улаанбаатар, 1969.
377. *Содном Б.* Монголын харын беегийн дуудлагын тухай// Stu-dia Mongolica. Ulan-Bator, 1962. Т. 4. F. 1—7.
378. *Сухбаатар Г.* Сяньби. Улаанбаааар, 1971.
379. *Түмэн таабари:* Буряад арадай таабаринуудай суглуулбари. Улаан-Удэ, 1981.
380. *Цэвэл Я.* Монгол хэлний товч тайлбар толь. Улаанбаатар. 1966.
- \*
381. *Цэнд Д.* Монголын уран зохиолын хөгжлийн асуудалд. Улаанбаатар, 1979.
382. *Эрдэмтэ соохор морин* // Байгал, 1962. № 4.
383. *Dalton O.* The treasure of the Oxus with other examples of early oriental Metubwork. L., 1926. N 48, Tabl. XIX.
384. *Das S. Ch. A.* Tibetan-English Dictionary. Calcutta, 1902.

386. *Gmelin I. G.* Reise durc Sibirien vor der Yahre 1733—1743. Gottingen, 1752. Bd. II.
387. *Kalyzunski St.* Mongolische Elemente in der Yakutischen Sprache. W-wa, 1961.
388. *Kotwicz W.* Les elements turcs dans la langue mandchore // Ro, t. XIV (1938). Lwow, 1939.
389. *Zlislrmcz L.* Mongoche Marchentypen. Budapest, 1979. № 129 III. 130.
390. *Rintchen B.* Les materiaux pour l'etude du chamanisme Mongol// Asiatische Forschungen II: Textes chamanistes Bouriates. Wiesbaden, 1961. Bd 8.
391. *Stumpf C.* Mongolische Gesange. «Vierteljahrschrift fiir Musik-wissenschaft». 3. Lahrgang, Zweites Heft, Leipzig. April, 1887.
392. Strabo: XV. 314.
393. *Viennot O.* Les culte de l'arbe dans l'Inde omeinne. P., 1954.
394. *Zelenin D.* Ein erotischer Ritus in den Opferungen der al-taischen Turken // Internationales Archiv fiir Ethnographic. Leiden, 1928. Bd. 29. Hf. IV-VI, 293
- Архивные материалы
395. *Дугаров Д. С.* Материалы фольклорной экспедиции БИОН 1986 г. в МНР // РО БИОН. Д. 3205. Тетр. 1.
396. *Жамцарано Ц. Ж.* Материалы по фольклору и этнографии бурят // АВ (ЛО) ИВАН СССР. Ф. 62. Оп. 1.
397. Программа этнографического вечера//РО БИОН. Д. 211.
398. АВ (ЛО) ИВАН СССР. Ф. 22. Оп. 1. Д. 21.
399. *Вагинов К. В.* Бурятский фольклор// АФГЛМ. Ф. 3. Д. 6 (Москва).
400. АВ (ЛО) ИВАН СССР. Ф. 62. Оп. 1. Д. 19.
401. АГМЭ СССР. Ф. 293. Оп. 1. Д. 729.
402. *Хангалов М. Н.* Народные предания, обычаи и песни. 1908 г. // АГМЭ СССР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 656.
403. *Онгозов Ц.* Рассказ об агинских бурятах // РО БИОН. Ф. 1 Д. 1.
404. *Дугаров Д. С.* Материалы фольклорной экспедиции БИОН 1966 г. в Иркутскую обл. //РО БИОН. Д. 3174.
405. РО БИОН. Д. 1587.
406. РО БИОН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 12.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ (Л О)

ИВАН

СССР

— Архив востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР

АГМЭ СССР

— Архив Государственного музея этнографшш народов СССР. Л.

АЙВ АН

— Архив Института востоковедения АН СССР. М.

АФГЛМ

— Архив филиала Государственно го литературного музея. М.

