

БУДДИЗМ

и

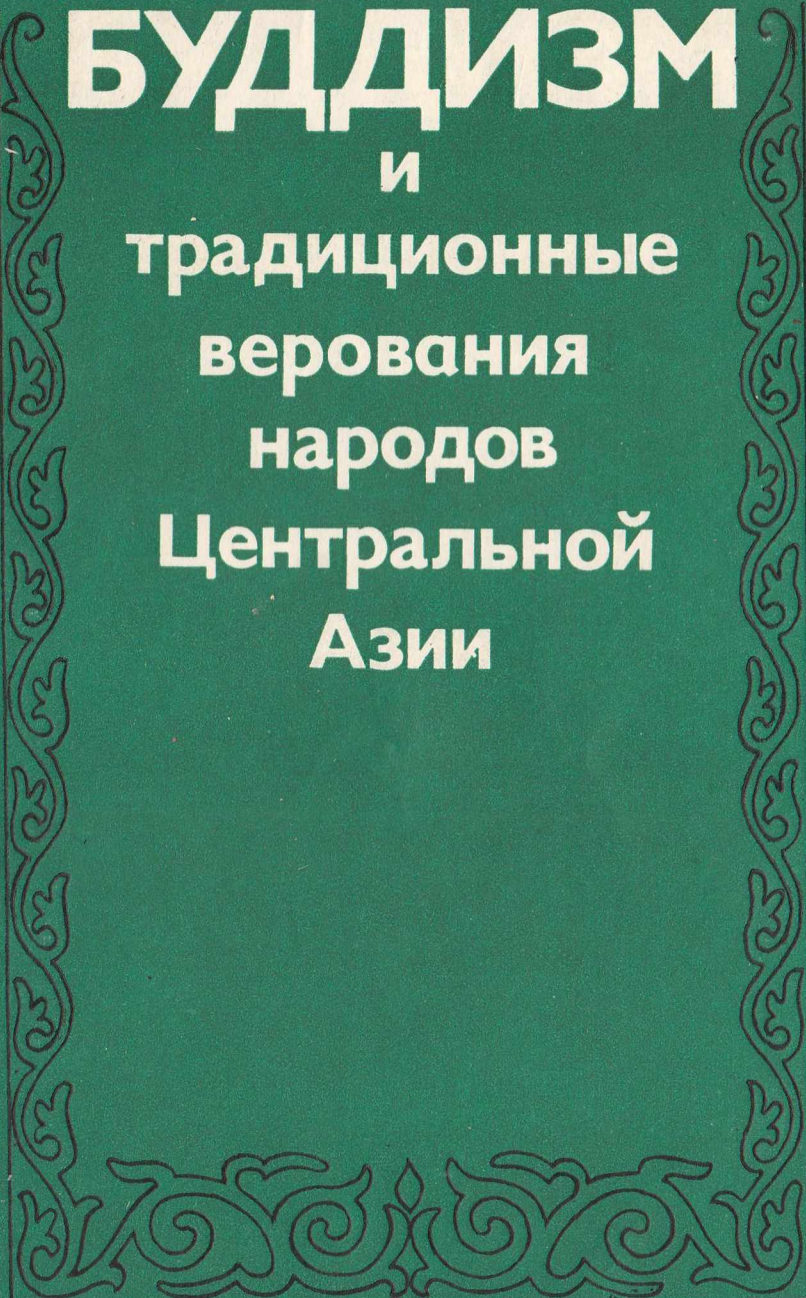
традиционные

верования

народов

Центральной

Азии



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

БУДДИЗМ
И ТРАДИЦИОННЫЕ
ВЕРОВАНИЯ
НАРОДОВ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
Новосибирск · 1981

Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии.— Новосибирск: Наука, 1981.

В сборнике на материале полевых этнографических наблюдений, анализа тибетских, монгольских источников рассматриваются некоторые аспекты бурятского шаманизма, процессы ламаистской ассимиляции древних верований тибетцев и монголов, а также поставлен вопрос об использовании тибетских источников для реконструкции религиозных обычаев кочевников Центральной Азии и о необходимости комплексного исторического изучения традиционных верований населения Южной Бурятии, Западной Монголии, Тувы и Алтая. Дается описание тибетских и монгольских источников по шаманистским обрядам монголов и ламаистскому культу тибетцев.

Книга представляет интерес для специалистов-востоковедов, историков, этнографов, религиоведов, студентов гуманитарных вузов, а также для широкого круга читателей, интересующихся данными вопросами.

Редколлегия:

*канд. ист. наук Н. Д. Болсохоева, канд. ист. наук
К. М. Герасимова (отв. редактор), канд. ист. наук
Р. Е. Пубаев.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Историческое исследование религиозных обычаев монгольских народов — вопрос не только теоретического анализа и обобщений, но и прежде всего сбора первичного фактического материала по определенной программе, продиктованной нашими представлениями о системе народных религиозных верований. Решение этой задачи сопряжено с известными трудностями, поскольку в процессе становления социалистического образа жизни монголов и бурят религия потеряла свои основные социальные позиции и перешла в область бытовых пережиточных явлений. Но научная постановка атеистического воспитания предполагает конкретное знание характера еще бытующих религиозных явлений, неоднородных по своему происхождению, социальной функции и идеологическому содержанию. Выявление исторической типологии наиболее устойчивых религиозных обычаев наталкивается на значительные и многочисленные пробелы в фондах нашей фактологической лаборатории: многое своевременно не было зафиксировано, а в настоящее время уже забыто и навсегда ушло в прошлое; то, что еще сохраняется в обычаях народа, утратило соответствующий уровень знаний обрядовых традиций и целостность комплекса религиозных представлений и ритуальных действий.

В распоряжении исследователей имеется ламаистская обрядовая литература на тибетском и монгольском языках, особого внимания заслуживают ритуальные тексты бытовой обрядности, которые могут быть использованы для исследовательской реконструкции забытых форм традиционных народных верований, в том числе и

ранних. Бытовая ламаистская обрядность—это ламаизированная форма дошаманистских и шаманистских верований. В изучаемых нами странах она делится на бытовые обряды местного происхождения и обряды, пришедшие извне, но по своему генезису также относящиеся к народным верованиям, ассимилированным в различных регионах распространения буддийской религии.

Ритуальные тексты бытовой ламаистской обрядности многочисленны и многовариантны, поскольку формировались они неодновременно и относились к традициям разных сект тибетского ламаизма и его региональных форм на территории расселения монгольских народов. Везде ламаизм проникал в народный быт путем ламаизации местных традиционных верований. Ламаистская церковь ассимилировала ключевые, социально значимые культы, связанные с основными интересами жизнедеятельности людей: их хозяйственными занятиями по добычанию средств существования, бытом семьи — первичной ячейки общества, социальными функциями родового коллектива или территориально-этнической общности.

Ламаизация дошаманистских и шаманистских культов семейно-родовых и личных покровителей позволила церкви осуществлять всесторонний контроль над всеми делами семейного, хозяйственного и общественного быта первичной семейно-родовой ячейки социального организма. Устойчивость общинных структур обусловила и живучесть соответствующих религиозных культов. Сопоставление разновременных источников выявляет эволюцию родовых культов в процессе исторического развития общества и его духовной культуры. Культ семейно-родовых и личных покровителей людей дошел до нашего времени. Но конкретное содержание его претерпело историческую эволюцию. В данной роли, в частности, выступали и «хозяева местности». Их культ сохраняет свою устойчивость в религиозных пережитках и сейчас, но субъект этого культа трансформировался: «хозяевами местности» были животные, птицы, духи земли, леса, гор, водных источников, в свою очередь, представления об этих духах изменялись в процессе исторической эволюции религиозных верований. Иными словами, в культе «хозяев земли» можно проследить стадийные сдвиги

ги от ранних форм религии до позднейших модификаций ламайского обряда в XIX—XX вв.

Генезис ламаистской бытовой обрядности диктует комплексное привлечение и исследование полевых и текстовых источников доламаистских и ламаистских форм однородных культов, таких, например, как культ хозяев земли, леса, водных источников, гор, скал, камней, деревьев, культ предков, календарные обычаи и обряды и т. д. Тибето- и монголоязычные обрядники нередко дополняют и уточняют утраченные детали доламаистских обрядов, в свою очередь, последние объясняют исходные реалии терминологии и содержания ламаистских обрядников в тех случаях, когда предшествующие формы обряда уже полностью вытеснились, стерлись ламаистскими обычаями. Достаточно привести в качестве примера одно из правил сооружения ламаистского обо, когда около стержневой оси обо закапывались в землю изображения домашних животных. В. П. Дьяконова в статье «Религиозные культы тувинцев» (Памятники культуры народов Сибири и Севера, сб. МАЭ, XXXIII. Л., 1977) описывает ламаистский обычай закапывать живьем домашнее животное при основании нового обо. Статьи Л. П. Потапова о ритуальной технике тувинских шаманов помогли понять эпитеты и значение атрибутов знаменитого шамана древности Даян-дэрхэ, описанные в его тибето- и монголоязычных ламаистских обрядниках, и т. д.

Статьи данного сборника выполнены в основном на материале тибетских и монгольских культовых текстов, хранящихся в рукописных фондах Бурятского филиала СО АН СССР, в фондах АН МНР и у верующих бурят различных районов Бурятской АССР и Читинской области, а также на материалах экспедиций 1962—1965 гг. Отдела зарубежного Востока, полевых исследований 1968—1978 гг. сектора буддологии Института общественных наук БФ СО АН СССР, привлечена специальная литература, отечественная и зарубежная. Основная задача сборника — источниковедческая. Она предполагает накопление по определенной рабочей схеме фактологического материала об отличительных признаках той региональной формы буддизма в Тибете, Монголии и Бурятии, которую следует называть ламаизмом.

По содержанию настоящий сборник является продолжением книги «Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии», но его тематика концентрируется на вопросах исторического анализа синкретизма ламаистских верований народа, а также изучения и описания дошаманистских и шаманистских культов. Дальнейшее развитие религиоведческих исследований в данной области ставит на первый план задачу систематической обработки сохранившихся письменных источников и объединения усилий тибетологов, тюркологов, монголистов и бурятоведов для изучения всего комплекса исторических форм религии кочевников Центральной Азии.

СИНКРЕТИЗМ КУЛЬТА ДАЛХА

Ламаистский культ Далха в Тибете, Монголии и Бурятии имел свои исторические корни в доламаистских верованиях народов этих регионов, свои особенности иконографии и обрядовой традиции. Изучение его формирования, характера эволюции и ламаистской ассимиляции интересно не только в плане взаимовлияний буддизма и автохтонных верований, но и для выявления ранних форм религии народов Центральной Азии.

Культ Далха представляет собой комплекс традиционных верований. Прежде всего, именем Далха называется не одно божество, но стандартные группировки божеств (3, 5, 7, 9, 13, 27 Далха) и в целом разряды божеств, функционально определяемые как Далха. В Бурятии преимущественное распространение получил культ 9 братьев Далха, при этом Далхой привыкли считать старшего брата — военачальника. Он изображался в центре иконы, большим по величине, чем остальные 8 братьев, которых иконописец размещал по левую и правую сторону от центральной фигуры. Все 9 братьев изображались как всадники в воинских доспехах.

В словаре Сарат Чандра Даса слово «далха» переводится как «божество войны», но и это толкование, и изображение Далха как воинов-всадников — частное и более позднее явление, относящееся к одной из многих модификаций древнего, синкретичного культа Далха. Его сложность и некоторая «противоречивость» ощущаются и в рамках культовой практики бурятского ламаизма. Далха числятся в разряде *срунма* (хранителей веры) второй категории, помогающих только в одном, данном, перерождении. Их изображений нет в ориги-

нальных иконографических справочниках, кратко называемых как 300 и 500 бурханов.

В храмовой обрядности бурятского ламаизма культ Далха не отправлялся, даже в период 15 дней с первого числа нового года по лунному календарю, когда читались обрядники некоторых срунма второй категории. У бурят Далха не имел широкой популярности и в бытовой обрядности в качестве семейного и личного покровителя людей — *сахюусана*, но на любом обо чтение обрядника Далхе было обязательным, как и жертвоприношение ему в том случае, если кто-либо в данном улусе погиб от удара молнии. В начале XX в. в Бурятии стала вводиться та форма обо для гневных «хозяев местности», которая связана с культом 9 Далха и их предков, с приношением жертв в количестве 13 экземпляров. Она описана в трактате Сумати-мани-праджни, датированном 1867 г., о котором речь пойдет ниже. Но для объяснения особенностей культа Далха в Бурятии необходимо привлечь материал о его тибетских формах.

Как толкуется понятие «далха» в словарях и обрядниках? В тибетско-монгольском словаре Ринчен Номтоева слово «далха» объясняется как «*сьюльдэ тенгри*» — «божество счастья, благословения», «божества-хранители, домашние боги». В монгольско-русском словаре О. М. Ковалевского есть термин *uridas-un sülde* — «домашние боги», «гении-хранители», к нему дается тибетский эквивалент *mlshun*, его значение в тибетоязычных обрядниках — «доламаистские божества предков». В тибетско-тибетско-китайском толковом словаре Чойдака термин «далха» поясняется как *skyes lha*, но последний отсутствует в данном словаре. В словаре Ринчен Номтоева *skyes lha* означает *bükün-ü exe tngri* — «божество — мать всего сущего», что противоречит объяснению этого термина в сочинениях и обрядниках тибетских авторов.

Небески-Войкович в главе, посвященной анализу иконографического материала, относящегося к тибетским божествам разряда Далха, пишет, что титул «далха» (*да* — враг, *лха* — божество) обычно дают тем божествам, которые защищают от врагов верующих в них, помогают умножать имущество, стать богатыми [14, с. 319].

В Бурятии те обрядники Далха, ксилографы и рукописи которых нам встречались, в основном относятся

к амдосской традиции. Интересную информацию дает рукописный бурятский обрядник — *сольчит* Далхе [19], скомпонованный неким Цультимом на «основе многих сан-чога, сольчитов и славословий Далхе». Автор-компилятор указывает, что он руководствовался необходимостью сведения многих форм культа Далха к единому порядку [19, л. 12].

Обрядник начинается с пояснения самого понятия «далха»: «В этой стороне распространилось жертвоприношение девяти братьям Далха, возглавляющим войско в сражении с врагами. Их толкуют как воплощение Ваджрапани, и это верно. В общем многие относят Далха к хранителям веры, содействующим миру и согласию, устраняющим препятствия и зло, причиняемые враждебными духами гэг. /Существуют различные разряды богов/; *shos rgyud kyi lha* — «относящиеся к срунма», в которых веруют наши ламы; *rigs rgyud kyi lha* — «божества генеалогического родства», или хранители, в которых верили предки; *skyes lha*, *'go lha*, или хранители, которые помогают, защищая от внезапных бедствий и последствий наших прежних деяний; подобна этому /роль/ и Далха, Таблха (божество домашнего очага), Юлха (хранитель местности) — наименований много, но совершаемые дела одинаковы, поэтому допустимо всех их отнести к Далха» [19, л. 1].

Цультим толкует Далха в ламаистском ключе — в основном как срунма, т. е. как хранителей веры и благополучия верующих, защищающих их от злых духов и кармических последствий грехов прежних перерождений. Но он отмечает и других Далха доламаистских верований и выделяет культ 9 братьев Далха как военный. Иными словами, богословы объединяют в разряд Далха различные божества по однородной функции покровителей людей в их житейских интересах.

Таким образом, Далха — это божества, охраняющие и обеспечивающие благополучие людей, но эту функцию выполняют многочисленные, разнохарактерные и разновременные божества лобуддийских верований тибетцев и других народов. О тибетских Далха можно судить по текстам обрядников общего жертвоприношения всем небуддийским и буддийским божествам, входящим в состав пантеона тибетского ламаизма. В этих обряд-

ийках (так называемых сан-чога)¹, принадлежащих обрядовым традициям разных тибетских сект (начиная от ранней нинмапы до гелукпы), с минимальными пояснениями дается подробный перечень имен всех божеств пантеона — персонально, по рядам и по группировкам внутри разрядов. Ранние сан-чога традиций бона и нинмапы отличаются от более поздних обширным перечнем множества локальных добуддийских тибетских культов. В сан-чога других сект эти перечни сокращаются в процессе систематизации, унификации и переработки автохтонных верований и включения их в обрядовую практику ламаизма. Сокращаются в них и списки различных Далха, названных раздельно и в группировках. По характеру перечисления, исключения, повторения перечней, объединения божеств в группировки по функциональному признаку можно выявить некоторые черты ранних форм культа тибетских Далха и особенности переработки

¹ Нам известны семь таких тибетоязычных сан-чога, шесть из них нами описаны [3]. Далее мы в том же порядке будем ссылаться на них по условным обозначениям:

текст А [20]. Ксилограф (43 л.), напечатанный в Агинском дацане, составлен из четырех обрядовых текстов (здесь они называются разделами). Первый раздел — «Джагнан сан» (л. 1а—22б), приписываемый Падмасамбаве, второй — обрядник Далхи, также приписываемый Падмасамбаве (л. 23а—31б), третий — далганская молитва (л. 31б—32б), автор — пятый далай-лама Авган Лобсан-чжамцо, четвертый — обрядник 9 Далха (л. 32б—43а);

текст Б [24]. Ксилограф (25 л.), напечатанный в Агинском дацане, составлен из обрядников «Голубая бирюза» и «Исполнение благопожеланий», приписываемых Падмасамбаве;

текст В [25]. Ксилограф (21 л.), напечатанный в Гумбуме, так называемый «Средний сан» Намдагма;

тексты Г [26], Д [27], Е — «Пространный», «Средний» и «Краткий» саны — составлены в тибетском монастыре Брайбун панченом Лобсан-чойчжи-чжалцаном, ксилографы (14 л., 10 л. и 4 л.);

седьмой текст напечатан в Урге, представляет собой первый раздел текста А, к нему добавлено два листа перечня монгольских сабдаков [28]. В седьмом тексте названы: Отхон тэнгри со спутниками, Черная богиня со спутниками — гневными сабдаками и лусами, Великий хан Хангая с ханшей, принцами, сановниками, гневными сабдаками и лусами, Бурин хан, Хэнтэй хан со спутниками, Великий хан, обитающий в Хан-ула, с ханшей, принцами и свитой, Хугэнэ, прочих больших, малых и маленьких гор все найдаки и шибдаки, Селенга, Орхон, Тола, Керулен, Ульдзей цаган нур, Угуй нур, Чегэ и других (озер и рек) гневные лусы. Этот перечень дает систему наиболее важных культов монгольских локальных божеств — хозяев гор, рек и озер.

этих народных верований в системе ламаистской обрядности.

Общий характер божеств разряда Далха в толковании такого видного богослова секты гелукпа, как Туган-дхарма-ваджра Лобсай-чойчжи-нима (1737—1802) из Амдо, отмечен их гневной, карательной функцией.

В этом проявлении они сходны со срунма [21]. Однако изначально Далха, во-первых, не были покровителями религии, во-вторых, термин «далха» не означал всегда и непременно нечто гневное, устрашающее и подавляющее. Те Далха, которые ведут свое происхождение от культов семейных покровителей по материнской и отцовской линиям родства, первоначально не были устрашающими, гневными божествами. Если развитие верований со времени утверждения патриархального уклада приводит к формированию гневных Далха, то Далха женского рода и Далха, относящиеся к культу мatriархального периода, остались в основном добрыми богинями и в последующие времена.

По текстам сан-чога ранней традиции, по материалам Небески-Войковича, который приводит сведения из сан-чога секты гарджудба [14, с. 330], в различных группировках Далха встречаются богини — Далха женского рода, например «Богиня материнства и плодовитости» — *Dgra lha ma lha bu rdzi*, атрибутами которой служат веретено и клубок ниток, «Богиня домашнего очага с золотым ковшом» — *Dgra lha thab lha gyumo*. Без титула «Далха» последняя встречается в бумсане «Голубая бирюза» [24, л. 17] рядом с «Доброй Белой богиней домашнего очага» — *Thab sman de ni dkar mo*. В другой группировке «средних лха», которых призывают после «главных Далха» [20, л. 16], названы божества родства по отцовской и материнской линиям и среди них — «Владычица материнского родства Тхинги» — *Ma tshan rgyal mo mthing gi*. В агинском тексте А [20] отдельно (не в группе пяти божеств Губилха) называется Молха — *Mo rdzi* — рядом с Шанлха божеством брата матери [20, л. 136], а также «Благодетельница (представительница) силы матери и бабушки» [20, л. 12].