Биол.-геогр. ИИ — Биолого-географический научно-исследовательский институт при Иркутском государственном университете

БИОН

— Бурятский институт общественных наук Бурятского научного центра Сибирского отделения АН СССР

БМНИИК

— Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры

БМНИИКЭ

— Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры и экономики

В ГО

— Всесоюзное географическое общество

ВДИ

— Вестник древней истории

ВКНИИЯЛИ

— Вестник Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории

ВО РАО

— Восточное отделение Императорского Русского археологического общества

ВРГО

— Вестник Русскою географического общества

ВСОРГО

— Восточно-Сибирское отделение Русского географического общества

ЖМВД

— Журнал Министерства внутренних дел

ЖМНП

— Журнал Министерства народного просвещения

ИАН

— Известия АН СССР

ИРАО

— Императорское Русское археологическое общество

ИРГО

— Императорское Русское географическое общество

ИСОАН

— Известия Сибирского отделения АН СССР.

Новосибирск

ИЗ

— Институт этнографии АН СССР

МИА

— Материалы и исследования по археологии

СССР

|                                                                                                      |                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| МОИП                                                                                                 | — Московское общество испытателей природы                                                       |
| 295                                                                                                  |                                                                                                 |
| ПИИЭ                                                                                                 | — Полевые исследования Института этнографии                                                     |
| РАЖ                                                                                                  | — Русский антропологический журнал                                                              |
| РГО                                                                                                  | — Русское географическое общество                                                               |
| РО БИОН                                                                                              | — Рукописный отдел БИОН. Улан-Удэ                                                               |
| СА                                                                                                   | — Советская археология                                                                          |
| САИ                                                                                                  | — Свод археологических источников                                                               |
| СМАЭ                                                                                                 | — Сборник Музея антропологии и этнографии                                                       |
| АН СССР. М.; Л.                                                                                      |                                                                                                 |
| СО ИРГО                                                                                              | — Сибирское отделение Императорского Русского географического общества СЭ                       |
|                                                                                                      | — Советская этнография                                                                          |
| ТИВ                                                                                                  | — Труды Института востоковедения                                                                |
| ТИЭ                                                                                                  | — Труды Института этнографии                                                                    |
| ТТКАЭ                                                                                                | — Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР |
| ТС                                                                                                   | — Тюркологический сборник                                                                       |
| УЗ КУ                                                                                                | — Ученые записки Казанского университета                                                        |
| УЗ ТГУ                                                                                               | — Ученые записки Тартуского государственного университета                                       |
| УЗ ТНИИЯЛИ                                                                                           | — Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории     |
| УЗ ХНИИЯЛИ                                                                                           | — Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории     |
| <b>ОГЛАВЛЕНИЕ</b>                                                                                    |                                                                                                 |
| <b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b>                                                                                   |                                                                                                 |
| ВВЕДЕНИЕ.....                                                                                        | 6                                                                                               |
| Историко-археологический экскурс.....                                                                | 6                                                                                               |
| Белое шаманство (постановка проблемы).....                                                           | 19                                                                                              |
| <b>Часть I</b>                                                                                       |                                                                                                 |
| Отражение культа мирового дерева и богини мать-земли в некоторых обрядах и обрядовом фольклоре бурят |                                                                                                 |
| Глава 1                                                                                              |                                                                                                 |
| ОБРЯД ПОСВЯЩЕНИЯ ШАМАНА.....                                                                         | 33                                                                                              |
| Посвящение белого шамана у западных бурят.....                                                       | 33                                                                                              |
| Хори-бурятский обряд посвящения шамана ( <i>шанар</i> ) ....                                         | 41                                                                                              |
| Глава 2                                                                                              |                                                                                                 |
| СИНКРЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ОЛЕНЯ-КОНЯ-ПТИЦЫ <i>ЗАГАЛМАЙ</i> .....                                          |                                                                                                 |
|                                                                                                      | 61                                                                                              |
| Глава 3                                                                                              |                                                                                                 |
| КРУГОВОЙ ТАНЕЦ <i>ЁОХОР</i> .....                                                                    | 84                                                                                              |
| Глава 4                                                                                              |                                                                                                 |
| КУЛЬТ МИРОВОГО ДЕРЕВА У БУРЯТ.....                                                                   | 118                                                                                             |
| Глава 5                                                                                              |                                                                                                 |
| ЁРДЫНСКОЕ ИГРИЩЕ — РЕЛИКТ ГРАНДИОЗНОГО КОМПЛЕКСА ОБРЯДОВЫХ ИГР ДРЕВНИХ КУРЫКАН                       | 141                                                                                             |
| <b>Часть II</b>                                                                                      |                                                                                                 |
| Культ племенного бога творца и громовержца аяа                                                       |                                                                                                 |
| Глава 1                                                                                              |                                                                                                 |
| ОБРЯД ПОДНЯТИЯ «ГРОМОВОЙ СТРЕЛЫ».....                                                                | 159                                                                                             |
| Глава 2                                                                                              |                                                                                                 |
| ДРЕВНИЙ ХОРИ-БУРЯТСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ХОРОВОД <i>НЭРЬЕЛГЭ</i> .....                                       | 183                                                                                             |
| Глава 3                                                                                              |                                                                                                 |
| ДРЕВНЕБУРЯТСКИЕ ПРОТЯЖНЫЕ ПЕСНИ <i>АИДОН</i>                                                         | 214                                                                                             |
| 297                                                                                                  |                                                                                                 |
| <b>Часть III</b>                                                                                     |                                                                                                 |
| К вопросу об индоевропейском происхождении культа бога Аяа                                           |                                                                                                 |
| Глава 1                                                                                              |                                                                                                 |
| ОСНОВНЫЕ АТРИБУТЫ И СИМВОЛИКА БОГА АЯА И ЕГО СОБРАТЬЕВ.....                                          |                                                                                                 |
|                                                                                                      | 247                                                                                             |
| Белый цвет — цветовая символика белого шаманства . . .                                               | 257                                                                                             |