В тибетоязычном обряднике культа предков, который был в обиходе у верующих южных районов Бурятии (см. вторую статью автора в данном сборнике), предки по материнской линии называются «Добрые божества

матери и бабушки» — *Ma phyis sman lha*. По текстам различных сан-чога титул «сман» чаще всего применяется для характеристики богинь, имеющих отношение к культуре семейно-родовых покровителей матрилинейного характера. Эти Далха-богини, ведущие свое происхождение от культов матриархального рода, чаще всего добрые божества. Конкретные сведения о них выявляются по крупицам из разных сан-чога и других обрядников. Чаще всего без поименной детализации называются в целом «Далха материнского родства», «Далха отцовского родства», при этом в более поздних текстах на первый план выходит разряд Далха — предков по отцовской линии.

В различных сан-чога называются Далха (иногда этот термин заменяется словом «срунма») различных общностей генеалогического и корпоративного характера — сановников, монахов-йогов, учителей-тантристов. В числе генеалогических общностей названы *mi rabs*, *phyi rabs*, *dmu rabs*, *gtsug rabs*, *miu gdung drug*, причем первые два разряда нередко объединяются как *tshe rabs*. Называются и «профессиональные» покровители вооруженных дружин, занимающихся набегами и грабежом. Это Далха «братства по ножу» — *gri tshan stag tsha rol ol* [24, л. 17], божества удачного грабежа [20, л. 12]. Очевидно, из категории корпоративных покровителей возникли Далха — покровители воинов, охраняющие их личные природные качества: полноценность органов чувств (зрение, слух, речь и т. д.), храбрость, богатырскую силу, быстроту действий, а также надежность и действенность доспехов, оружия, быстроту коня [24, л. 16]. Культ Далха, покровительствующих воинам, получил свое специальное оформление в культе 9 братьев Далха. Этот вопрос более подробно будет рассмотрен ниже.

Наряду с Далха родовых культов в текстах сан-чога называются «Далха, рожденные вместе» (с человеком) — *than cig skyes*. Это личные покровители человека, охраняющие его биологическое существование, на протяжении всей жизни сопутствующие ему как тень. С ними связаны Далха, охраняющие природные, биологические качества мужчин-воинов, а также Губилха — пять божеств из числа личных покровителей человека: Молха, Полха, Сроглха, Юлха и Далха. Молха охраняет че-

ловека со стороны левой подмышки. Ей жертвуют наконечник стрелы брата матери, веретено сестры матери, ее сопровождают Шанлха и Малха — божества матери и брата матери. Все в целом указывает на культы, характерные для матриархального уклада. Полха охраняет со стороны правой подмышки, его сопровождают божества предков по линии отца, жертвуют ему копье с флажком и белый ячмень. Сроглха охраняет со стороны сердца, ему жертвуют стрелу братьев отца, дарующую три богатства. Юлха («хозяин местности») охраняет человека сверху, его сопровождают божества крепости или укрепленного поселения, и всем им жертвуют флажок, охраняющий скот, а также иглу. Далха охраняет со стороны правого плеча, ему жертвуют бирюзу, украшающую шею богатыря, и наконечник стрелы богатства [21, л. 28—29].

Объединение разнородных божеств — личных покровителей человека — в группу Губилха относится к более позднему времени, так как культы времен матриархата и патриархата возникли неодновременно. В ранних санчога эти божества называются раздельно, а само понятие «Губилха» относится к различным категориям божеств — покровителей человека. В частности, существует определение *mi la'go ba'i dgra lha* — «Далха, сопутствующие, возникшие с человеком» [24, л. 16]. Его можно выразить как «Губи-далха», т. е. и Губилха и Далха — покровители людей, что подтверждается также и определениями этих разрядов божеств в культовых источниках.

В «Пространном», «Среднем» и «Кратком» санчога, составленных Лобсан чойчжи-чжалцаном (1570—1662), в колофонах которых он называет себя «монахом гадамбы», раздел призывания Далха начинается с некоторого обоснования обобщенного перечня этих божеств: «Жертвуем всем главным Далха, рожденным вместе с нами, поддерживающим жизнь и охраняющим нас. Вкратце: любым Далха, имеющим силу исполнять все пожелания» [26, л. 126]. Далее названы два божества жизни — *tshe lha*, *srog lha*, они стоят рядом, следовательно, не тождественны. Вероятно, первое (*tshe*) означает жизнь как время и характер социального существования, жизнь-судьбу со всем ее счастливым или несчастливым ходом событий и обстоятельств, а второе

(*srog*) — как жизнь биологическую, фактор одушевленности. Не случайно *srog lha* защищает человека со стороны сердца, которое считаетсяместилищем души или сознания — *намшей* (смерть наступает, когда душа покидает тело).

Таким образом, мы учли две группы Далха. Одна из них относится к семейно-родовым и корпоративным культурам, т. е. связана с социальным бытием человека, вторая — с его жизнью как биологическим понятием. Далха второй группы охраняют биологическое существование человека, долголетие, полноценные функции органов чувств и всего организма. Но полного разграничения биологического и социального здесь нет, личные хранители человека охраняют его удачу во всех аспектах жизнедеятельности.

Третья группа называется «Далха, связанные с жизнью». Жизнь в данном случае понимается как жизнедеятельность — хозяйственные и прочие занятия, повседневные заботы быта и т. д. Эта группа Далха объединяет различных сверхъестественных помощников человека — божеств огня домашнего очага, жилища, его входа, пашни, скота, богатства, укрепленного поселения, пути, дорожных стоянок, покровителей путников, торговли, божеств богатства, удачного грабежа, божеств, обитающих в башнях крепостей, — гневных божеств крепостей, божеств, дающих пищу, собственность, охраняющих ноги лошади, и т. д. [24, л. 16]. Эти Далха фигурируют в сан-чога традиции *ньинмапы* и *гадамбы*.

Описанный в [3] текст А состоит из четырех разновременных разделов. Первый из них — сан-чога традиции *ньинмапы* [20, л. 1—22]. В нем специальным параграфом [20, л. 126] дается обобщенное призывание всех божеств, относящихся к внешнему миру природы, и божеств, ведающих живыми существами. Они перечислены по местам расселения людей в левой, правой, солнечной и теневой сторонах и сгруппированы по признакам генеалогических общностей, по средствам жизни (юрта, зерно, седло) и по различным объектам покровительства и защиты (личные природные качества человека, исполнение желаний, подавление врагов). Здесь приводятся различные группировки 360 божеств *thugs dkar*, 250 *bar ba*, 180 *werma*, затем снова многочисленные Далха, сабдаки конкретных мест Тибета и опять груп-

пировки 360 различных *mdud lha*, *khas drug*, *spyan rnon*, *rdziu*, *wermā* и т. д. В этих перечислениях снова и снова повторяются разного рода разряды божеств — покровителей людей. В них очерчивается насыщенный комплекс бытовых обрядов, отражающий реальные нужды определенного образа жизни людей в конкретных природных условиях.

В тексте А приводится деление божеств на группы тех, кто относится к природе («божества внешнего сосуда мира»), и тех, кто ведает судьбами людей («божества живых существ эссенции сосуда», дословно — «внутреннего сока»). Но для первой группы указаны только божества «фруктовых рощ». Более четкой конкретизации культа богов природы нет, вероятно, потому, что вне отношения к жизни человека природа не воспринималась как объект сакрализации. Мы же относим к группе богов природы духов земли, гор, скал, озер, рек, ручьев, родников, хотя в религиозной догматике на первое место выходит образ самого «хозяина» и жертвоприношение ему уже не считается поклонением горе, озеру, реке как таковым. В любом обряднике «хозяевам местности» призываются божества и духи скал, утесов, леса, рек, родников и т. д. Значимым является образ божества — «хозяина» данной местности, поклонение которому может быть и родовым, и племенным, и территориальным, и даже официальным, «правительственным» культом.

Материалы сан-чога традиции ньинмапы [20] свидетельствуют о том, что к числу гневных Далха относятся «хозяева» многих тибетских гор. Перечень тибетских сабдаков начинается с 13 Гурлха (Одегун и его 8 сыновей — сабдаков северо-западного, центрального и восточного районов Тибета, а также 4 легендарных предка четырех древнейших тибетских племен). Затем называются: восточные сабдаки — *rma chen sbom ra* (в Бурятии — Мрашен Бомра), а именно гневный сабдак хребта того же названия в Амдо (Небески-Войкович сообщает его дополнительные, классификационные титулы: *gnyan*, *dgra lha*, *brag btsan*, *gzhi bdag* — «гневный», «далха», «хозяин утеса», «хозяин местности») и 360 сабдаков разряда рма; сабдаки южной стороны — *'dzam bu gling chung* и 360 лусов; западные во главе с гневным Танлха — «хозяином» горной гряды северо-западной части Тибета со свитой из 360 *lta*; наконец,

северные сабдаки — *lha btsun bu-le* и *360 btsan*. Перечень завершается обобщением: «Всем гневным Далха любых направлений востока, юга, запада и севера» [20, л. 11].

Титул «далха» часто встречается и в наименованиях «хозяев» монгольских гор и хребтов. Но для Монголии и Бурятии этот термин имеет литературное происхождение в том смысле, что он появился со времени ламаизации местных шаманистских культов и распространения стереотипов тибетских обрядников данного вида.

Таким образом, выявляется еще одна группа Далха. В нее включаются «хозяева местности», почитание которых должно обеспечить благополучие людей, населяющих территорию их ведомства. Как показывает весь материал ламаистской обрядности, культ «хозяев местности» — древний, универсальный и устойчивый. Он сохраняет свое значение в народных верованиях, несмотря на смену религий и перемены в политической жизни общества. Изменяются детали ритуала, прежде всего трансформируются представления о «хозяевах местности», сам же обычай их почитания остается, основная мотивация культа сохраняется, хотя и приобретает новые черты.

В трактате Сумати-мани-праджни² о правилах сооружения обо и изготовления сокровенных бумб — «сокровищниц» жертв для сабдаков («хозяев» земли) и для лусов («хозяев» водных источников) — дается класси-

² Этот тибетоязычный трактат напечатан во втором томе сумбума (собрания сочинений) монгольского перерожденца Сумати-мани-праджни, или Лобсан Норбо Шейраба (см. ст. Т. Д. Скрынниковой в данном сборнике). В колофоне сочинения (*Byung bshii gter ma gtong tshul*) в этом же томе указано, что по приказу маньчжурского императора он получил титул чин-сузукту номунхана. Четыре тома сочинений Лобсан Норбо Шейраба посвящены комментарию к сочинению четвертого панчена Лобсан Балдан Данби Нимы (1781—1854), комментирующего, в свою очередь, сборник садхана Таранатхи [17, с. 17]. Лобсан Норбо Шейраб учился в Тибете, действовал в монастырях Внутренней Монголии и Юнхегуе в Пекине (см. Шата-питака, т. 16, с. 29).

Сочинение Сумати-мани-праджни о правилах сооружения обо известно в Бурятии и в рукописных вариантах. Один из них хранится в рукописном отделе Бурятского филиала СО АН СССР (инв. № 5914), другой — у верующих из улуса Зодмари Читинской области, который прежде числился в приходе Кижингинского дацана. Обрядник из Зодмари немного короче сочинения Сумати-мани-

фикация обо — культовых мест с соответствующими сооружениями для жертвоприношения и поклонения «хозяевам местности» [18]. Эта классификация полезна для понимания содержания представлений о «хозяевах местности» [18, л. 27].

Сумати-мани-праджня утверждает, что индийский тантрист Падмасамбава учредил в древнем Тибете четыре вида обо. Первый из них — *rgyal po lab rtse rtser brtsegs*, т. е. «верховные обо на вершинах гор ради устойчивого, мирного правления и упрочения государственной власти в соответствии с религией». Этот вид обо посвящен верховным абстрактным божествам. Сомнительно, чтобы на труднодоступных вершинах высоких гор что-то возводилось или находились гробницы царей. Скорее всего это — условные обо, подобные культу Мундурги — Тункинских Саян, которые считаются «штаб-квартирой» добрых божеств пантеона бурятского шаманизма. Второй вид обо — *btsan po'i lab rtse gong khar*, т. е. «обо властителей на возвышенных местах ради удачи в захвате скота и богатств, упрочения могущества их власти». Он может быть связан с историческими и легендарными предками царских и прочих владетельных кланов. Третий вид обо — *rmang po' i lab rtse khel khar*, т. е. «родовые обо, сооружаемые в виде куч (камней) — ради разграничения поколений потомков основателей, умножения людей, богатства и пищи». В тибетско-монгольском словаре Ринчен Номтоева *rmang* означает *uy sayuri*, *uy ijayur* — «первоначальное местопребывание, корень, основание». *Rmang* можно перевести как «основатели, первопоселенцы», давшие начало последующему расселению потомков. Буряты такие места называют «породными землями», т. е. местами, закрепленными за этническими группами по принципу их родового происхождения и расселения родовых поколений.

праджни за счет исключения колофона, раздела истории культа, незначительного изменения концовки молитвы призывания счастья. В новом колофоне указано, что хамбо цоржи Еши Балдан написал в дацане *dam chos dar rgyas gling*, собрав обрядники обо, составленные древними авторами. В этом варианте трактата Сумати-мани-праджни нет ссылки на его авторство, сочинение получило другой заголовок — *dpal phyag na rdo rje'i sgo nas lab rtse mchod tshul bsam don myur 'grub*. Кроме того, под этим же заголовком и колофоном есть сокращенный вариант обрядника на 9 л.

Третий вид родовых обо относится не только к реальным предкам этнических общностей, но и к тем божествам различного происхождения, которые считались покровителями данных родов. Четвертый вид обо — *phyugs po'i lab rtse*, т. е. «обо скотоводов, возводимые на горных тропах для избавления от людских болезней, эпидемий и упрочения благополучия» [18, л. 27а]. Скорее всего эти обо посвящены всевозможным местным духам, от которых зависит жизнь и здоровье скота и, следовательно, благополучие и богатство скотоводов. Четвертый вид обо связан с верой в различных духов локального значения — мелкую нечистую силу, значительная часть которой, судя по бурятскому материалу, может относиться к духам покойников, людей, погибших случайно, убитых, самоубийц. Здесь возможны и другие культы предшествующих форм верований, в частности зооморфных «хозяев местности».

В трактате Сумати-мани-праджни выделен еще пятый вид обо, который он неоднократно называет *lab rtse gnjan po dang lab rtse ma bu bcu gsum* — «обо гневного (хозяина) и 13 малых обо». Пятый вид обо связан с конкретным культом 9 Далха и их четырех предков — отца, матери, бабушки и дедушки. С этой поздней формой ламаистского культа обо, распространявшейся в Бурятии со второй половины XIX в., связано обязательное чтение на обо молитв и славославий Далхе.

Чтобы выяснить связь культа обо с культом Далха и обычаем делать ему жертвоприношение в случае чьей-либо смерти от удара молнии, необходимо сопоставить некоторые детали обычных форм культа хозяев земли. Согласно трактату Сумати-мани-праджни, при сооружении нового обо обязательны следующие предварительные обряды: подношение жертв лусам и сабадам в бумбах-сокровищницах, которые закапывают в землю в основании обо, чему предшествует обряд «усмирения или приручения духов земли» в момент рытья ямы для сокрытия бумб; установка срогшина (по-тибетски — *srog shing*, по-монгольски — *γol modon*) — осевого стержня обо. В тексте говорится, что без бумб и срогшина с соответствующими надписями и заклинаниями обо бесполезно, обряды, совершаемые на нем, не имеют действительной силы добра, более того, они могут вызвать неприятные последствия [18, л. 2, 6].

В первом из названных обрядов жертвы предназначены не тем конкретным хозяевам местности, которых призывают на данном обо, но абстрактным и безымянным сабдакам — «хозяевам» земли, которых великое множество всюду. Вообще бумбы с жертвами готовятся для сабдаков и лусов, но в обряде усмирения духов земли (краткое обозначение в тексте — «обряд земли») и закапывания бумб с жертвами призывают Богиню земли, четырех хранителей сторон света (не махарадж) [18, л. 15, 17] и 9 нагарадж. Для последних делается изображение восьмилепесткового лотоса: в середине — нагараджа *Nor rgyas*, остальные восемь — по странам света и их промежуткам [18, л. 3]. Туган Дхарма-ваджра в своем сочинении об истории, содержании и характере обрядников сан-чога писал, что основными хозяевами земли являются прежде всего Богиня земли (*sa'i lha mo*), сабдаки змеиноного вида, 12 Данма (*brtan ma*), а затем уже такие, как в Тибете: 9 *srid pa'i chags lha*, 13 *'gur gyi lha* (о них говорилось выше) [21, л. 32—33]. Это «хозяева» гор, связанные большей частью с конкретными культурами «человеческого» происхождения — местами поселения первопредков, основателей царских династий и т. д.

В «обряде земли», по трактату Сумати-мани-праджни, Богиня земли описана следующим образом (в других текстах встречается иное описание): она золотого цвета и с атрибутами из золота (бумба с эликсиром, обезвреживающим пять ядов, и ветвь золотого дерева), ее спутники — хранители сторон света. Это сабдаки и цари скрытых сокровищ: на востоке — сабдак с телом бирюзового цвета, держит в руках бирюзовую бумбу и ветвь из бирюзы; на юге — сабдак с телом железного цвета, с теми же атрибутами, но из железа; на западе — серебряный сабдак с серебряными атрибутами; на севере — сабдак цвета горного хрусталя с такими же атрибутами. После призывания Богини земли и ее спутников на дно соответствующим образом выкопанной ямы насыпают слой зерна, потом кладут две ящерицы (*sbal*) — самца и самку, две змеи — самца и самку, затем на покров с изображением цветка лотоса ставят три бумбы: в центре — для лусов, направо — для сабдаков, налево — сосуд с маслом, сверху кладут плоский камень и посыпают зерном [18, л. 17—18].

Сумати-мани-праджня ссылается на разновременные правила «обряда земли», приписываемые Падмасамба-ве, Атише, его ученикам и неизвестному нам Миу-тхун (*sa mkhan mi' u thyng*).

Таким образом, эти правила можно датировать по крайней мере периодом VII—XIII вв., но в них, вероятно, зафиксированы и более ранние традиции. Кроме описанного выше приводится и другой вариант жертвоприношения «хозяевам» земли: им предназначают когти тигра, клыки кабана, нос медведя, куски леопардовой шкуры, рыбью голову, которые кладут в бумбу отдельно от стандартного буддийского набора жертв. Для закапывания бумбы требуется белая одежда (для того, кто совершает обряд), зерно и три плоских камня. На первый камень кладут двух ящериц — самца и самку, на третьем пишут заклинания, защищающие от злокозненных духов [18, л. 3—4]. Кроме того, в ямку на восточной стороне около осевого стержня обо в жертву «хозяевам» земли закапывали мясо, кости, перья и сердце диких птиц — сокола, орла; ворона, а также творог, масло, драгоценности.

По перечню таких жертв, как змея, ящерица, когти тигра, клыки кабана, нос медведя, кусок леопардовой шкуры с пятном, рыбья голова, мясо, кости, перья, сердце диких птиц, можно предположить, что «хозяевам» земли жертвуют обитателей земли, воды и воздушного пространства. По ламаистским обрядникам, «хозяевам» обо жертвуют все, чем они владеют на земле и в ее недрах: перечисляются дикие животные, птицы и т. д. Отметим, что взамен реальных жертв в обряде пользуются *ганзаем* — изображением на полотне всех жертв данному божеству. Если срунма преподносят кроме стандартного набора ламаистских жертв все их одежды, украшения, атрибуты, *вахана* (животное, птица и прочее, что служит ездовым средством названному божеству), то на ганзае «хозяев» местности изображаются: их дом с усадьбой, члены семьи, все виды домашнего скота, дикие животные и птицы, реальные и мифические для данных мест (лев, тигр, мифическая птица гаруда и т. д.).

Вместе с тем можно предположить, что жертвы из древних тибетских обрядов земли могут быть редуцированными образами духов — «хозяев» скал, леса, водных источников. В ламаистских обрядниках «хозяевам»

обо есть раздел покаянной молитвы, обращенной к безмянным духам земли, камня и дерева, у которых просят прощения за грехи рытья земли, раскалывания камня, рубки дерева. Некоторые разрозненные данные из традиционных верований разных народов позволяют судить о том, в каком облике люди представляли себе этих духов. Так, в тибетских текстах говорится о сабдаках змеинового вида. Змеи, ящерицы, скрывающиеся среди камней, у многих народов считались духами, или «хозяевами», недр горных мест. В частности, в мифологизированной или фольклоризированной форме эти представления зафиксированы в уральских сказах П. Бажова. О «хозяевах» тайги, представляемых в облике лесных животных, можно получить сведения из статей Г. Р. Галдановой, включенных в данный сборник. В. П. Дьяконова [5] опубликовала из коллекций Музея антропологии и этнографии (МАЭ) два изображения хозяина озера в виде какого-то водного обитателя — нечто вроде малька рыбы с несколькими головами и хвостами [5, с. 198]. Говоря о культе деревьев, она указывает, что «хозяин» шаманского дерева представлялся в образе дикого зверя, птицы или змеи [5, с. 199].

Культе «хозяев» земли можно дополнить сведениями о ламлах — божествах пути, которым делали жертвоприношения путники по дорогам и тропам следования. В тибетских сан-чога они тесно связаны с Далха, более того, их самих часто называют Далха. По тексту жертвоприношения божествам пути в их эпитетах, определениях не только внешних свойств, но и функций проступают черты культа неба, земли, животных и других «хозяев местности»: «Жертвуем божеству пути — Синему бирюзовому дракону в вышине белого неба, божеству пути — Белому хранителю раковин, божеству пути — Ведущему счет минувшего» (*gol gyi tho grub lam lha*), божеству пути — «Тигру», божеству пути — «Синему с волчьей головой» (*spyang gdong sngon po'i lam lha*), божеству пути — «Дающему помощь и прибыль», божеству пути — «Коричневому козлу с мягкой шерстью» (*ra'jam smug po'i lam lha*), божеству пути — «Белому ядовитому змею» (*dug sprul dkar po'i lam lha*), божеству пути — «Вздымающему (звуком) раковины (рога) полчища небесных войск», божеству пути — «Дающему храбрость мужчине», божеству пути — «Дающему быстроту коню»,

дорожным божествам — «Дающим прочность военному снаряжению, увеличивающим силу, энергию», дорожному божеству заклятий — защиты, умножь силу! Дорожному божеству *lsang se* (по словарю Сарат Чандра Даса, *lsang* — дерево, *se bya* — тот, кто определяет место и время для призывания злокозненных духов.— К. Г.) — всем жертвуем приятное» [20, л. 29]. Обрядовый комплекс жертвоприношений на священных горах, перевалах и переправах, в лесу, у берегов рек, озер, на дорогах, вероятно, состоял из культа божеств неба, гор, земли и воды, и все они в целом почитались как покровители людей, живущих на данной территории или проходящих по ней дорогами и тропами военных походов, торговых караванов, кочевков и переселений.

Таким образом, термином «далха» обозначаются божества различных культов традиционных верований. В многочисленных разрядах Далха, которые упоминаются в тибетских сан-чога, как бы спрессованы разновременные представления о божествах — покровителях людей, начиная от ранних родовых культов до религиозных систем классового общества народов Центральной Азии. Культ 9 Далха тесно связан с ранними формами религии, но сформировался он, по всей вероятности, в результате контаминации традиционных верований тибетцев и тюрко-монгольских народов в процессе внедрения буддизма в духовную культуру населения государств кочевников и на путях его распространения из Индии на Восток по северному «шелковому пути», через Афганистан, Восточный Туркестан, территории Тюркского и Уйгурского каганатов, а также из Индии через Непал, Тибет, Амдо, территории тангутских и монгольских государств.

Реконструкция раннего периода формирования культа 9 Далха требует комплексных исследований. Мы ограничимся ссылкой на указание Дж. Туччи о центральноазиатской матрице изображения индийских махарадж. Где-то на территории Восточного Туркестана в VIII—X вв. сложилась традиция изображения махарадж в полном наборе воинских доспехов и вооружения. Именно здесь приобрели большую популярность буддийские божества Цамбала и Вайшравана (по-тибетски — Намсарай), призывание которых входило в ритуальный комплекс поклонения 9 Далха. Махараджа

Намсарай изображался в сопровождении восьми спутников — воинов-всадников на белых лошадях, как и 9 братьев Далха. Задача данной статьи — ознакомить читателей только с теми данными о культуре 9 Далха, которые содержатся в семи доступных нам сан-чога, обрядниках 9 Далха и названном выше трактате Сумати-мани-праджни.

Второй раздел текста А посвящен комплексу культа Далха и содержит миф о происхождении семи разрядов Далха. Четвертый раздел полностью посвящен культуре 9 Далха и содержит миф о их происхождении. Сопоставление текста А с текстами В, Г, Д, Е дает некоторые данные о формировании культа 9 Далха, но многое остается непонятным, поэтому мы приводим этот материал в порядке постановки вопроса. Сравнение разновременных сан-чога выявляет тенденцию сокращения многочисленных Далха в группу 9 Далха, а также определенные принципы систематизации древних культов, сведения их в группы и разряды по функциональному признаку.

Так называемый «Средний сан» Намдагма (текст В) был составлен при третьем далай-ламе Содном-чжамцо (1543—1588), но дополнен и отредактирован по указанию чжанчжа-хутухты и напечатан в Гумбуме [25]. В колофоне не уточнено, какой чжанчжа-хутухта дал это распоряжение. По сообщению Туган Дхармы-ваджры, или Лобсан-чойчжи-нимы, древние сан-чога времен нинмапы не действовали при Цзонкхапе (1357—1419), поскольку не практиковался обряд жертвоприношения всем добуддийским тибетским божествам, демонам и духам. Этот бонский обычай, ассимилированный при Падмасамбаве, стал восстанавливаться при первом панчене Лобсан-чойчжи-чжалцане и пятом далай-ламе (1617—1682), которые приняли участие в составлении новых и редактировании ранних ритуальных текстов этого вида [3]. По времени их официального признания, т. е. введения в обрядность ламаизма (XVI—XVII вв.), это мог быть первый чжанчжа-хутухта Агван Лобсан-чойдан (1642—1714). Однако следует учесть, что в Намдаг-сане в славословии Далхе, представленном в образе одного божества, нет никаких указаний о существовании 9 братьев и многих других Далха, хотя в хвалебном

описании его качеств перечисляется все, что в других текстах говорится о Далха — покровителях воинов.

В «Пространном», «Среднем» и «Кратком» сан-чога (тексты Г, Д, Е), составленных Лобсан-чойчжи-чжалцаном, Далха — покровители воинов обрисованы более подробно. Призываются для ритуального угощения [26, л. 12] Далха великой храбрости, подобный полководцу чакравартину (дословно — подобный драгоценности полководца), Далха четырех сторон света, подобный миродержцу чакравартину, три главенствующих брата Далха, три могущественных брата Далха, Далха быстрый как драгоценный конь (чакравартин), Далха, обладающий превосходными достоинствами шести органов чувств, Далха, обладающий оружием, подобным драгоценности меча (меч как символ одной из волшебных драгоценностей), Далха коня, быстрого как мысль, Далха царского панциря, подобного алмазным доспехам, Далха вооружения, острого как ваджра, Далха, справа содействующий (стрелам) с темно-красным оперением в разноцветном колчане, Далха, слева содействующий тетиве лука в налучнике из леопардовой шкуры, Верховный дэва *panyatsa*, девять помогающих лха (в «Пространном» сан-чога вместо «лха» стоит «Далха»).

Таким образом, в текстах В, Г, Д, Е нет четко определенвшегося культа 9 Далха, но многие его составные элементы присутствуют. Что дает сопоставление двух разнохарактерных мифов о Далха из второго и четвертого разделов текста А?

В мифе из второго раздела агинского сан-чога [20, л. 23—31] (текст А), который также относится к тайному северному кладу сокровенных книг ньинмапы — древнейшей секты тибетского ламаизма, в начале мироздания действует Хранитель или Хранительница раковин (в имени нет родовой частицы, но мы отдаем предпочтение женскому началу). В легендарные времена в глубине небесного лона обитала Белая хранительница раковин, изо рта которой дул влажный ветер, пар от него поднимался и плыл по небу облаком, из него падала водяная роса, от нее образовалось нектарное море, в пене на его поверхности было множество яиц. Из 100 железных яиц (т. е. яиц с железной скорлупой, дальше — соответственно) вылупилось 100 железных всадников с оружием в руках — это были Далха разряда черных де-

монов (дуд). Из 100 золотых яиц вышло 100 золотых всадников с золотым оружием (*btsun pa rmu yi dgra lha*) — Далха властителей древнейшего племени дму (или рму), первых поселенцев Тибета. Из 100 бирюзовых яиц появилось 100 бирюзовых всадников (*ye mkhyen skol gyi dgra lha*) — Далха изначальных помощников; из 100 серебряных яиц — 100 серебряных всадников (*ye mkhyen sman gyi dgra lha*) — Далха изначального добра; из 100 бронзовых — 100 Далха подавления демонов дуд; из 100 перламутровых яиц — 100 перламутровых всадников (*chu khams rlung gi dgra lha*) — Далха стихий ветра и воды; из 100 яиц (со скорлупой как кожа) носорога — 100 Далха черноголовых людей [20, л. 23—24].

Но затем в тексте призывания эти разряды не получают конкретизации. Перечисляемые группы Далха скорее относятся к поздним богословским разработкам — здесь названы Далха тела, мысли и слова; Далха начальных времен бытия; Далха, обитающие в верхних, средних и низших сферах пространства, а также в восточной, южной, западной и северной частях света; три Далха — Гаруда, Дракон и Лев; Далха, дающие благословение, исполняющие все пожелания, увеличивающие быстроту, храбрость, подавляющие войска врагов, усмиряющие полчища демонов.

Миф о 9 Далха из текста А сообщает о тех временах, когда «ничего не было, затем из лопа пустого пространства неба и до края всех сторон поднялся ветер и возникла алмазная твердь воздуха, на ней появился сверкающий покров водяной росы, от нее образовался Внешний океан. Пленка на поверхности океана затвердела и превратилась в золотой материк, на нем соленое море, в центре — гора Сумеру, семь рядов золотых гор, окруженных морями, четыре больших материка и малые — все это окружено грядой железных гор... Из нутра Сумеру проросло дерево, на котором растут всякие плоды, какие только пожелаешь. У подножия Сумеру — царство асуров, на вершине горы — дворец Индры. Прекрасными плодами дерева пользуются боги, асуры считают, что они принадлежат им, поскольку дерево коренится в их земле».

Ссоры и споры о том, кому надлежит пользоваться плодами волшебного дерева, дошли до сражений, для

которых тэнгри и асуры изготовили доспехи и оружие. Кузнец асуров выковал меч, не уступающий волшебному мечу царя ракшасов, смертоносную алебарду и копье с трезубцем, поэтому асуры убили в очередной битве множество богов. Тогда Индра обратился в Ваджрапани и попросил защиты для богов. Ваджрапани объяснил Индре причину поражения тэнгри в битве с асурами тем, что у них нет воинственного покровителя — бога, подавляющего врагов, поэтому следует призвать богов Далха, могущество которых обеспечивается волшебным оружием девяти родов, «саморожденным», не сделанным руками человека [20, л. 32—34]. Фрагменты этого мифа даются в обрядниках Цультама и Лобсанванчуга [23].

В данном мифе Индра — бог грома и молнии, боги-воитель ведийской религии Индии, «великий неодолимый воин, перед которым трепетали и боги и асуры» [7, л. 19], оказывается не столь уж сильным, он ищет защиты от асуров у Ваджрапани, и тот посылает ему 9 Далха.

В четвертом разделе текста А [20, л. 32—43] 9 Далха перечислены в следующем порядке: старший сын — «Доблестный военачальник», второй — «Могучий усмиритель врагов», третий — «Небесный дракон», четвертый — «Устрашающий молнией», пятый — «Хранитель жизни мужчин», шестой — «Отнимающий жизнь у врагов», седьмой — «Хранитель/ природных сил человека», восьмой — «Синий сокол», девятый — *dgra sman gshog dkar*. В обряднике 9 Далха, составленном настоятелем Лаврана Дагба-чжалцаном (1762—1837), все эти имена приведены, но в ином порядке: 2, 3, 4, 1, 6, 7, 8, 9, 5. В рукописном бурятском обряднике, который составлен неким Лобсанванчугом на основе «сокровенного» текста *tu tig gter ma dgra lha'i dbang bstod*, названы только первый и второй и их родители — отец и мать [23, л. 5].

Небески-Войкович получил информацию у тибетцев о том, что 9 Далха — это 9 братьев, но в сочинении Сумати-мани-праджни прямо указано, что девятое божество в группе 9 Далха — это младшая сестра восьми братьев [18, л. 6]. На это указывает также имя девятого «брата»: *dgra sman gshogs dkar* — «Белая, разрушающая благополучие врагов» в тексте А [20, л. 35] и *dgra*

sman gshog rtsal dmar mo — «Красная могущественная, разрушающая благополучие врагов» в обряднике Цультама. В перечне восьми объектов, в качествах или действиях которых проявляется влияние Далха, названо вещество и лицо, пользующееся им: *dgra sman gshogs rtsa dkar mo 'di mo btsun ya rab rnam's la chags* — «Белая трава, разрушающая благополучие врагов, это имеет отношение к женщинам высшего ранга». После оружия, преподносимого восьмерым братьям Далха, названо *mdzes pa'i mkhan bya dkar po rnam's*. По словарю Сарат Чандра Даса, это растение можно толковать как белый папоротник, заживляющий свежие раны. В мифе о возникновении благовонных курений растение *mkhan* названо в числе шести прекрасных снадобий, имеющих силу. Следовательно, есть какое-то растение, которым пользуются как средством вредоносной магии для чужих и как целебной — для своих. По всей вероятности, младшая сестра восьми братьев Далха была наделена своим оружием — силой целебной и вредоносной магии, т. е. была шаманкой, колдуньей.

Это толкование подкрепляется приводимыми Л. П. Потаповым фактами, свидетельствующими о магической подготовке военных сражений и походов у тюркских народов: «Сюнну велели шаманам на всех дорогах, по которым они могли следовать, а также в местах около воды, закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские войска погибель» [10, с. 10]. Шаманы северных хуннов, по данным Н. А. Бичурина, в 449 г. во время войны с жужанями вызывали дожди, снег с ветром и наводнения, приносявшие урон неприятелю. У жужаней в ставке правителя была молодая шаманка, которая «лечила и волхвовала, т. е. шаманила силой духов» [10, с. 11]. Об использовании растений в ритуальной технике заклинаний, предсказаний шаманов *jelwici, jelbici* также приведены убедительные факты [10].

В связи с этим следует обратить внимание на данные такого рода в тибетских обрядниках. Довольно устойчивым в сан-чога различных традиций (тексты А, Б, Г, Д) оказался культ таких божеств (или, обожествленных шаманов?), как «Белый прорицатель» — *lung dkar po, rje lung 'phyo ba*, в другом написании — *rdzi lung 'phyo ba* (в дословном переводе — «колебать, дви-

гать, /вызывая/ пророчество ветра»). Два последних наименования можно было бы перевести как «Прорицатель-обмахиватель» и «Прорицатель-летун», ссылаясь на материалы Л. П. Потапова и на аналогии в призываниях Даян-дэрхэ — канонизированного шамана времени Чингисхана, культ которого был широко распространен по всей Монголии и в смежных областях у ее западной и северо-западной границ. Даян-дэрхэ — «оракул, прорицатель», халибар или галибар — «взлетающий вверх», «летающий наверху», его атрибут — жезл с лентами, который в обряднике называется «белый бадан, делающий махание». Возможно, эти детали могут быть объяснены по аналогии с данными о технике шаманского призывания духов, описанной Л. П. Потаповым [10, с. 22—24, 30—32]³.

В четвертом разделе текста А названы дедушка Мейбо, Отец и Мать 9 Далха (в тексте № 77 Небески-Войковича дедушки Мейбо нет). Дедушка Мейбо — это тот, который «хотя и светится белым сиянием облаков, но грохочет громом и сверкает красными молниями», Отец Далха — «Свирепый разряд молнии» [20, л. 35]. Само слово Мейбо — не имя, оно означает «дедушка, предок». В тексте Б говорится [24, л. 126], что в древнюю калпу сначала был *srid pa'i mes po tsangs'pa* — Мейбо бытия Цанпа (Брахма) — «прародитель всего живого». Не ясно, имеет ли Цанпа (Брахма) отношение к прародителю Далха. Названный в трактате Суматимани-праджни и в четвертом разделе текста А, дедушка Мейбо не встречается в обрядниках Цультима, Дагбачжалцана и Лобсан-ванчуга. Возможно, этот Мейбо имеет отношение к мифу о мироздании, обрывки которого обнаружены в первом разделе текста А в примечании о происхождении обряда воскурения жертв божествам: «В небе-отце нарастали раскаты Великого грома, мать-

³ Эпитеты и наименования обожествленных шаманов, возможно, близки понятиям *jel* — ветер, злой дух, демон, *jelvici* — волшебник, колдун, *elpin* — обмахиваться, попадать под воздействие злых чар. Если исключить негативный оттенок, отражающий отношение к народным культам более поздних вероисповеданий, то в целом эти понятия относятся к духам или божествам ветра, вселяющимся в шамана, к технике призывания духов и к различию между шаманом-*jelvici*, камлающим с помощью опахала, и шаманом-камом, камлающим с бубном [9].

землю бороздили и вспучивали огромные молнии, *ba rta rgod gangs kyi theg pa yin* — появилось дитя — кобылица снежной повозки (если последнее слово с опечаткой и его следует читать как *thig*, то «кобылица со снежным знаком или нитью». — К. Г.), появилась пена на Океане, пленка на озере Манасаровар, появилась сила шести лекарственных снадобий...» [20, л. 9—10].

В трактате Сумати-мани-праджни упомянута Бабушка 9 Далха, но об этой поздней форме их культа речь пойдет ниже. Мать 9 Далха — Нагарани Дунжонма — царица нагов, покровительница раковин. Неизвестно, существует ли какая-либо генетическая связь между космогонической Белой хранительницей раковин и Нагарани Дунжонма, но все предки 9 Далха имеют отношение к небу.

О характере божеств можно судить и по мифическому месту их обитания. По обряднику Лобсан-ванчуга Далха призывают из дворца махараджи Вайшраваны — Чжанложан, расположенного на горе Сумэру, при этом указывается, что призываются Далха из разряда божеств индийских, монгольских и прочих крепостей [23, л. 2а] и что одеты они в позолоченные панцири и шлемы из носорожьей кожи, а обувь их — с длинными голенищами, т. е. их доспехам можно найти исторические реалии. В тексте А и обряднике Дагба-чжалцана говорится, что Далха имеют сказочные доспехи — шлемы из крепкого небесного железа, панцирь из золота, а также обувь с длинными голенищами. По обряднику Цультама Далха зовут на вершину Сумэру, у Дагба-чжалцана — во дворец Индры, у Лобсан-ванчуга — в страну 33 тэнгри.

В четвертом разделе текста А названы следующие разряды Далха, жертвы которым преподносятся по определенным правилам (вероятно, речь идет о ритуальном брызгании жертвенных напитков): Далха предков по отцовской линии — на уровне головы, Далха начала бытия — от сердца, Далха, охраняющие (буквально — «дающие») слух, — от уха, Далха, охраняющие зрение, — от глаз, Далха, дающие речь, — от рта, Далха — защитники и покровители — с правой стороны, Далха — покровители доблестных воинов — с левой стороны, Далха, дающие победу в битве, — с передней стороны [20, л.

37—38]. Здесь же поясняются правила культа 9 Далха [20, л. 35—36].