## Глава 2

### К ЭТИМОЛОГИИ НЕКОТОРЫХ ТЕРМИНОВ И ТЕОНИ- МОВ БЕЛОГО ШАМАНСТВА..... 260

Веки и бвв..... 260

Айа..... 263

ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 270

SUMMARY ..... 275

ЛИТЕРАТУРА..... 279

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ..... 295

**Дугаров Д. С.**

Д—80 Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991.— 300 с.

ISBN 5-02-009990-2

Книга посвящена религиозно-мифологическим представлениям бурятского народа. Исследуется дошаманский культ племенных божеств-покровителей — творца и громовержца бога Айа и богини земли Ерд, получивший в научной литературе название «белого шаманства». Автор проводит мысль, что духовная культура кочевого населения Центральной Азии и Южной Сибири сложилась в тесном контакте с индоиранскими и индоевропейскими племенами, пришедшими в эти районы в бронзовом веке, затем покинувшими их, но оставившими след в мифологии, религии, обрядовой жизни, фольклоре населения этого края.

**0505000000—066 Д—42(02)—91 ш. 90, И полугодие ВБК 63.5(2)**

Научное издание

ДУГАРОВ Дашинама Санжиевч

ИСТОРИЧЕСКИЕ

КОРНИ

БЕЛОГО

ШАМАНСТВА

(на материале

обрядового фольклора бурят)

Утверждено к печати

Институтом общественных наук

Бурятского научного центра СО АН СССР

Редактор издательства С. Н. Романова

Художник О. В. Камаев Художественный редактор И. Д. Богачёв

Технический редактор Т. В. Калинина Корректоры Е. Н. Белоусова, Н. Г. Гаврикова

ИБ № 46120

Сдано в набор 06.09.90 г. Подписано к печати 07.03.91. г.

Формат 84XЮ8/32

Бумага типографская № 1

Гарнитура обыкновенная

Печать высокая

Усл. печ. л. 16,38. Усл. кр. отт. 19,8. Уч.-изд. л. 18.1

Тираж 2000 экз. Тип. зак. 4350

Цена 3 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство «Наука» 117864, ГСП-7, Москва, В-485,

Профсоюзная ул., 90.

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

3 р. 80 к.

Д.С. Дугаров  
ИСТОРИЧЕСКИЕ  
КОРНИ  
БЕЛОГО  
ШАМАНСТВА

«Марсель Гране, любивший поражающие смирления, говорил, что от ирландского до маньчжурского побережья существовала только одна цивилизация. Он хотел этим сказать, что никакое естественное препятствие начиная с доисторических времен не мешало непрерывным или постоянным контактам от одного до другого конца всей северо-евразийской равнины, которую разрезает только легкопреодолимая цепь Уральских гор».  
(Ж. Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 136).