Индра объявил тэнгри (лха), что если они хотят побеждать асуров, то им следует знать порядок ритуала. Во-первых, необходим объект поклонения — изображение Далха. Но этого мало, нужно вселить их в изображение (одухотворить его), иначе они ускользнут в другое место. Кроме того, изображение должно соответствовать сущностным признакам этих божеств, чтобы они вошли в него, «не исказив своей природы», т. е. не причинив вреда тем, кто им поклоняется. Во-вторых, нужно приносить жертвы, в-третьих, молиться и произносить хвалебные гимны. Важно знать, как и каким разрядам Далха брызгать жертвенные напитки, подносить другие жертвы. Индра объяснил своим спутникам (лха), что для победы над асурами мало поклонения и жертвоприношений Далха, нужно знать, как их позвать сюда и как возбудить в них ярость против врага, жажду овладеть его сердцем, жизнью и сокровищами — *snuying srog nor*. Для этого есть магические слова-кличи *кьее*, *бсоо*, *мархаа*: первое — для призывания Далха, второе — для подношения жертв, третье — для побуждения к действию.

Когда асуры готовили свое войско к бою, а Индра собрал всех лха, слуг и войско, Далха спустились на вершину Сумэру. После того как они трижды произнесли клич *хум*, войска Индры приободрились (буквально «приобрели цвет»), после клича *кьее* засверкало их оружие, после клича *бсоо* все обрели доблестную храбрость, после клича *ха-ха* было срезано сто голов ракшас, сто носов ракшас, у врага выдрано сердце с легкими — войска асуров разгромлены полностью [20, л. 38].

Влияние, помощь Далха проявляются в действиях лошади, щита, стрел, панциря, копья, природных способностей человека, сокола, охраняющего воинов сверху. В обряднике указаны восемь объектов, повреждение которых губительно в бою. Если повреждены панцирь, особенно сердечный круг на груди, центр щита, оперение стрелы, какие-то детали шлема, лука, меча, то Далха не смогут помочь воинам победить врагов [20, л. 36—37]. Кроме того, указаны шесть пунктов, где находятся Далха во время боя: у правого плеча мужчины, у гривы

лошади с левой стороны, у острия наконечника стрелы, у тетивы лука, лезвия меча, у щита на расстоянии размаха руки [20, л. 37].

В молитвенном обращении к Далха у них просят счастья (т. е. благословения, покровительства) — «голоса синего бирюзового дракона, обитающего в вышине небесного пространства»; ловкости детенышей тигрицы, обитающей в пространствах южных лесов; драгоценного блага черноголовых людей, обитающих на великой колеснице земли; сокровищ Индии, Тибета и Монголии; обширных пастбищ; надежных крепостей; плодovitости людей; войск, своей доблестью подобных войску Гэсэра; царских сокровищ; храбрых сыновей; прочных доспехов; острого оружия; лошадей джилинской породы из Амдо; изобилия хайнаков, коров яка, молочных коров, белых овец, коз, зерна, красивой мягкой одежды, вкусной пищи. Их просят охранять три дня и три ночи (т. е. постоянно), сзади — греть, впереди — дать опору крепости, провожать на чужой стороне, встречать на своей, светить в темноте, дать переправу на воде, ступени в скалах, охранять всюду, помочь хорошо жить на месте поселения, отвести причиняемые враждебными духами эпидемии заразных болезней, беспокойство и раздоры, клевету и пустые слухи, защитить от грабежа в чужих землях, быстро исполнить все желаемое [20, л. 41—42]. Во всех этих деталях вырисовываются заботы людей, живущих походной жизнью, воюющих в чужих землях, защищающих свои поселения от набегов и грабежей неприятеля.

Поклонение Далха неразрывно связано с жертвоприношением божествам пути — *lam lha*, «хозяевам местности» и Верма — бонским божествам, относящимся также к категории божеств, охраняющих людей в пути [20, л. 29—31]. Приведем сведения о них из второго раздела текста А. Бонских Верма (по стандартным группировкам их насчитывается 180 и 360) именуют и Ламлха и Далха. В призывании им дают такие определения: «Неустрасимые, всесильные Верма — это божества пути многих воинов; Верма, для доблести которых нет преграды, — это божества пути для возвращающихся с поля битвы; ...Свирепые, неустрасимые Верма — это Далха стрелы и копья. С острым зрением золотой совы — это божества пути для предводителя

войск» [20, л. 31]. Всех их, и в том числе Далха, просят помогать и сопровождать человека всюду, куда бы он ни направился — «на все четыре стороны и восемь направлений» [20, л. 31]. Всех Верма просят усмирить враждебных духов, помочь разгромить неприятельские войска [20, л. 29].

В культовом комплексе 9 Далха прослеживается тенденция к некоторому абстрагированию, созданию универсальных покровителей, не связанных с определенной местностью и наделенных способностью защищать воинов, живущих походной жизнью, от демонов и злых духов чужих мест. У тех, кто живет оседло или кочует в пределах ограниченного пространства, есть свои постоянные святилища, они молятся своим защитникам — «хозяевам местности», предкам, в том числе из разряда шаманского корня на их похоронных местах. Есть у них и свои местные онгоны, семейно-родовые и личные покровители, своя местная нечистая сила.

У кочевников наряду с родовыми и племенными культурами в пору их масштабной исторической активности должны были складываться общие надродовые и надплеменные культы. Нам представляется, что в культе 9 Далха есть эти универсальные черты. В обрядниках указано, что Далха обитают всюду, их можно призывать в любом месте. Их вездесущность обеспечивается пребыванием на небе, по происхождению они небесного «корня». Это видно по их описаниям: дедушка Мейбо, как уже отмечалось, «светится белым сиянием облаков, но грохочет громом и сверкает красными молниями»; Отец Далха — «Свирепый разряд молнии»; два брата Далха — «Небесный дракон» и «Устрашающий молниями». Здесь уже нет культа Неба в чистом виде, Далха выступают как персонификации грозных небесных явлений, как божества, наделенные силой небесного огня.

У тункинских бурят «хозяин местности» Шаргай-нойон в обряднике тибетского ламы Дармы-лушана именуется как Полха и Далха; по традиционным местным представлениям, молнии — это его стрелы, раскаты грома — его удары, которыми Шаргай-нойон разбивает камни и деревья, преследуя злых духов, скрывающихся в них. Тибетцы чтит огонь во всех его «видах», начиная с огня в домашнем очаге, которым ведало божество очага Таблха. И божества пути, обитающие в дороге, небесные божест-

ва, уходящие в небо с дымом, божества воздушного пространства, сверкающие сполохами небесного огня, божества земли, зажигающие огонь на земле,— все они в определенной мере распоряжаются огнем, поэтому всех их просят обезвредить огонь страшных разрядов молнии, пагубные действия зловредных демонов [20, л. 12].

Но наивысшей силой, очевидно, обладают небесные Далха. Неслучайно буряты делают жертвоприношение Далхе, если кто-то в улусе погибал от удара молнии. Вероятно, такая смерть считалась проявлением гнева небесного Далхи. Мы полагаем, что в оформлении мифологического образа 9 Далха — небесных покровителей полководцев и воинов — сказались традиции синкретических верований кочевников, в частности религиозные представления о небе, молнии и громае. Культ Неба бытовал у многих кочевых народов Центральной Азии с древнейших времен, имел большое значение в общественной жизни, развивался, менял свои формы. Л. П. Потапов описывает родовой культ Неба у хакасов, указывает на источники, исследования племенных и государственных культов Неба у тюркских и монгольских народов древности и средневековья [11].

Спутники 9 Далха из числа «хозяев местности» также представлены в образах универсальных хранителей четырех сторон света — льва, дракона, тигра и яка (последний заменяется другими животными в других традициях). Но на всякий случай все же упоминаются, хотя и обобщенно, и локальные божества — лусы, сабдаки, шибдаки, божества пути. И хотя их наименования абстрагированы, тем не менее в них подразумеваются конкретные культы местных духов, различных по масштабу и характеру «хозяев» земли, поэтому все они в целом обозначаются термином *дрэгна дэбжит* — восемь разрядов добуддийских богов, демонов и духов.

В поздних обрядниках не выветриваются полностью ранние формы культа семейно-родовых и личных покровителей из числа предков матрилинейного и патрилинейного родства, но эволюция идет в сторону победы патриархальных культов. В ранних текстах сан-чога божества патриархального и матриархального типов не смешивались, но затем их объединили в группу Губилха — всех видов покровителей человека: по линии материнских и отцовских предков, «хозяев местности», хранителей жиз-

ни человека, гневных покровителей, подавляющих врагов. Понятие Далха все более выделяется как разряд гневных божеств, подавляющих враждебных духов и демонов, затем Далха все больше специализируются по «профессиональному» признаку покровителей воинов.

В комплексе культа Далха подчеркивается его связь с предками по отцовской линии. В ключе культов патриархальной системы Сроггха (божество жизни), Юлха, Далха, Норлха (боги богатства, прежде всего Намсарай) изображаются в облике воинов. По мотивации обрядовых действий ведущие идеи культа Далха — это патриархальный уклад, господство мужчин; божественное благословение военачальника; богатство и еще раз богатство; необходимость культового обеспечения победоносных военных походов, дающих богатую добычу; подавление врага; охрана физических сил и способностей мужчины-воина — остроты слуха, зрения, речи; охрана боевых качеств коней, надежности и прочности оружия.

Таким образом, во всех деталях культа 9 Далха видны интересы воинственных кочевников. Но для характеристики этапов и форм буддийской и ламаистской ассимиляции народных верований кочевников Центральной Азии нам не хватает конкретного материала о пантеоне и формах культа того буддизма, который действовал в центральноазиатских государствах кочевников до периода империи Чингисхана.

Большинство известных нам обрядников культа 9 Далха относится к традиции монастырей Амдо и Внутренней Монголии. В них как бы подведен итог ассимиляции и систематизации более ранних представлений о божествах разряда Далха. Дальнейшая эволюция этого культа интересна с точки зрения отношения желтошапочной ламаистской церкви к стихии воинственного духа кочевников.

Как было отмечено выше, в Бурятии культ Далха не соблюдался на уровне храмовой обрядности. Хотя Далха и числятся в разряде срунма второй категории, за редким исключением они не назначались личными и семейными покровителями — сахюусанами. По сообщению Г. Н. Очировой, хоринские гучиты улуса Гутай Бичурского района считают себя выходцами из Монголии и в числе своих древних сахюусанов называют Далха, хотя в настоящее время в качестве таковых обычно чтут кого-

либо из «Больших срунма» и одновременно совершают жертвоприношения шаманскому сахюусану Гутайн бабаю. Однако обряд обо включал непременно чтение *мактала* — славословия Далхе. Мы полагаем, что в Бурятии, ламаисты которой исповедуют учение традиции гелукпы, это требование возникло за счет поздних влияний по линии обрядовой литературы.

Социальная функция культа 9 Далха в Тибете и Монголии периода XVIII—XIX и первой трети XX в. представляет специальный интерес. Возможно, трактат Сумати-мани-праджни отражает стремление официальных кругов, церковных политиков приглушить и переакцентировать воинственные культы ламаистов-кочевников. О том, какую пропагандистскую роль может играть культ гневных божеств, нам известно по периоду истории Бурятии первой трети XX в. Но характеристика социальной функции религиозных культов должна базироваться на детальном изучении их содержания, религиозной идеологии и мотивации культовой практики рядовых верующих. Одного трактата Сумати-мани-праджни мало для исследования поздних этапов эволюции культа Далха. Однако выявленный нами материал может быть полезным для других исследователей.

Как уже отмечалось, после перечисления четырех видов обо, учрежденных Падмасамбавой в древнем Тибете, Сумати-мани-праджня называет еще и пятый вид и далее описывает все детали его устройства, порядок ритуала со всеми текстами молитв, сопровождающих и оформляющих обряд жертвоприношения. Именно к этому виду относится воздвижение кроме центрального обо тринадцати дополнительных малых обо.

Из сочинения Сумати-мани-праджни вытекает, что 13 экземпляров каждого из различных видов жертв, в том числе и 13 малых обо, которые воздвигаются на каждой из четырех сторон вокруг центрального обо ($13 \times 4 = 52$ кучи камней), предназначаются 13 божествам из «семейства» Далха, а именно дедушке Мейбо, Бабушке, Отцу, Матери и 9 их детям — 8 братьям и их младшей сестре.

Первостепенное значение при основании нового обо придается «обряду земли» — изготовлению и закапыванию бумбы (сосуда) с жертвами для хозяев земли и сооружению осевого стержня обо — срогшина (буквально —

«дерево жизни» или «главное, стержневое, жизненное дерево»).

Стержневая ось обо, по предписаниям текста, должна изготавливаться из кипариса (в Бурятии она делалась из кедра), добытого соответствующим «безгрешным» способом на восточном склоне священной горы мужской цветущего возраста, здоровым и наделенным благоприятными признаками. Высота стержня — маховая сажень, ствол делается четырехгранным. К нему сверху в определенном порядке прикрепляются деревянные дощечки с призываниями и заклинаниями об увеличении численности людей и скота, обращенными к 9 Далха, к их родителям и родителям их родителей (последними названы без имени Дедушка — *mes ro* и Бабушка — *phui to*). В тексте сказано, что без этих 13 надписей «мало пользы от обо». Срогшин сверху донизу обвертывается лентами хлопчатобумажной ткани белого, красного, синего, желтого и зеленого цветов. «Поскольку эти надписи имеют высокое и сокровенное значение, они должны быть тайными, скрытыми» [18, л. 6].

Перед срогшином поверх изображения восьмилепесткового лотоса ставится стрела, позади срогшина — столб с *hoi rhyag rga*. Термин *hoi rhyag rga* буряты переводят словом *халхан*, которым обозначается талисман с изображением астрологической лягушки, обезвреживающей злокозненные намерения духов земли. Затем необходимы: 13 фигурок птиц, домашних и диких животных из теста; дощечки с изображением домашних животных — 13 красных лошадей, 13 черных яков, 13 желтых овец, 13 белых коз, 13 синих быков, 13 красноватых коров яка, 13 хайнаков; 8 дощечек с изображением белого гаруды, черного грифа, темно-красного орла, синего коршуна, черной вороны, желтой совы, черной галки, сороки; 4 дощечки с заклинаниями и с призываниями Тигра, Дракона, Птицы и Черепахи — хранителей дверей четырех сторон света. Все это завертывается в белую ткань, закрывается соответствующим ограждением, покрывается каменными плитами и камнями другой формы. К верхней части обо прикрепляются лук, стрелы, копья, мечи, сабли, ружья, кольчуги, панцири, шлемы, в упаковке — целебные травы, заживляющие раны. Всех этих предметов по 13 экземпляров. Обо украшается стволами молодых деревьев, к которым прикрепляются шерсть различных жи-

вотных, жалцапы, связки бумажных денег, разноцветные ленточки, а сверху обо — изображения диких птиц: вороны, галки, совы [18, л. 5—6, 25].

Кроме осевого стержня, ставятся четыре столба (*rten shing*), которые соединяются между собой лентой или нитью (*rmu thag*), цвет которой на каждой стороне должен соответствовать цветовому обозначению стороны света. Соответственно определяется и цвет камней, из которых с четырех сторон главного обо сооружаются 13 малых обо для сабдаков и лусов. Но в этом многослойном обряднике, в его разных частях цветовая символика сторон света неодинакова. Так, на л. 23 сказано, что восточная сторона — белая, южная — желтая, западная — красная, северная — синяя, а на л. 7 и 3 уже иначе: восток — белые камни, юг — синие, запад — красные, север — желтые. Неодинаково обозначаются и главенствующие сабдаки — хранители дверей четырех сторон света. Если по тексту на л. 6 хранитель восточной двери — белый лев, южной — синий дракон, западной — красная птица, северной — коричнево-красный як, то по тексту на л. 23 белый восток — сероватый тигр, желтый юг — синий дракон, красный запад — красная птица, синий север — черная черепаха.

Существует стандартный набор молитв, придающих ламаистский смысл обряду жертвоприношения на обо. На обрядовое угощение приглашаются по заведенному порядку (иерархии) божества основных разрядов пантеона. Поэтому в ламаистской форме обряда внешне все единообразно, но для исследователя первостепенную содержательную информацию несут тексты, непосредственно относящиеся к «хозяевам» данного обо.

Сумати-мани-праджня указывает, что на верхушку обо (*lab rtse gnyan po*) зовут богов высших разрядов пантеона — *bla ma yi dam*, обожествленных лам, идамов (тантрийские формы будд и бодисатв), на среднюю часть — хранителей веры чойчжун срунма, на основание — сабдаков и гневных лусов, а во дворец *lab rtse gnyan po pho brang* — богов разряда *gnyan rigs*, состав которого не раскрывается. Во время обряда жертвоприношения на обо предписывается одновременное чтение молитв на каждой из четырех сторон света: на восточной стороне читается самый подробный сан-чога панчена Лобсан-чойчжи-чжалцана, на южной — обрядник «хозяев» дан-

ного обо, на западной — славословие Далха *dgra lha dbang bstod*, на северной — обрядник призывания счастья [18, л. 21].

Трактат Сумати-мани-праджни является богословским обоснованием дополнения обрядности на обо культом 13 божеств из «семейства» Далха. Эта форма получила особое развитие в Амдо и была поддержана богословами Внутренней Монголии, о чем, в частности, свидетельствуют особенности трактовки истории возникновения культовых текстов о правилах обрядности на обо. Сумати-мани-праджня утверждает, что эти правила первоначально составил *gong rtse 'phrul gyl rgyal po* (по другой орфографии — *kong rtse*). В лавранском астрологическом обряднике Лунда-газог (*klung rta ka rdzugs*) XVIII в. есть пояснение, что этот Гон-цзэ является перерожденцем Манчжуши и пребывает на восточной горе с пятью вершинами, т. е. на Утайшане [22, л. 15]. По объяснению бурятских информаторов, Гон-цзэ считается царем сабдаков. После мифического основателя культа обо для Тибета названы: Падмасамбава, некто по кличке «Коротышка» — «знаток (обрядов) земли» — и Атиша.

Существует даже обрядник Гон-цзэ Далха (*Kong rtse dgra lha*). Его ритуал посвящен почитанию 13 и 9 Далха. Перечень 13 Далха отличается от приведенного Небески-Войковичем тем, что он составлен по принципу пространственного расположения Далха (центр, восток, юг, запад, север, юго-восток, юго-запад, северо-запад, северо-восток, верх, низ, сзади, спереди).

В тексте Сумати-мани-праджни дается пояснение [18, л. 24—30] смысла всех ритуальных действий сооружения центрального обо гневных «хозяев местности» и 13 малых обо. Лха и срунма просят даровать все наилучшее; лусов и сабдаков — увеличить благосостояние; дебжит, или восемь разрядов добуддийских демонов и духов, — обеспечить благополучие скота; шибдаков — увеличить численность людей и их богатство, имущество; Полха и Далха — оказывать индивидуальную помощь и содействие. Лусам и гневным сабдакам восточной стороны жертвуют 13 обо из белых камней, чтобы они помогали и поддерживали тех, кто их почитает; лусам и гневным сабдакам южной стороны — 13 обо из синих камней, чтобы они подавили злокозненные намерения враждебных духов; западным лусам и гневным сабдакам —

13 обо из красных камней, чтобы они призвали всех добрых духов; северным лусам и сабадам — 13 обо из желтых камней, чтобы они умножили численность людей и их богатство. Все сооружения и подготовительные действия — закапывание бумб и жертв при установке срогшина, наземное убранство обо — сопровождаются молитвой о том, чтобы не было осквернения обо, чтобы лусы и сабады «признали» новое культовое сооружение, собирались здесь, когда их призывают на ритуальное угощение, и помогали людям, охраняли их благосостояние, содействовали свершению предпринятых дел, исполнению задуманного, охраняли от врагов, грабежа и воровства, помогали людям всюду, куда бы они ни направились, встречая спереди и провожая сзади.

Обрядность действующего обо данного типа направлена на почитание божеств и духов всех разрядов ламаистского пантеона, т. е. призывание, жертвоприношение, молитвы конкретным «хозяевам» данного обо растворяются в общем культе ламаистских божеств. Соответственно изменяются и акценты мотивации обряда. Всестороннее благополучие людей связывается с процветанием религии. В перечислении целей жертвоприношения на первое место выдвигаются интересы церкви: повсеместное распространение и процветание буддийской религии, увеличение численности общины духовенства, увеличение числа милостынедателей, приверженцев веры, ревностно поддерживающих религию, общину святых монахов, исполняющих все обряды, стремящихся к познанию верования и накоплению добродетелей на благо всех существ. Далее говорится о всеобщем умиротворении, преодолении раздоров и разногласий, о предотвращении военных нашествий чужаков и подавлении напастей со стороны враждебных духов. В молитвах о житейском благополучии перечисляются заботы о росте благосостояния, имущества, благополучном существовании скота, о благоприятных условиях роста и созревания злаков, увеличении численности людей, обеспечении хорошего здоровья и долголетия. Таким образом, в этой форме ритуала на обо воинственный культ 9 Далха переключается в русло буддийской набожности и самоотверженного служения интересам церкви, что и было главной целью маньчжурского правительства в его содействии развитию ламаизма среди монголов.

Данная форма культа обо начала практиковаться в Монголии и Бурятии, вероятно, во второй половине XIX в., поскольку трактат Сумати-мани-праджни был напечатан в 1867 г. Вслед за этим возникли комментаторские тексты и местные варианты обрядников. Порядок ритуала по правилам Сумати-мани-праджни зафиксирован у бурят только Г.-Д. Нацовым, бывшим ламой, краеведом, научным сотрудником Антирелигиозного музея. В 20-х годах XX в. он наблюдал у агинских бурят жертвоприношение хозяину горы Адагалик — духу великого батора-военачальника, прежним местопребыванием которого считалась снежная гора в юго-западной стороне. Первоначально этот культ был шаманистским, а в XIX в. усилиями «хорчит гэгэна» — известного монгольского миссионера — хозяина горы Адагалик стали чествовать по ламаистскому обычаю [8].

По описанию Г.-Д. Нацова, в 13 шагах от центрального обо устанавливались 4 столба, между ними протягивалась лента желтого цвета с 13 баданами и 13 жалцанами. К юго-западному столбу привязывался оседланный белый конь с нестриженной гривой, подвешивались железная маска в бурятской шапке и в дэли белого цвета, шлем, лук в налучнике, колчан со стрелами. Для жертвоприношения полагалось готовить 13 туш овец и 13 видов пищи.

Кроме того, верующие на каждой из четырех сторон обо ставили по 3 туши овец и далганские стрелы для призывания счастья. Во время молитвы призывания счастья 9 юношей с полным стрелковым снаряжением, в белых дэли, верхом на 9 белых лошадях делали *посо-лонь* — несколько кругов вокруг обо. В фототеке Иркутского краеведческого музея сохранился снимок, на котором запечатлены молодые всадники в аналогичном облачении.

Эта поздняя форма культа обо в Бурятии не получила повсеместного распространения. Поскольку именно с ней связано сооружение 13 дополнительных куч камней на обо, необходимо учесть правила сооружения обо, изложенные в трактате Сумати-мани-праджни, для проверки установившегося в научной литературе суждения будто бы эти 13 куч камней изображают 12 материков вокруг центральной мировой горы Сумэру. Так, А. М. Позднеев пишет: «Обо, чествуемое ламами, представляет теперь

не одну груду камней, а целых тринадцать: срединная из них бывает самая большая и, по толкованию лам, она знаменует собой гору Сумэру, от нее по сторонам света располагаются груды поменьше, они знаменуют собой четыре тибя; по бокам этих последних находится еще по одной еще меньшей грудке — это восемь малых тибов» [9, 404]. Д. Банзаров [1, с. 68—69], Магдалена Татар [15, с. 324] и Н. Л. Жуковская [6, с. 41], ссылаясь на сочинения ламы Мерген Диянчи о правилах сооружения обо и закапывания сокровенной бумбы [13], также утверждают, что эти 13 куч символизируют буддийскую схему мироздания.

В тех тибето- и монголоязычных обрядниках жертвоприношения «хозяевам местности» на обо, которые нам известны по экспедиционному изучению религиозных обычаев хоринских, селенгинских, баргузинских, закаменских и тункинских бурят, и в обрядниках из фондов АН МНР нет указаний о необходимости сооружения на обо 13 куч камней. Нет в них и каких-либо намеков на то, что само обо трактуется как символ горы Сумэру. И все же данные, относящиеся к концу XIX — началу XX в., свидетельствуют о появлении такой формы культа обо, в которой числу 13 придается особое значение. Информаторы из Кижинги дают неопределенные сведения о том, что на Челсане — главном приходском обо Кижингинского дацана — было или всего 13 куч камней, или 4 раза по 13.

Только в одном рукописном обряднике 9 Далха, составленном неким Цультимом на основе разных текстов с целью сведения к единому порядку многих форм культа Далха [19, л. 12], упоминаются Сумэру, большие и малые тибы (материки) как место, куда приглашаются 9 Далха, их отец и мать для подношения им жертв. Как и в агинском тексте, в этом обряднике, где нет 13 Далха в трактовке Сумати-мани-праздника, Сумэру и тибы упоминаются в начале краткого пересказа о том, как Ваджрапани по просьбе Индры послал 9 Далха на помощь тэнгри, которые не могли победить асуров в сражениях из-за плодов волшебного дерева. Индра учредил культ 9 Далха. На ближнее небо над вершиной Сумэру приглашаются почти все божества ламаистского пантеона, и Далха не составляют исключения в этом порядке, но упоминание Сумэру обозначает здесь также место действия Далха в битвах тэнгри с асурами. Возможно, где-то

А. М. Позднееву и встречалось такое объяснение смысла 13 груд камней на обо, но тогда непонятно, почему же и другие виды жертв приносились в комплектах по 13 экземпляров.

Обрядники ламаистского культа обо многовариантны не только в общих границах распространения буддизма в Азии, но и в любом ее регионе они связаны с историческими традициями той или иной секты тибетского ламаизма, отражают процессы взаимовлияния различных религиозных систем и приспособления к давним обычаям местного населения. Поэтому, несмотря на серьезные усилия в публикации и толковании текстов, относящихся к культу обо, вряд ли можно сказать, что здесь все выявлено и понято в соответствии с объективным содержанием данного явления. Необходимо учесть, какие тибетские традиции были наиболее влиятельными на том или ином этапе развития культовой системы ламаизма в Монголии и Бурятии. В частности, большое значение имеет исследование особенностей богословских направлений в монастырях Амдо, а также выяснение того, где, насколько и почему они привились. В бурятских дацанах не было единой системы административного управления, перечня званий и должностной иерархии лам в богословских школах философии, теории и практики культовой системы тантризма, астрологии и медицины. Одни монастыри следовали традиции Лхасы (Брайбун), другие — Амдо (Лаврана), третьи — Урги, четвертые — смешанной традиции Лхасы и Урги. Без учета этого факта трудно было бы понять разнохарактерность бурятских обрядников культа обо, а в некоторых случаях — и их отличие от монгольских текстов этого же разряда. Агинские ламы стремились выделиться среди других бурятских дацанов. Поэтому Агинский и Цугольский дацаны ориентировались на традиции монастырей Амдо, и в первую очередь — Лаврана. В типографии Агинского дацана собирались и переиздавались редкие тексты из Центрального Тибета и Амдо, а также вводились обряды по новейшим образцам и влияниям культовой практики знаменитых монастырей Тибета и Монголии.

Весь приведенный материал говорит о том, что культ Далха в Бурятии не имел прямых местных традиций. В своей ранней функции семейно-родовых и личных покровителей он типологически совпадал с бурятским куль-

том «хозяев местности» и с культом шаманских предков. Но в бурятской ламаистской обрядности первые перешли в разряд локальных божеств — юлха, сабдаков, найдаков, шибдаков, а шаманистских сахюусанов заменили ламаистские срунма. В Бурятии культ 9 братьев Далха, вероятно, стал внедряться только в XIX в. Здесь еще не обнаружены тибетские иконописные матрицы изображения 9 Далха, относящиеся к более ранним периодам. Чаще всего иконы Далха — позднего происхождения и выполнены монгольскими иконописцами и китайскими из Монголии и Утайшаня. Региональные особенности культа Далха в Монголии, его социальные функции в историческом аспекте могут быть выяснены только по материалам полевых исследований и по тем обрядникам, которыми пользовались монголы, а также по обрядникам, составленным монгольскими авторами и внедрившимся в культовую практику местного населения.

Реконструкция ранних форм религии без учета той типологии, которая диктуется условиями и потребностями социальной системы, образом жизни народа в рамках социально-экономической формации, не дает научной картины исторических форм религии [12, с. 34—38]. Наследие древних верований не исчезает полностью, оно частично сохраняется, перерабатывается и переосмысливается. Отдельные элементы ранних верований соединяются с поздними представлениями, складываются новые обрядовые и идейные комплексы в соответствии с учением религии другой социальной эпохи. Эта закономерность позволяет искать и находить в поздних культовых системах материал ранних верований, фрагменты прежних религиозных комплексов, отражавших социальные и духовные потребности народа, поскольку в мотивации бытовой религиозной обрядности всегда присутствуют земные потребности реальной жизни людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Банзаров Доржи. Черная вера или шаманство у монголов. М., 1955.
2. Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии.— В кн.: Этнографический сборник. Вып. V. Улан-Удэ, 1969, с. 105—144.

3. Герасимова К. М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским источникам.— В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
4. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
5. Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев.— В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX вв.). Л., 1977, с. 172—216 (сб. МАЭ, XXXIII).
6. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., Наука, 1977.
7. Мифы древней Индии. М., 1975.
8. Нацов Г.-Д. История возникновения обо на горе Адагалик.— В кн.: Описание архива Г.-Д. Нацова. Улан-Удэ, 1972.
9. Позднеев А. М. Очерки быта добуддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. Спб., 1887.
10. Потанов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства.— В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 3—36.
11. Потанов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов.— Там же, с. 50—64.
12. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
13. Bawden C. V. Two mongol texts concerning obo Worship.— *Oriens Extremus*, 1958, N 1.
14. Nebesky-woikowitz R. Oracles and Demons of Tibet. The Hague, 1956.
15. Tatar Magdalena. Zur Fragen des Obo-Kultes bei den Mongolen.— *Acta orientalia*, Budapest, 1971, t. XXIV, fasc. 3.
16. Tatar Magdalena. Two mongol texts concerning the cult of the mountains.— *Acta orientalia*, Budapest, 1976, t. XXX, fasc. 1.
17. A new Tibeto-mongol Pantheon. Sata-pitaka. Delhi, 1963, v. 21 (8).
18. Чин сузукту номун хан Сумати-мани-праджня (Blo bzang norbu shes rab). Gter bum tshul dang lab rtse tshul gyi lag len 'dod dgui dpal 'byor 'byung byi gter chen zhes bya ba bzugs. Ксилограф пекинского издания, 1867 г., 32 л. РО БФ СО АН СССР.
19. Thul-khrim (составитель-компилятор). Dgra lhai mshod 'dod dgui char 'bebs zhes bya ba bzugs so. Рукопись на русской бумаге фабрики Сумкина, 12 л.
20. Thun mong rten 'brel sgrig byed pai $\frac{0}{0}$ lha rnam mnyes byed bsangs yig bzugs. Ксилограф, издание Агинского дацана, 43 л.
21. Thu kan Dharma badzra dpal bzang po (Туган Дхарма-ваджра-

балсанбо). Rta mgrin gsang sgrub gyi chos skor gyi yang lag bsang cho ga bkra shis dbyangs snyan gyi lhan thab bkra shis sgo brgua 'byed pai lde mig ces bzhugs so. Ксилограф, издание Агинского дацана, 70 л. РО БФ СО АН СССР.

22. Sha sa na dha dza (Шасана). Klung rta ka 'dzugs kyī cho ga legs yar rgyas zhes bya ba bzhugs. Рукопись, бумага русская, 30 л.
23. Dgra lhai bskang so dkar po rgyal byed zhes bya ba. Рукопись, бумага русская, 7 л.
24. Slob dpon chen po padma ka rai zhabs kyis mzod pai bum bsangs beidur sngon po bkra zhis 'dod pai re skongs zhes bya ba. Ксилограф, издание Агинского дацана, 25 л.
25. Bsang gnam dag ma bzhugs so. Ксилограф, издан в Гумбуме, 21 л.
26. Лобсан-чойджи-чжалцан. Bsangs kyī choga dngos grub kyī gzi od 'bar ba ngo mtshar rin po chei phreng zhes bya ba. Ксилограф, тибетская бумага, Брайбун, 14 л. РО БФ СО АН СССР.
27. Лобсан-чойджи-чжалцан. Bsangs kyī choga dngos grub kyī gzi od 'bar ba zhes bya ba rgyas 'bring bsdus las 'di nyid 'bring pa'o. Ксилограф, тибетская бумага, Брайбун, 10 л. РО БФ СО АН СССР.
28. Thun mong rten brel sgrig byed pai $\frac{0}{0}$ lha gnam mnyes byed bsangs yig bzhugs. Ксилограф, издан в Урге, 20 л.+1 л. (перечень монгольских сабдаков и лусов).

ЭВОЛЮЦИЯ СОДЕРЖАНИЯ ОХОТНИЧЬЕГО КУЛЬТА

В прошлом у бурят бытовал обычай проведения облавной охоты под названием *зэгэтэ аба* у предбайкальских бурят и *аба хайдак* у забайкальских. На облавную охоту, которая проводилась раз в год, осенью, собирались люди нескольких родов. Выезжая на охоту, они одевались в нарядные шубы, ибо полагали, что едут «гостить», а не убивать зверей. Звери сами «приходили в гости» к охотникам по их предварительной просьбе, обращенной к хозяину тайги. Придерживаясь данного положения, охотники встречали «гостей» с подобающими почестями, устраивали по этому поводу пирушку и достойные проводы их (у бурят ритуальная встреча и проводы соблюдались по отношению к соболю и медведю).

С охотничьим промыслом, где многое зависело от случая, связывалось соблюдение множества ритуальных приемов, запретов, применение магических средств, которые должны были способствовать реальной добыче зверя. Так, еще в 30-е годы XX в. в Тункинском районе Бурятии П. Полтораднев наблюдал следующие магические действия, осуществляемые при добыче соболя: тушку зверя «кладут особо, где-либо в дупло, чтобы никто не растащил, а то соболь не будет попадаться. Тушке соболя придают положение спящего, со сложенными крест накрест ногами, у которых предварительно подрезают жилы, хвост кончиком засовывают в нос животного, чтобы соболь символически не мог убежать от охотника и близко подпускал к себе» [9, с. 102].

Кроме охотничьей магии у бурят до настоящего времени сохранился обычай совершать жертвоприношения духам-хозяевам промысла и тех местностей, где промыслили охотники. Перед выходом на промысел, по

пути следования и на месте стоянки возлияние и угощение духов-хозяев определенного участка тайги проводились старыми охотниками, знающими слова призывания и правила обряда. Перед выходом на промысел обряд совершался дома: проводилось кормление охотничьего *онгона* Анда-бара и в то же время во дворе жгли арсу (можжевельник) и брызгали архи в честь хозяина тайги Хангая. Как подчеркивает П. Полторадиев, обряд совершали свои же старики, приглашать шамана для его исполнения запрещалось. Угощая онгон Анда-бара, просили у него «хорошей удачной охоты, дорогих черных соболей, здоровья для охотника, чтобы глаза хорошо видели, уши хорошо слышали, ружье хорошо стреляло, собака хорошо искала зверя» [9, с. 100].

По сведениям П. Полтораднева, обряд, должествующий принести удачу на охоте, проводился и ламой (в с. Хойтогол Тункинского района), хотя в 30-е годы в Тунке все еще почитали шаманский онгон Анда-бара. Лама проводил моление перед выездом на промысел после окончания летних работ, чтобы удача не покидала людей и дома, и в тайге. При молении использовались ламаистские ритуальные предметы: обрядник (*ном*), колокольчик (*хонхо*), ваджра (*очир*), кропило из павлиньих перьев, зерна, две чашечки с водой. На божнице зажигались светильники. Лама читал ном, моление завершалось традиционным образом, а именно призыванием счастья — *далга абха*. Для обряда призывания счастья готовили деревянное ведро с саламатом, куда втыкали большую деревянную стрелу (посредством этой стрелы призывалось счастье) [9, с. 101]. Возлияние (*сэржэм*), угощение огня домашнего очага маслом, призывание счастья — все проводилось участниками обряда, функция ламы заключалась только в чтении обрядника.

По полевым записям, сделанным автором статьи в Закамне, охотники перед уходом в тайгу проводили обряд очищения и освящения охотничьего снаряжения, коня и приносили жертву хозяину тайги: сооружали во дворе небольшое *обо*, возжигали курение молотым можжевельником, дымом которого очищают все вещи и провиант охотника. Особое внимание уделялось освящению ружья и тороков (*ганзага*). После освящения промыслового снаряжения охотник, оседлав коня, садится в полном облачении на него и три раза объезжает вокруг *обо*.

Затем совершают возлияние архи, чаем, угощают саламатом и, обращаясь к Хангаю, просят: «Баян Хангай, совершив освящение охотничьего снаряжения, прошу у тебя удачи. Угощаю маслянистым саламатом. Вкуси. Соизволь осчастливить, чтобы выехал с тороками, а приехал с добычей. Сниспошли девять лучших из девяти видов зверей. Дай мне угольно-черных соболей, прекрасных голубых белок, чтобы и близкие, и дальние удивлялись, чтобы луки седла от тяжести прогибались. Будь покровителем, отстраняя коварных, отгоняя дурных людей. Соизволь сделать так, чтобы восемь тороков моих были смазаны жиром, а тонкие стрелы мои забрызганы кровью» [3, с. 12—14].

По пути следования до места стоянки охотники совершали жертвоприношения на *барисанах* — местах для жертвоприношения. Барисаны обычно устраиваются на перекрестках дорог, охотничьих троп, где, как считают, встречаются и угощаются приношениями охотников и путников духи-хозяева определенной территории в тайге. Видимо, чаще всего они были духами умерших шаманов, захоронения которых находились поблизости от барисанов. Например, в Закамне духом-хозяином местности Сонгино почитался Бурэнсээ таабай. Прежде он был известным шаманом, а после смерти стал духом-хозяином горы (*хада болоо*), где он похоронен, и близлежащих окрестностей. По поверьям, Бурэнсээ таабай каждый день объезжал свои владения, а по пути отдыхал у барисана, где путники оставляли свои подношения: на дереве вешали лоскутки материи, конский волос, совершали сэржэм, оставляли табак и монеты. Охотника, совершившего жертвоприношение у барисана, ожидала удача на промысле, ибо дедушка Бурэнсээ щедро наделяет добычей того, кто почитателен к нему. Духи подобного типа связаны не только с охотничьим промыслом, они оказывают влияние на жизнь человека в любых обстоятельствах, доброжелательное или вредоносное, соответственно тому, почитают его или нет.

Приехав на стоянку, охотники устраивались и совершали жертвоприношение хозяину тайги. Иногда для жертвоприношения брали с собой в тайгу барана. Готовили из палок жертвенник (*ширээ*), на котором раскладывали костяк барана и сжигали его. К четырем нижним углам жертвенника подвешивали четыре куска мяса,

символизировавшие четыре торока. Затем смотрели, в каком направлении будет падать голова барана. Если при падении морда ее была обращена к хозяину (владельцу барана), все бросались к четырем кускам мяса — «торокам». Их съедали, отбирая друг у друга, полагая, что Хангай послал охотничье счастье (*Хангай ганзага заяба*). Падение головы барана в ином направлении считалось дурным предзнаменованием: Хангай не даст ничего, добыча не попадет в торока [3, с. 14]. Очень плохой приметой считалось, если на стоянке случайно сторит что-нибудь из вещей охотников. Если пожар случался в балагане, немедленно снимались со стоянки, воспринимая это как предостережение.

Находясь в тайге, старались ни в коем случае не допустить попадания в огонь шерсти диких зверей. Аналогичный запрет находим у якутов. Кроме того, у якутов, по сообщению В. М. Ионова, внося в дом лисицу, одевают ей на голову шапку и прикрывают ее полрой одежды, чтобы огонь очага не увидел лисицу. Шкуру с нее сдирают в таком месте, куда не попадает прямой свет огня [7, с. 19]. У бурят так же поступают при добыче соболя. Охотник, добывший соболя, подает его в окошко балагана, упрятым в шапку, а другие охотники принимают соболя со словами «гость пришел». К балагану охотник с соболем проходит по белому войлоку, который расстилают перед ним товарищи и приглашают: «*Морилогты*» — «Пожалуйста» (это слово употреблялось при обращении к особам высокого положения, почитаемым старцам). Товарищи охотника радовались приходу «гостя» и сразу же начинали варить саламат, загривковый жир лошади и устраивали пиршество. Тушку соболя прятали в дупло или вешали на дерево. Охотник, которому удалось добыть соболя, кладет зверька в свою шапку и размахивает ею во все стороны со словами «*хурый, хурый Баян Хангай*», что означало просьбу и в дальнейшем давать соболей [3, с. 12, 14].

Для обеспечения успеха охотники, находясь в тайге, вечерами рассказывали сказки, потому что хозяин тайги любит их слушать. В благодарность за полученное удовольствие на другой день он выделяет обильную добычу — «посылает в гости» зверей. Иногда охотники специально брали с собой в тайгу сказочника. Сказка обладала большой силой. Если ее рассказывали всю

ночь напролет, то утром выпал снег, на котором были видны следы всех зверей. Сказки мог рассказывать шаман-сказочник (*улигэрши*), в роли сказочника выступал даже лама. Но чаще всего сказки в тайге рассказывались старыми охотниками, много слышавшими их на своем веку. Окончив рассказывать сказки, старый охотник насаживал на шомпол ружья кусок бараньего курдюка, а другие брали в руки деревянные чашки, наполненные жиром, мясом, маслом, и совершали призывание охотничьего форта, время от времени повторяя «*а хурый, а хурый...*» [2, с. 43].

Приведенный этнографический материал говорит о бытовании и дошаманистских, и ламаизированных охотничьих обрядов. Религиозные представления, лежащие в их основе, связаны с верой в духов-хозяев тайги. Несмотря на фрагментарность полевого материала, в нем все же прослеживается не только типологическая разнородность понятия «хозяева тайги», но видится возможность говорить и об эволюции содержания термина «хангай» (тайга). Первоначально, очевидно, не было разграничения понятий «тайга» и «хозяин тайги». Кроме того, хангай — это не просто дикий, девственный лес, тайга. У М. Н. Хангалова сказано, что «Баян Хангай» («Богатый Хангай») — это название всей земли. Унгинские буряты представляли землю женщиной, называя ее матерью, а небо — мужчиной, называя его отцом: «*үльгэн дэлхэй — эхэ мини, үндэр тэнгэри — эсэгэ мини*» [14, с. 136]. Агинские буряты называли своего покровителя в охотничьем промысле «Баян Дайда» — «богатая земля, обширность».

В бурятском языке слова «дэлхэй», «дэлхэй дайда» означают «вселенная», «земля», а выражения «орон дэлхэй» и «орон хангай» употребляются в значении «родина», а также для обозначения духов-хозяев местности. У тувинцев — салджакон и урянха — «орон дэлэхэй» «есть бог или богиня с властью весьма значительной... Он руководит также охотой у салджакон, которые ему посвящают вороных коней и говорят, что не знают другого бога. Само тело богини отождествляется с поверхностью земли и охраняется разными запретами: рвать траву, копать землю острыми предметами и т. д. Выражение «алтан дэлэхэй» является синонимом богини земли Этуген у бурят и монголов, в то время как

«дэлхэйн эзэн» — «хозяин земли, вселенной» есть позднее превращение Этуген, указывающее на ее оужествление, мужское перевоплощение» [15, с. 160, 167].

«Дэлэгэй (дэлхэй)» в тюрко-монгольских и тунгусских языках означает «обширный, обильный» — главный эпитет земли. Слово «хангай» аналогично по значению словам «дайда» и «дэлхэй» из чего следует, что слова дайда, дэлхэй, хангай первоначально означали саму землю. Тайга с ее свойствами плодородия и богатства, несметным количеством зверей, постоянно рождающая их, представлялась в образе матери-земли.

По текстам обрядников, содержащих древние призывания, которые были переписаны ламами и использовались в их культовой практике, можно проследить существование культа земли Этуген, которая называлась также Земля-Вода (как у древних тюрков). Для примера приведем такой текст:

«Создавший все сущее Хап Мунхэ тэнгри,
создавший все живое Эрхэтэ Мунхэ тэнгри,
шелковоликий Мунхэ тэнгри,
масляноликая мать Этуген. (богиня земли).
Вечное Небо с пестрыми глазами (*алаг нидуу*),
мать Этуген с золотыми ушами,
думая — совершу великое твое воскурение,
говоря — раскрою твой широкий необъятный подол,
думая — устрою пиршество твоим ягненком,
говоря — преподнесу твоего отборного барана,
думая — возможно снишпшлет с высоты своей,
говоря — может быть спустится отовсюду...
Гора, называемая Боддо Иши хан, мать река, называемая Хатун,
сгибающийся твой спиной хребет, наполняющееся твое вымя,
сжимающаяся щель твоя, выступающие лопатки твои, огромная
подмышка твоя,
имеющая необъятное тело, обладающая особым именем...—
совершаю жертвоприношение!
Царственная Земля-Вода...— совершаю жертвоприношение!
Вся великая Земля-Вода во главе с Хангай ханом —
совершаю жертвоприношение! [6, с. 1—3].

У алтайцев общее понятие, идентичное выражаемому бурятским термином «Хангай», обозначалось словом «Алтай». У алтайских теленгитов «горы и воды, леса и скалы, ущелья и долины, неразрывно связанные между собой одним оживляющим духом, и есть существо Алтай», «изобилующий зверями богатый Алтай, дающий пищу богатый Алтай» [10, с. 132].

Почитание матери-земли, тайги, видимо, и обусловило возникновение духов тайги в женском образе. Так, у алтайцев были зафиксированы представления о дочери хозяина тайги или хозяйке горы в облике рыжеволосой женщины. У всех алтайских племен существовало поверье: если во сне охотник любил женщину, непременно будет удача [10, с. 129]. О подобных поверьях у бурят писал П. П. Баторов: «...Если охотники во сне будут пить вино, ухаживать за красивой женщиной, нянчить маленьких ребят, покупать хорошие вещи — удача на охоте» [1, с. 10].

Широко распространенные у бурят поверья о духах *муу шубуун* (худая, скверная птица), возможно, относятся к этому же пласту верований, хотя муу шубуун обычно выводят из категории злых духов, в которых превращались «души» девушек или молодых женщин, рано умерших. Но тот факт, что из всех злых духов только муу шубуун обитает в глухой тайге и посещает стан охотников в различных обликах, а чаще всего — в образе красивой девушки, говорит о возможности отнесения муу шубуун к духам тайги. Муу шубуун склоняет охотника провести ночь вместе. Если охотник догадывается, что это — муу шубуун, он хитростью одолевает ее, отбирает у нее мешочек, находящийся под мышкой, вследствие чего становится богатым и знатным. Мешочек этот, надо полагать, считался волшебным, дающим богатство, потому что те люди, которым удавалось его найти, становились богачами. Свойство муу шубуун приносить обогащение также сближает ее с духами тайги, непременным признаком которых является богатство [3, с. 39, 51].

Дух-хозяин промысловых животных, согласно обрядникам, называется Манахан или Манахан эхэ — мать Манахан, т. е. олицетворяется в женском образе. В конце призывания, обращенного к Манахан, говорится: «Царственный тэнгри — хозяин всего сущего — согласился выделить (добычу), мать Хатун — хозяйка Земли-Воды — согласилась выделить (добычу), мать Манахан — хозяйка диких животных — согласилась выделить (добычу) — желания твои (охотника, от имени которого проводится моление. — Г Г.) исполнятся» [13, с. 3].

Хозяина тайги мужского рода охотники представляют огромным седобородым старцем, который разъезжа-

ет на лошади (иногда говорят — на олене): Хозяин тайги по своей сущности добр, но он не любит, когда в лесу разводят грязь и беспорядок. Поэтому запрещалось лить воду на тропы, валить деревья возле табора, полагалось соблюдать чистоту и тишину, чтобы не прогневить хозяина тайги. Согласно поверьям, хозяин тайги обладает несметными богатствами. Он щедр по отношению к молодым начинающим охотникам, которых наделяет обильной добычей, но особо одаривает тех, кто ему понравится. Отсюда если человек внезапно разбогатеет, то считается, что он сдружился с хозяином тайги, который по ночам привозит ему груды мехов. Говорить о своей дружбе с хозяином тайги запрещалось, иначе болтливому грозила смерть. Хозяин тайги любит хороших людей, добрых, не жадных. Убивать зверей не считалось грешным делом (как у ламаистов), потому что добыча представлялась даром самого хозяина тайги. Однако преступать меру дозволенного возбранялось, нельзя было убивать зверей понапрасну, без нужды. Бывали случаи, когда хозяин тайги избивал жадного, жестокого охотника, спрашивая его: «Зачем ты убил моего изюбря?» [3, с. 40].

Антропоморфный дух-хозяин тайги у баргузинских бурят именуется Ойн Лээһуу, в то время как у закаменских и тункинских бурят нет определенного названия для него. При обращении к нему говорят «хангайн эзэн» — «хозяин тайги» или просто «Баян Хангай», т. е. нет четкого разграничения между понятиями «тайга» и «хозяин тайги».

Кроме культа земли-тайги и различных духов-хозяев тайги, существовал у охотников культ охотничьих *онгонов*, общий для многих родов, иногда для целого племени, что, вероятно, свидетельствует о древности его происхождения. По сведениям Г. Гомбоева, охотничий онгон *шандагата*, необходимой принадлежностью которого была шкурка зайца-беляка, считался покровителем звероловства, а может быть, и войны у древних монголов [4, с. 247]. Функцией охотничьих онгонов было не только обеспечивать удачу на охоте. Очевидно, в звероловческий период жизни предков бурят эти онгоны выступали в качестве родовых покровителей, у которых вымаливали и потомство, и счастье, и богатство. Устраивая моление охотничьим онгонам перед уходом в тайгу, просили:

«Когда выхожу на охоту — выдели мне гурана, когда вхожу в постель — благослови меня сыном» [8, с. 29]. *Хошоонди* — охотничий онгон хоринских бурят, иначе он назывался *ангай заяагши тэнгри* — «тэнгри, дарующий удачу на охоте». Однако, совершая ему жертвоприношение бараном, просили не только охотничьего форта, но также потомства и богатства (домашних животных): «Соизволь, чтобы восемь тороков моих были в крови, а широкий подол мой в жиру, *аши ури, адууһа мал заяагши* — благослови потомством и богатством» [5, с. 43].

Кроме молений, посвященных хозяину тайги, обрядники сохранили тексты ритуального освящения тороков-ганзага: «Восемь тороков освящая, почитаю — пусть исчезнут скверна и помехи, пусть покинувшее тебя охотничье счастье-ганзага пожалует обратно (*зайлагсан ганзага чину заларан ирэжу оротугай*), пусть установится счастье — *хишиг хутуг*, обильное, как земля... Священные торока мои, исчезнувшая охотничья удача пусть вернется — возжигаю душистый можжевельник и полынь, курительные свечи и лампадки, ушедшее к другому охотничье счастье пусть вернется — совершаю возлияние жиром. Дарующие удачу во время охоты, делающие послушным рысака моего, крепким мой золотой панцирь, обильные, великие, священные торока почитаю священным курением. Смажь кровью восемь тороков моих, смажь маслом тонкие рукава мои, содержимым потрохов — подол мой, дай маралуху с большим выменем... Священные торока мои — онгон ганзага, прошу счастья — *хишиг хутуг*» [12, с. 3].

Здесь слово «ганзага» переводим не только как «торока», но и «охотничья удача, счастье», иначе текст призывания непонятен. Выражение «*Хангай ганзага заяаба*» значит «Хангай соизволил дать охотничью удачу, форт». Сами торока называются священными, потому что они воплощают в себе «охотничье счастье», обозначаемое этим же словом.

Обрядовые тексты *ганзагану санг* (обряд воскресения священным торокам), *анг гуругэсуну санг* (обряд воскресения диким животным), *Манахану санг* (обряд воскресения Манахан) и т. д., которые относят обычно к «шаманской литературе», встречаются в рукописных хранилищах востоковедных фондов не только нашей страны, но и за рубежом. Они представляют собой традиционные

обрядовые призывания, зафиксированные письменно в ламаистской традиции. Ламаизм, включая в свою культурную практику охотничьи обряды, использовал древние гимны и призывания, которые были переписаны ламами с добавлением буддийских молитвенных формул.

Сведения, полученные от современных информаторов, показывают, что охотничий культ существовал в трех формах: традиционной дошаманистской, о чем можно судить по наличию запретов приглашать шаманов для исполнения охотничьих обрядов, ламаизированной и в шаманистской форме, ибо онгоны — это не только духи родовых покровителей, но и духи умерших шаманов, только моления им должны были совершаться своими, родовыми, шаманами, функции которых в более позднее время исполняли старики, помнящие обычаи и обряды.

ЛИТЕРАТУРА

- Баторов П. П. Белкование у аларских бурят и народные поверия.— Бурятияведение, 1925, № 1, с. 9—12.
2. Материалы фольклорной экспедиции 1957 г. Записи Г. О. Туденова. РО БИОН БФ СО АН СССР, общий фонд, № 3277(1), с. 43.
 3. Галданова Г. Р. Полевые записи 1972—1974 гг. РО БИОН БФ СО АН СССР, общий фонд, № 3406, с. 12, 14, 40, 39, 51.
 4. Гомбоев Галсан. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини.— Труды Восточного отдела Императорского археологического общества, Спб., 1859, ч. 4, с. 236—256.
Архив Жамцарано Ц. Ж. РФ ИВ АН СССР, ф. 62, оп. 1, № 15, с. 41, 43—45.
 6. Рукопись из колл. Ц. Жамцарано, Д-87. РФ ИВ АН СССР.
 7. Ионов В. М. Дух-хозяин леса у якутов.— Сборник Музея антропологии и этнографии, 1916, т. IV, вып. 1, с. 1—43.
Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Эхирит-Булагатский и Боханский районы в 1970 г. РО БИОН БФ СО АН СССР, общий фонд, № 3244, папка 1, д. 5, с. 29.
 9. Полторацков П. Пушной промысел в Тункинском районе.— Жизнь Бурятии, 1929, № 1, с. 99—106.
 10. Потапов Л. П. Охотничьи поверия и обряды у алтайских турок.— Культура и письменность Востока, Баку, 1929, т. 5, с. 123—149.
 11. РФ ИВ АН СССР, С-37, В-315.
 12. РФ ИВ АН СССР. В-315, Д-87.
 13. РФ ИВ АН СССР. С-516.
 14. Хангалов М. Н. О шаманстве у бурят.— Собр. соч. Улан-Удэ, 1959, т. II, с. 117—139.
 15. Lot-Falck E. A propos d'Ätügän Déesse mongole de la terre.— Revue de l'histoire des religions, LXLIX, Paris, 1956, p. 160—167.

ПОЧИТАНИЕ ЖИВОТНЫХ У БУРЯТ

В традиционных верованиях бурят сохранились элементы древних религиозных представлений, в том числе следы тотемизма и зооморфных культов, параллели которых обнаруживаются у других народов тюрко-монгольского мира. Это свидетельствует об этнических и культурных связях народов, общих моментах их исторического развития.

Материал традиционных верований, зафиксированный в XIX и XX вв., интересен в двух аспектах. С одной стороны, он представляет как бы итоговую стадию их исторической эволюции, определенные закономерности устойчивости, переработки и контаминации с более поздними культурами. С другой стороны, он дает возможность выделить ранние формы верований.

О тотемических верованиях предков бурят позволяют говорить родо-племенные названия и предания о происхождении того или иного рода от какого-либо животного, например о происхождении бурятских родов галзут, шошолог, хонгодор, а также хангин и шарят от птицы Лебедя. Широко распространены различные варианты легенды о прародительнице Лебеди. Например, баргузинские галзуты рассказывают, что одна из 9 небесных дев-лебедей стала женой Хориодоя. У них появились дети. Когда они подросли, жена-Лебедь сказала: «Человек Неба должен жить на небе, человек Земли — на земле» и, превратившись в лебедя, вылетела через дымок юрты. Но в это время муж успел дотронуться до ее лапок, и, оскверненная прикосновением земного человека, Лебедь не смогла вернуться на небо. Так и осталась птицей. И с тех пор в крике пролетающих лебедей как будто слышится вопрос-приветствие «Мэндээ?» — «Здо-

ровы ли вы?». И люди, увидев лебедей, должны крикнуть в ответ «Мэндээ» — «Здоровы».

Буряты рода шошолог называют себя *сагаан шубуунтан* — «происшедшие от белой птицы», «люди Лебедя», а также *тэнгэрийн утхатай* — «люди небесного происхождения». Они полагают, что их праmaterью была птица Лебедь, поэтому им нельзя есть собачье мясо, носить одежду из собачьей шкуры, чтобы не оскверниться. Когда птицы улетали осенью в теплые края, люди выходили с чашей молока, чтобы побрызгать вслед птичьим стаям, пожелать им «белой», счастливой дороги и попросить оставить *хэшэг* — «счастье», не уносить его с собой, чтобы люди до будущей весны прожили счастливо и до нового прилета птиц были живы-здоровы. При кроплении молоком баргузинские галзуты говорили: «Хун шубуун гарбалнай, хори-монгол утхамнай, хуһан модон сэргэмнэй...» — «Происхождение наше от птицы Лебедя, род наш — хори-монгол, коновязь наша (или ритуальное дерево наше) — береза». Буряты считали большим преступлением убивать лебедей, а также запрещалось есть их мясо [5, с. 13, 47, 76, 86].

Несмотря на широкую известность этого культа, Ц. Б. Цыдендамбаев считает, что тотем Лебедь не является исконно бурятским, но заимствован «в условиях известного в истории господства тюркоязычных племен в Центральной Азии». Тогда хоринцы очень долго находились в экзогамных взаимобрачных и вместе с тем зависимых отношениях с тюрками, имевшими тотем *ку* (или *куба*), на что указывает и название «хори-туматы», «которые представляли союз племен, состоящих из туматов-тюрков, занимавших ведущее положение в союзе, и хоринцев протомонгольского происхождения, находившихся в зависимом положении» [18, с. 225—226].

Что касается культа лебедя у тюркских народов, то он глубоко проанализирован в работе Л. П. Потапова [13, с. 18—30].

Сопоставление архаичных верований, в том числе тотемических представлений, тюрков (якутов, алтайцев) и бурят выявляет очень много общего, идентичного, указывающего на этническую общность предков бурят и тюрков. Несомненно, в формировании бурятской нации участвовало значительное количество тюркских элементов.

В качестве еще одного примера можно привести распространенное у древних народов Центральной Азии представление о тотеме Волке. Возможно, древними тотемическими верованиями объясняется табуация названия волка, которого предпочитали называть иносказательно: *хүд-Өгэй таабай* — «лесной дедушка», *хүд-Өгэй үбгэн* — «лесной старик» и т. д., а не просто *шоно* — волк. Известны предания о происхождении

монголов от Волка — *börte sino*, а также предание о мальчике, вскормленном волчицей, от которого произошли буряты-шоноевцы. Существует поверье, что люди рода шоно обладают способностью излечивать животных, пострадавших от нападения волка. Человек из рода шоно брал в руки ружье и перед выстрелом говорил: «*Шонын хубуун Шаалай мэргэнһээ гараа бэлэйб, тэнгэрин нохой, энэ шүлһ-Ө гэдэргэнь абагты*» — «Я ведь потомок Шалай мэргэна — сына волчицы, Небесная собака, возьми обратно свои слюни» [1, с. 21—22].

Сакральный характер образа волка раскрывается и в некоторых запретах по отношению к нему, а также в легендах о его небесном происхождении. Легенды, распространенные почти повсеместно, рассказывают, что белые волки — это небесные собаки. Они действовали только по указанию тэнгриев. Когда они протяжно выли, подняв морды кверху, полагали, что они просят пищи у тэнгри. Тэнгри указывал, где, у кого, какой масти животных и в каком количестве можно зарезать. Перед трапезой белые волки как бы совершали благодарственное моление, сидя на задних лапах и держа в передних лапках животных. Нападение белых волков на стадо считалось хорошей приметой, знаменующей умножение скота, обогащение. Поэтому запрещалось выражать неудовольствие по поводу зарезанной волками скотины, ибо это представлялось «даром» самому Небу и в ответ ожидали благодати от Неба [5, с. 37, 41, 76]¹. Существовал запрет убивать волка, забежавшего во двор и зарезавшего

¹ Назовем информаторов, от которых получены наиболее ценные сведения: Цыремпилов Митып, 1890 года рождения, из рода шоно, проживает в с. Алла Баргузинского района; Гомбоева Эринжит Зонхеевна, 80 лет, из рода хэнгэлдэр, проживает в с. Баянгол Баргузинского района; Мунгунова Ханда, 88 лет, из рода галзут, проживает в с. Улюнхан Баргузинского района; Сабхаев Будажаб Цыденович, 1912 года рождения, из рода галзут, проживает в

скотину, иначе следовало ожидать еще большей утраты скота. Когда волка убивали во время охоты, кровь его сразу же засыпали: зимой — снегом, а летом — землей во избежание продолжительного ненастья как проявления гнева тэнгри (хотя эта мотивировка уже не осознавалась).

Почитание волка зафиксировано у тюрков и монголов. По мнению Ц. Б. Цыдендамбаева, название «бурят»

является калькой протомонгольского этнонима «*сипо*», восходящего к тотемному имени «волк». Племя, положившее начало возникновению бурят, относилось к тем протомонголам, у которых тотемом был волк, но в период господства тюрков оно сменило свое тотемное название на соответствующее тюркское, вследствие чего возник этноним «бурет», или «бурят» (древнетюркское «б^оря» — волк + монг. суф. множественности — д) [18, с. 277—279].

Культ медведя, характерный для обитателей всей таежно-тундровой и горно-таежной полосы Сибири, был присущ и бурятам. Сходные представления и легенды о медведе, аналогичные ритуальные действия, запреты, обращения, просьбы о прощении встречаются у многих таежных охотников.

У бурят существует легенда, согласно которой медведь раньше был человеком, обладавшим колдовской силой, обеспечивающей ему обильную добычу на охоте. Однажды друг этого человека из зависти сжег его одежду, когда он, превратившись в медведя, ушел в тайгу схотиться. Поэтому он не смог снова стать человеком и остался навсегда в облике медведя. Он унес из селения женщину, от которой родились медвежата [5, с. 89].

Если медведя убивали в берлоге, сначала обращались к нему с соответствующими словами: «*һаадагтай болбол һаадага буулга, һаншагтай болбол һаншагаа буулга*» — «если ты с колчаном, опусти колчан, если ты с косами, опусти косы». Слово «һаадагтай» означает «мужчина» (буквально — «обладающий колчаном»), «һаншагтай» — «женщина». В данном случае к медведю относятся как к человеку. Слова обращения означают просьбу

с. Алла Баргузинского района; Аюшеев Цыретор, 75 лет, из рода хонгодор, проживает в с. Енгорбой Закаменского района; Жалсанова Дыжит, 85 лет, из рода хонгодор, проживает в с. Шара-азерга Закаменского района.

утихомириться, не гневаться за то, что медведя убили в берлоге. Затем его вытаскивали из берлоги, здоровались с ним, кропили его молоком — *сагаалаха*. Полагая, что медведь понимает человеческую речь, избегали отзываться о нем хвастливо, небрежно, говорить вслух, что собираются убить его. И вообще старались называть его подставными именами: «могучий дядя», «одетый в доху» и т. д.

Череп медведя подвешивали над дверью дома, чтобы отпугивал злых духов, или же клали его на крышу. Если череп оставляли в лесу, то привязывали его к дереву. Лапа медведя чаще всего использовалась как магическое средство против колдовства (при опухолях вымени у животных). За медвежьим салом и желчью также признавали целебные свойства [5, с. 13, 32].

В религиозных представлениях бурят наличествуют такие моменты, как возможность превращения человека в животное, полового сожительства между человеком и животным, пищевые запреты. Сама добыча медведя сопровождалась особыми ритуальными действиями: убив медведя, охотник здоровался с ним за лапу, кропил молоком голову медведя, при этом громко стонал и плакал, выражая свое горе по поводу его смерти: «*танягуй абгая алабаб*» — «не узнавши, дядю своего убил»; «*танягуй эзы баабайя алабаб*» — «не узнавши, мать-отца убил». Или же притворно спрашивали убитого медведя: «Хозяин тайги, отчего Вы споткнулись? Почему Вы лежите так неподвижно? Что случилось? Вы, наверное, с горы скатились? Вы, наверное, о камень споткнулись?». Иногда говорили: «Это не мы тебя убили, это тунгус убил» [5, с. 2, 15].

В особом отношении к убитому медведю проявляется идея запрета убивать его. Почтительное отношение к отдельным частям тела, которым приписывали целебную и магическую силу, избегание называть его медведем, использование для этого иносказательных названий, выражающих отношения родства, указывают на первоначальные истоки этих обычаев, впоследствии вошедших в промысловые культы.

Обращаясь к сравнительному этнографическому материалу, необходимо отметить сходство многих элементов культа медведя у бурят с таковым у саяно-алтайских тюркоязычных народов [12, с. 17].

Очень интересные сведения о почитании медведя были записаны Г.-Д. Нацовым в 1940 г. в Еравне со слов местных охотников-бурят, в частности от Очирова Намсарая. Некоторые элементы культа медведя, зафиксированные Г.-Д. Нацовым, были присущи другим народам Сибири: вытаскивая убитого медведя из берлоги, охотники начинали каркать по-вороньи, извинялись перед убитым медведем с весьма опечаленным видом: «мы совершили ошибку, пожалейте нас, простите нас» — и повторяли эти слова много раз. Примечательно, что при разделке туши медведя охотники просили: «Убери с моего пути заслоны, препятствующие охотничьей удаче, дай моим детям счастье, а мне ниспошли добычу, пусть скот мой не подвергается болезням», т. е. обращались к медведю как к своему покровителю. Культовая церемония завершалась «проводами медведя»: череп его насаживали на палку, повернув мордой в сторону, где был убит медведь, и оставляли в глухом кустарнике леса. При этом обращались к черепу, символизирующему медведя, с такими словами: «Наш уважаемый хозяин местности этой, Вы с нами встретились, подружились, а теперь на своей лошади спокойно возвращайтесь к себе»; «Наш хан-отец — хозяин горы (или «наш горный хан-отец» — *«хадын манай хан баабай»*), Вы встретились с нами, подружились, а теперь спокойно возвращайтесь к себе на гору». Все мужское население улуса участвовало в «проводах медведя», а женщинам запрещалось приходить на это место [10, с. 3].

Следы тотемических верований проявляются и в почитании орла. У бурят повсеместно был распространен запрет убивать орла. Говорили, что орел *эзэтэй шубуун* — «имеет хозяина». Считали, что если человек убил или даже ранил орла, он вскоре непременно умрет сам.

Культ орла, видимо, в большей степени был известен ольхонским и баргузинским (верхнеленским) бурятам. П. П. Баторов писал, что орел особенно почитался кудинскими бурятами (в то время как аларские буряты не проявляли к нему такого благоговейного отношения), которые устраивали ежегодно *тайлган* ольхонскому эжину и считали, что орлов и волков насылают сам ольхонский эжин, требуя от них кровавой жертвы. Скотину, раненую орлом, убивали и труп сжигали [2, с. 80]. Культ орла чаще всего связывается с островом Ольхон, ибо счита-

ют, что орел — сын хозяина острова Ольхон, имя которого — Хан Хото баабай — Отец царственный Хото (якутское «хотой» — «орел» указывает, что первоначально сам хозяин Ольхона мыслился в образе орла). По преданиям якутов, орел прилетает из земли Хоро [8, с. 3], а обряд высекания огня над человеком, пораженным кожной болезнью вследствие непочтительного отношения к огню, мог выполнять только человек «хоро (-хотой) төрүттэх» — «происшедший от орла» [8, с. 10].

В летописи В. Юмсунова говорится, что хоринские буряты когда-то жили по обоим берегам Байкала, на острове Ольхон, но однажды дочка одного богача была похищена орлом. Тогда хоринцы решили, что это произошло из-за гнева царственной птицы-предка, поэтому они перекочевали оттуда [9, с. 46]. Здесь орел уже прямо назван предком племени хори. У галзутов обряд почитания огня мог совершать только человек из племени хори или шаман от имени такого человека. Это означает, что люди, находящиеся в особых отношениях с огнем, относились к племени хори или же, если исходить из сопоставления с якутским материалом, происходили от орла.

Почитание орла у якутов связано с культом солнца и огня. Особое привилегированное положение хоринцев по отношению к огню объясняется, видимо, тем, что они происходят от орла, доставившего людям огонь от солнца. Образ орла у монгольских народов был связан с культом солнца. Меркиты во время грозы надевали белую одежду, садились на белого коня и скакали с возгласом «би меркит» — «я — меркит» [14, с. 140], что означало «я — из рода беркута, орла». Вследствие своего родства с орлом, солнечной птицей, меркиты верили, что могут остановить гром и молнии, воспринимаемые, вероятно, как проявление гнева или Неба, или Солнца.

Культе орла, видимо, составляет очень древний пласт верований бурят, поскольку у них он не сохранился так ярко выраженным, как у якутов, нет и четких представлений о происхождении бурят от орла. Однако есть сведения о том, что хоринские и баргузинские буряты (а также кудинские) ходили на моления к пещере Ольхонского утеса для поклонения хозяину Ольхона — птице Орлу, в том числе бездетные — с целью «испрашивания детей».

В свое время П. П. Баторовым была записана легенда, согласно которой орел изначально был человеком. Когда его отец, чтобы узнать, действительно ли на юге появился проповедник новой веры, решил отправить туда своего сына, он превратил его в птицу Орла, ибо путь на юг был далек. Возвращаясь на Ольхон, ослабевший от голода Орел наелся падали, тем самым осквернился и не смог снова стать человеком. Оставшись птицей, он произвел себе подобных *ойхони олон орой сагаан бургут* — «многих ольхонских белоголовых беркутов» [2, с. 79]. Из всех орлов именно белоголовые считались священными. Белоголового орла называли *ехэ шубуун* — «величественная птица». Согласно поверьям, орел понимает человеческую речь и за непочтительное отношение к нему жестоко мстит. Образ орла занимает большое место и в шаманизме тюрко-монгольских народов. У бурят даже появление первого шамана связывалось с орлом [19, с. 120—122].

У бурят наблюдалось и почитание некоторых домашних животных, главным образом коня. У всех кочевников Азии конь пользовался большой любовью, к нему относились как к близкому другу, называя *эрдэни* — «драгоценность». Коня лелеяли и холили. Ругать, бить лошадь, особенно по голове, наступать на удила запрещается — *сэ-эртэй*. Лошадь считается очень умным животным, все понимающим. Если возникла необходимость убить ее, лошади завязывали глаза. Череп лошади не оставляли на земле [5, с. 78, 87].

К. В. Вяткина отмечала присущее монгольским народам осмысление лошади как предка. Лошадь и овцу относят к *халуун хушуута* — теплокровным животным. Людей одного рода, кровных родственников также называют *халуун* [4, с. 118, 122]. Мы полагаем, что если в основе культа коня и была тотемическая мотивировка, она неизбежно связывалась с солярным культом. У монгольских народов существовал культ коней белой масти, вероятнее всего как следствие развитого у протомонголов культа солнца. При посвящении добрым божествам лошадей, а также перед тем, как их зарезать, лошадей кропили молоком, освящали и совершали возлияние — *сэржэм ургэхэ*, приговаривая: «*зэлэ, зэлэ байха үндэртэнгэри, эхын байха үльген эхэ*» — «высокое небо — местонахождение лошадей (ибо зэлэ — это волосая ве-

ревка, к которой привязывают жеребят.— Г Г.), мать-земля (ульген) — местонахождение женщины-матери» [5, с. 14—15]. Конь мыслился как существо небесного происхождения, и описанным ритуалом как бы говорили, что небесные существа должны возвращаться на небо (вероятно, боялись обидеть лошадь, убивая ее).

Лошадь представлялась крылатым существом, а кони белой масти считались священными. Образ крылатых коней — *далитай морин* — особенно часто встречается в сказках. Как крылатое существо, конь был способен исполнить сокровенное желание человека, доставить его в любое место. Мотив крылатости коня очень устойчив. Вплоть до последнего времени бытовали рассказы о рождении необычных лошадей, у которых под шкурой обнаруживали подобие крыльев.

С лошадью связаны поверья о защитных магических средствах — оберегах: дом, у порога или над дверью которого прибита подкова, недоступен для злых духов; чтобы обезопасить себя от змей, нужно было окружить место стоянки веревкой, оплетенной из конского волоса. В преданиях лошадь и змея противопоставляются друг другу. Змея боится лошади, потому что у последней «из ноздрей пышет пламя, из-под копыт вылетает огонь» — *хамар аманһаан улаан дүлэ татаха, дүрбэн турууһаан гал сахилжа ябаха*. Лошадь устрашающе воздействует на злую силу. В гриве лошади пряталась «душа» человека, преследуемого злыми духами. Хорошая лошадь, чтобы отобрать «душу» человека, покрывала огромные расстояния в погоне за злыми духами, пока они не скрывались в пределах своего царства [5, с. 20—22, 27].

Лошадь — животное, посвящаемое добрым божествам на общественных молениях — тайлганах. Высоко на шесте подвешивали шкуру животного с головой и ногами, кости его сжигали. Однако в более древние времена, видимо, жертвы добрым небесным божествам приносились бескровные. Старые люди часто подчеркивают, что на молениях добрым божествам вообще-то не положено было проливать кровь — *шуһа гаргахгүй байгаа*. Подтверждением этого факта является отмеченный у якутов обычай посвящать лошадей. «Надевши белую доху, держа в руках белый деревянный шест, гнали куда-нибудь далеко 9 конных скотин с тем, чтобы и самим их уже не брать. Это называлось: угонять скот в жертву» [7, с. 149].

В религиозных воззрениях бурят и других монголоязычных народов немалое место занимает и культ козла. Жертвоприношение путем подвешивания козла на шесте называлось *hara-nаранай тахцлга* — жертвоприношением солнцу [5, с. 31]. Этнографический материал также содержит множество сведений о том, что козла посвящали божеству или духу огня бездетные супруги в надежде иметь потомство. Даже при ламаизме, совершая моление огню, лама приносил в жертву «козла»: фигурку, вылепленную из масла, ставили на угли очага. Подобные факты, отмеченные и у других народов, вероятно, являются отзвуками древних представлений о козле как о символе солнца. Об исключительном месте образа козла — *тэхэ*, символе солнца — в древнем искусстве и верованиях народов Центральной и Передней Азии писал А. П. Окладников [11, с. 207—208].

Почитание козла изначально, видимо, было связано с культом огня и солнца, в силу чего козел является, в частности, символом плодородия. Как известно, козла держали в своих ставках монгольские ханы. Еще в недавнем прошлом в целях умножения приплода и защиты от злых духов козла пускали в стадо баранов. При наступлении возмужания мальчиков, по сведениям Б. Ринчена, совершали обряды призывания *Кёке тэке* и *Шара тэке* [15, с. 190]. М. Н. Хангалов тоже писал, что делается жертвоприношение козлом от имени мальчика, чтобы божество *Хилман сагаан нойон* покровительствовало мальчику. Шкуру козла подвешивали на березе головой к югу. Сущность обязательного обряда *Шара тэке*, совершаемого от имени каждого мальчика, заключалась в принесении в жертву добрым богествам белого козла с желтоватым отливом шерсти. При совершении подобных же обрядов *яман хонин хоер*, *морьто улаан хурьган* в качестве жертвенных животных выступают козел и баран, но, кроме того, применяется еще и заячья шкурка, к которой привязывают белые и черные ленты. Заячью шкуру привязывают к березе, которую вкапывают в землю, а баранью уносят домой [16, с. 501—503].

При жертвоприношении покровителю черных кузнецов также используют заячью шкуру, а проводится оно в темную безлунную ночь черным бараном. Заячью шкуру укрепляют на березе вместо шкуры жертвенного барана [16, с. 538—539]. В этой же роли заячья шкурка

применяется при жертвоприношении овцой дочери Буханойона (она — невестка Эрлик-хана).

В шаманской практике были распространены онгоны, в название которых входило слово «заяц» или шкурка зайца была их необходимым атрибутом. У забайкальских бурят, согласно данным Ц. Жамцарано, Г.-Д. Нацова и нашим записям, были распространены онгоны: *шандагата* («имеющий зайца») — для хозяйственного благополучия, *шандаган тээби* («бабушка заяц») — от болезни глаз и зубов, онгон в виде заячьей шкурки охраняет младенцев, охотничий онгон Анда-бар — также из заячьей шкурки (по описанию М. Н. Хангалова, этот онгон выглядит иначе).

Охотничьи онгоны-зайцы имели место у якутов [6, с. 11]. У алтайцев женщины, происходящие из рода пюрют, или бурут, привозили с собой в род мужа такой онгон. Ему приписывалось излечение болей в пояснице и в боках. Женщины из рода бурут не ели заячье мясо, не имели права прикасаться к зайцу и называть его по имени. Род бурут имел тотемом орла [6, с. 191]. Примечательно, что зайца почитают люди, признающие своим тотемом орла, почитание которого восходит к культу солнца. Вероятно, и заяц был связан некогда с солнечным или солярно-лунарным культом. Недаром у киданей, которые поклонялись солнцу, в значительной степени присутствовало почитание зайца. В частности, 3-го числа 3-й луны у них проводился праздник, называемый по-киданьски *тао ли хуа* (таолай — по-монгольски заяц). В этот день стреляли на скаку в зайца, вырезанного из дерева. Другой праздник назывался «восхождение на высоту» [3, с. 189, 191], он проводился 9-го числа 9-й луны, когда ели заячью печень, смешанную с сырым оленьим языком. У монголов считались целебными печень, сердце, легкие зайца. Заячье сердце — лекарство от сердечной болезни [6, с. 61].

Использование заячьей шкурки при жертвоприношении темным божествам, видимо, отражает переход явления в свою противоположность, что наблюдается довольно часто. В процессе развития на объект почитания накладывалась табу, священное становится запретным. Например, *хишигтэй үхибүүн, хишигтэй мал* — дети, животные, обладающие «даром счастья», но отдавать их, расставаться с ними нельзя, ибо это вызовет несчастье,

они как бы находятся под запретом. Или же *хишигтэй үдэр* — счастливый день, но в то же время *сээртэй үдэр* — запретный, в этот день нельзя ничего выносить из дома, особенно запрещается отдавать молочное. То же самое наблюдается по отношению к осине, которая у бурят считается ритуально нечистым (*бузартай*), «дьявольским» деревом, но в то же время это дерево используется в качестве защитного от действия злых духов [5, с. 14]. Двойную сущность заключает в себе и козел. Это и священное животное, и колдовское. В шаманских представлениях козлу приписывается колдовская сила. Глаза и уши шамана, смазанные кровью козла, приобретали свойства видеть и слышать невоспринимаемое обычными глазами и ушами. Тушку убитого козла отдавали на съедение женщинам, а мужчины и шаманы не могли есть это мясо [16, с. 361; 17, с. 155].

В обрядовой системе ламаизма большое значение приобрели ассимилированные традиционные культы «хозяев местности» (земли, гор, лесов, рек, озер, источников), личных, семейных, родовых и племенных покровителей. Божества этого разряда ведут свое начало от древних культов мифических тотемических предков, зооморфных и антропоморфных духов-хозяев земли, тайги, воды, реальных предков по отцовской и материнской линиям родства, родовых шаманских предков. Одно из таких божеств — тотемический предок эхиритов и булагатов бык Буха-нойон. Ипостаси, в которых Буха-нойон выступает как объект культового почитания, различны: один из ханов пантеона бурятского шаманизма; один из «хозяев местности» Тункинского района; локальное божество, наделенное функциями бога богатства, — персонаж бурятского ламаистского культа (он имеет и другое имя — Ринчен-хан), возникший в результате ламаистской ассимиляции местных шаманистских верований.

Ритуальный костюм шамана изготовлялся из кожи животного или птицы и снабжался подвесками — изображениями зверей, птиц, рыб — духов-хранителей данного шамана, тотемического предка данного шаманского рода.

В иконографии ламаизма также много зооморфных мотивов, значение которых в обрядниках не объясняется, оно может быть раскрыто только на материале предшествовавших народных верований.

В бурятских дацанах на втором этаже соборного храма или малых храмов-сумэ и даже в зданиях философских школ помещались изображения божеств — хранителей религии, здесь же находилось чучело животного — хранителя здания монастыря. В Қижингинском дацане на втором этаже стояло чучело тигра, в дацане в Шаргальжине Читинской области — чучело волка, в других дацанах стояли чучела медведя, леопарда, рыси. Установить обусловленность выбора волка, медведя или рыси в качестве зооморфного хранителя монастыря мы еще не можем. Но любой «хозяин местности», любое ассимилированное божество из разряда хранителей религии и покровителей людей имеет в числе своих спутников-помощников хищных птиц и животных.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бардаханова С. С. О некоторых образах животных в фольклоре бурят.— В кн.: Труды Бурятского ин-та обществ. наук. Вып. 14. Улан-Удэ, 1970, с. 19—33.
2. Баторов П. П. Культ орла у северо-байкальских бурят.— Бурятияведение, 1927, № 3—4, с. 79—81.
3. Васильев В. П. История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII в. Спб., 1857.
4. Вяткина К. В. Культ коня у монгольских народов.— Советская этнография, 1968, № 6, с. 118—122.
5. Галданова Г. Р. Полевые записи 1972—1976 гг. в Тункинском, Закаменском и Баргузинском районах. РО БФ СО АН СССР, общий фонд, № 3406.
6. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936.
7. Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими, перевел Э. К. Пекарский.— Записки ИРГО, Спб., 1909, т. XXXIV, с. 145—156.
8. Ионов В. М. Орел по воззрениям якутов.— Сборник Музея антропологии и этнографии, 1913, т. 1, вып. XVI, с. 1—23.
9. Летописи хоринских бурят. Хроники Т. Тобоева и В. Юмсунова.— В кн.: Труды Ин-та востоковедения. Т. XXXIII. М.—Л., 1940.
10. Фонд Г.-Д. Нацова, оп. 1, № 15, с. 3. РО БФ СО АН СССР.
11. Окладников А. П. Олень Золотые Рога. М.—Л., 1964.

12. **Потапов Л. П.** Пережитки культа медведя у алтайских турок.— Этнограф-исследователь, Л., 1927, вып. 2—3, с. 15—22.
13. **Потапов Л. П.** Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений.— Советская этнография, 1959, № 2, с. 18—30.
14. **Потанин Г. Н.** Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Спб., 1881.
15. **Ринчен Б.** Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве.— В кн.: Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Вып. 3. Новосибирск, 1975, с. 188—195.
16. **Хангалов М. Н.** Новые материалы о шаманстве у бурят.— Собр. соч. Т. I. Улан-Удэ, 1958, с. 403—543.
17. **Хангалов М. Н.** Несколько слов о шамане.— Собр. соч. Т. II. Улан-Удэ, 1959, с. 140—156.
18. **Цыдендамбаев Ц. Б.** Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
19. **Штернберг Л. Я.** Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

ШАМАНИСТСКИЙ КУЛЬТ ГУТАЙН-БАБАЯ¹

В улусе Гутай Бичурского района Бурятии в основном проживают потомки гучитского и хуасаевского родов, К гучитскому роду относятся поколения² шэмээнтэн, ажагайтэн, үнэгэнтэн, а к хуасаевскому — туруутан, шаглайтан, шаантан, долоодойтон и хадаантан. Люди гучитского рода кочевали по падым и урочищам рек Барун Гутай, Нарин Гутай, Алташей и Хайцагар, а также совместно с бодонгутами — по урочищам рек Хайранга и Обор. По урочищам рек Ехэ Гутай, Нарин Гутай и Заган кочевали люди хуасаевского рода [3, с. 7].

Гутайцы не считают себя аборигенами этих мест. По их рассказам, в далекие времена до них здесь жили монголы и груды камней-могильников — остатки их жилищ. Ушли они еще в то время, когда здесь стали расти березы. Причина их ухода в сказаниях объясняется так:

Хуна модон ургаба,
Хун шубуун гарбалтай
Баатар хаанай албатан
Бии болохонь³ [3, с. 35].

Выросла береза,
Значит, скоро появятся
Подданные хана-батара,
Ведущие род от лебедя.

Рассказывают о следах на камне, якобы оставленных самим Чингисханом на сопке Заря хаан, и о том, что в Гутае он оставил свою обувь — *гугулы*, отсюда и название местности Гутай. Аналогично объясняют названия всех близлежащих сел: в Хонхолое Чингисхан оставил

¹ Статья написана по материалам полевых наблюдений автора в улусе Гутай в 1975—1976 и 1979 гг. Гутайн-бабай (*Гутайн-баабай*) — имя духа-хозяина местности.

² Одним из значений слова «поколение» является отношение родства по линии общего предка.

³ Записано у Бадмы Очирова, 1894 года рождения, из рода гучит, малограмотного, пенсионера.

хонхо (колокольчик), в Аяге — аяга (чашку), в Шанаге — шанага (ковш) и т. д.

Шэмээнтэн считают себя пришельцами из-за моря (имеется в виду Байкал). По преданию, их предки были изгнаны ламами за море. На родные места вернулись два брата Хуяг и Мути (одни называют эти имена, другие — Бато и Доржо). Хуяг — предок поколения шэмээнтэн — поселился в Гутае, Мути — в Алташее.

Ц. Б. Цыдендамбаев указывает, что «гучиты имеются среди эхиритских бурят Иркутской области, и в данное время проживают в селе Гучит Усть-Ордынского национального округа. Они говорят, что здешние гучиты принадлежат к боронутам... Возможно, что после походов чингисовских войск против лесных народов часть хоринских гучитов оказалась в подчинении названных боронутов» [5, с. 199].

Опровергая мнение Б. О. Долгих, отождествляющего с хоринскими гучитами тунгусов-киндигиров, плативших ясаж в XVII в. Кучидскому острогу [1, с. 312—313, 331], Ц. Б. Цыдендамбаев пишет: «Между тем речь идет о XVII—XVIII веках, то есть не о таком уж далеком времени, чтобы из памяти самих гучитов могло изгладиться воспоминание об их ассимилировании, если бы это имело место. Поэтому надо полагать, что такого процесса не было и что гучиты являются исконными хоринцами» [5, с. 199].

Шаманы поколения шэмээнтэн получали посвящение на острове Ольхон, и сейчас представители шэмээнтэн в ритуальных призываниях упоминают своих предков с северо-запада:

Баруун хойнооо ерэнэн,
Баргын шажангы баталхан
Барга ехэ балтянгууд⁴

[3, с. 30].

С северо-запада прибывшие,
Утвердившие веру баргутов,
Великие барга-балтянги.

Шэмээнтэн жили в низовьях р. Ехэ Гутай, родовой обряд *тайлган* совершали на горе Надарьхан.

Происхождение рода хуасай Ц. Б. Цыдендамбаев объясняет так: «...Некогда хоринцы подчинили себе роды не монгольского, а скорее всего тюркского происхождения. С этой точки зрения вернее будет предположить, что

⁴ Записано у Бальжана Цыремпилова, 1909 года рождения, из рода харгана, пенсионера.

шарайты сначала подчинили себе хуасаевцев, а потом сроднились с ними и приблизили их к себе...» [5, с. 202]. Поэтому можно полагать, что гутайские хуасаевцы имеют тюркское происхождение.

До революции бичурские буряты селились хотонами⁵ по речным долинам и поймам Заганского нагорья на значительном расстоянии друг от друга. Обычно несколько хотонов составляли улус. Так, семь хотонов — Нарин Гутай, Дээдэ хотон, Ехэ Гутай, Дэрһэн булаг, Шаан добо, Баруун убэр и Дунда хотон — образовали улус Гутай [4, с. 55—56].

Шаманизм восточных бурят, а именно хоринских, селенгинских (из числа выходцев из Монголии), исследован недостаточно, поэтому любые полевые наблюдения могут быть полезны для изучения истории религиозных обычаев бурят.

Гучиты и хуасаевцы имели родовые ламаизированные культовые места — Сахюуртын обо и Хайрангын обо соответственно, и каждый из этих родов имел свой аймачный *дуган* в Амагалантуйском дацане. Кроме того, по территории кочевания гучитов и хуасаевцев были отдельные культовые места как шаманистского, так и ламаистского характера.

К гучитским шаманистским культовым местам относятся горы Надарьхан и Гурбан толгой. Ламаистские культовые места гучитов — Хүндэлэнэй обо и Мухар хада.

Как шаманистские культовые места хуасаевцев могут быть названы две березовые рощи — у подножия гор Балгааната и Шэрэнгэтэ. В первой из них пять-шесть хотонов хуасаевцев совершали кровавый обряд жертвоприношения «хозяину местности» Гутайн-бабаю (другое его имя — *Доржо ноён монгол баабай*). По преданию, он (некоторые говорят — его отец) пришел из Монголии, был великим шаманом и похоронен на скале Хара нюур на вершине горы Балгааната. Приблизительно с 20-х годов XX в. его стали почитать и те гучиты, которые переехали из Барун Гутая в Ехэ Гутай. Гутайн-бабай почитался как «хозяин» данной местности и как «хозяин» всей земли (*дайда дэлхэйн эзэн*) и наделялся определенными функциями: от его воли зависят местный климат,

⁵ Хотон — группа родственных семей.

благополучие скота, людей, здоровье детей, удача в пути, успешная служба в Армии и пр.

В березовой роще у подножия горы Шэрэнгэтэ совершали обряд жертвоприношения духу шаманки *Дулма хатан эжы*. По преданию, она забеременела, не будучи замужем, за что была изгнана из дома и умерла.

Ламаистские культовые места хуасаевцев — Нарин Гутайн мунхан, Заганай обо, Далха, Бүлэнсэг. Еще одно ламаистское культовое место хуасаевцев находилось на горе Гурбан толгой недалеко от гучитского шаманистского места. Таким образом, буряты двух разных родов на одной и той же горе совершали и шаманистские, и ламаистские обряды.

Жертвоприношения хозяину местности Гутайн-бабаю совершались ежегодно в начале лета, в конце мая, по словам стариков, «когда листья березы становятся размером с пятак» или «когда листья тальника становятся размером с ушко ягненка». Этот обряд жертвоприношения совершался в Гутае до последнего времени, по традиции старики совершают его и сейчас.

Приехав на место почитания (*Гутайн баабайн буудалтай газар* — «место, куда спускается Гутайн-бабай»), женщины привязывают разноцветные лоскутки материи (*зурам*) к ветвям почитаемой березы, в двух-трех метрах от нее стелят белый войлок или белую скатерть, на которой каждая семья раскладывает привезенные продукты — *сагаан далга* (слоями положенные на тарелку ломти хлеба, а на хлеб кладут куски сливочного масла, пенки, печенье, конфеты, рядом ставят молоко в бутылках, забеленный чай), предварительно окурив посуду и продукты дымом ганги (богородской травы) или жоддоо (пихтовой коры); ставят водку, кладут бумажные деньги, а медяки сейчас стали зарывать в землю (чтобы дети не растащили). Часть мужчин занята приготовлением костра, другая часть — забоем жертвенной овцы белой масти. Хозяин жертвенной овцы сначала вручает ее шаману⁶, который должен посвятить жертву местному тэнгри (*ороной тэнгэридэ зорюулха хвндээ барюулха* — «человеку, который должен отправить жертву местному

⁶ Мы называем его шаманом условно. В настоящее время людей, имеющих шаманское посвящение, в Бурятии нет, и обряды совершают лица из шаманского рода или просто старики, знающие обычаи.

небожителю»). Шаман окуривает овцу, кропит молоком ноги, рот и лобную часть головы и, совершив таким образом обряд посвящения, отдает животное забойщикам, сам же начинает возлияние водкой местным духам.

Овцу забивают мужчины старинным бурятским способом: делают надрез ниже грудной кости и, просунув руку, обрывают аорту, затем снимают шкуру с туловища (с головы и нижней части ног шкура не снимается). Если шкура с длинной шерстью, то ее отдают шаману, а если овца забита после стрижки, то шкуру, как негодную для употребления, оставляют на месте жертвоприношения, натянув ее на четыре кола. Голову отрезают, моют и слегка отваривают. Потроха (их чистят обязательно мужчины) — сердце, легкие, печень, почки, тонкую и толстую кишки, желудок, начиненный кровью (*нугалуур*), — варят в общем котле. Мясо варят, расчленив тушу на именные части: *үбсүүн* (грудинка), *дала* (лопатки), *хаһһан* (ребра) и т. д. Ноги не отрезаются, а, чуть надрезанные над суставом, свисают снаружи котла. От еще сырого сердца отрезают кусочек, а от печени — желчный пузырь с частью сырой печени, и все это нанизывают на березовую веточку, очищенную от листьев, которую втыкают в землю у войлока с жертвоприношениями. Такой набор называется у гутайцев *зүхэли*, известно и другое его название — *сасали* [3, с. 54].

После варки мяса готовят *мяхан далга* (мясное жертвенное блюдо): голову, грудинку с ребрами и кровь помещают в разную посуду, отдельно от остального мяса, затем освещают дымом ганги и ставят рядом с сагаан дайтга на войлок поближе к *зүхэли*, при этом голова должна быть уложена носом на север. Потроха ставят, разрезав на мелкие кусочки, в большой тарелке. Это жертвенное блюдо называется *дамбар*. Ставят две-три тарелки *шүлэ* (бульона). Водка и деньги помещаются поближе к мяхан далга.

Вблизи от мясных блюд кладут охалку березовых веток — готовят сидение для Гутайн-бабая. Зажигают *зула* (светильник) в жертвенных чашечках — *сүгсэ*, совершают *сан* (воскурение). После того как все приготовления закончены, шаман начинает призывание.

Порядок призывания у каждого информатора свой, в зависимости от того, кто и в какой последовательности

помнит его. Поэтому мы приводим сводный текст, объединив сведения наших информаторов из Гутая:

Ташуу модон сэргэтэй,
Таг шулуун буудалтай,
Доной баабайн хүбүүн,
Доржо ноён монгол баабай.
Долоодойн хүүгэн
Дулма хатан эжы.
Галинай эмэгэн
Сэхирэй хүүгэн
Дулсуухан хатан эжы.
Тагай эжы
Тамжад кээтэй
Үндэр ехэ Заря хаан,
Хайранга хаан,
Тахилгата мүнгэн уула —
надарьхан.
Сагаан шулуун,
Гурбан толгой,
Хун шубуун мэтэ үндэгэлжэ,
Хуурай гүрӨӨнэн мэтэ инза-
галдан
Дэлдэмэл хаан,
Үргэн сагаан Хөлго хатан,
Ужам сагаан Хялгана,
Хумэн хаан,
Хунтэй хаан,
Бүрэн хаан,
Шагтай хаан
Угталгын эзэн... (хүнэй нэрэ)
Танда мүргэжэ, зальбаржа
байна.

Даашагуй дамбартай,
Дабашагуй нугалууртай,
Хун сагаан хони
Хубилгажа байна,
Хуби заяа эрижэ байна
Хэлэһэн юумыемни бү орхи,
Дурдаһан юумыемни бү орхи,
Хари халуунда ябаһан хүбүү-
дээ
Хара, угта, даха...⁷ [3, с. 51—
56, 102, 116].

С коновязью из кривого дерева,
С престолом из плоского камня,
Сын Доной-бабая
Доржо ноён из Монголии,
Дочь Долоды,
Матушка Дулма-хатан,
Бабушка Галина,
Дочь Сэхира
Матушка Дулсухан-хатан,
Матушка Тагай
Невестка Тамжад,
Высокий великий Заря-хан,
Хайранга-хан,
Почитаемая серебряная гора —
Хадарьхан,
Саган шулуун,
Гурбан толгой.
Несущий яйца, как птица лебедь,
Рожающий козлят, как дикие ко-
зы, —
Дэгдэмэл-хан,
Широкая белая Хилок-хатан,
Просторная белая Хилгана,
Хумэн-хай,
Хунтэй-хан,
Бүрэн-хан,
Шагтай-хан.
Хозяин угощения... (такой-то)
Кланяется и молится Вам.

С дамбаром — что не поднять,
С нугалуром — что не разрезать,
Белую, как лебедь, овцу
Жертвует и
Выпрашивает долю-счастье:
Не отклони мои слова,
Не оставь мои просьбы,
Находящийся на чужой стороне
детей
Береги, встречай, следуй за ними...

Далее перечисляются имена тех, кого просят упомянуть присутствующие на обряде, подходя к шаману и

⁷ Данный текст записан со слов Цыбикова Сандака, 1906 года рождения, из рода гучит, пенсионера; Гендынова Гылыка, 1909 года рождения, из рода хуасай; Дондуповой Сэнгали, 1899 года рождения, из рода ашабагат; Мункуевой Балдамы, 1908 года рождения, из рода хуасай, пенсионерки.

подливая в его чашку свою водку. Шаман просит Гутайн-бабая и всех *хатов* принять угощение и оказать помощь и покровительство всем собравшимся и тем, чьи имена были названы в призывании. Затем шаман объявляет, что Гутайн-бабай «явился», сел на свое место и начал угощаться. После этого каждый берет в руки свое сагаан далга с войлока, хозяин жертвенной овцы — мяхан далга, а шаман — бутылку с водкой и, делая вращательные движения по ходу солнца, начинают обряд *далга абалга* — призывания счастья и благополучия, восклицая «*аа хуры, аа хуры*». Далее шаман обращается к толпе и спрашивает: «*Буян хэшэг ерэбүү?*» («Сниззошла ли благодать?»), а собравшиеся хором отвечают: «*Ерэбэ-э, ерэбэ*» («Сниззошла, сниззошла»). — «*Улзы хотог оршобуу?*» («Водворилось ли счастье?»). — «*Оршобо-о, оршобо*» («Водворилось, водворилось»).

После окончания призывания с просьбами о ниспослании счастья хозяин жертвенной овцы начинает делить по числу присутствующих освященную жертвенную пищу: сначала мужчины раздают дамбар, стараясь, чтобы каждому досталось по кусочку. Голову, грудинку с ребрами и сагаан далга ставят перед шаманом, а оставшееся мясо разрезают на куски и тоже всем раздают. Затем начинается взаимное угощение водкой и едой. Съесть мясо и выпить водку обязательно должны на месте жертвоприношения. Домой можно взять только остатки сагаан далга.

После обряда призывания счастья с костра убирают таган с котлом, забивают четыре кола вокруг костра и кладут на них березовые ветки — готовят жертвенный стол (гутайцы это сооружение называют *аранга*), на который укладывают чисто обглоданные кости, голову и четыре конечности, и все это сжигают на жертвенном огне. Зүхэли тоже сжигается. Пока огонь этого костра не потухнет и кости не сгорят, люди не должны расходиться.

По сообщению Сэнгали Дондуповой (80 лет), Гутайн-бабая прежде молились так же, как и при обряде поклонения кузнечному меху, приставив ко лбу козырьком указательный и средний пальцы правой руки, теперь же — по ламаистскому обычаю: соединив ладони.

Человек, пожертвовавший овцу, обычно приносит на обряд жертвоприношения свой семейный шаманистский онгон — *шандагата*, по-другому его называют *сагаан ха-*



Рис. 1. Онгон шандагата (XX в.).

хюуһан (белый покровитель), Другие участники тоже могут при желании приносить свои семейные онгоны. Таким образом, одновременно совершались жертвоприношения «хозяину местности» и своему семейному онгону.

В улусе Гутай Бичурского района сохранился онгон шандагата, который принадлежал Очиру Доржиеву из рода гучит поколения ажагайтан и хранился у его жены Бальжит Доржиевой (рис. 1). Он представляет собой вырезанную из белого материала фигуру зайца, к сере-

дине которой прикреплено изображение человека с нашитой на него фигуркой человека из медной пластины — *илтаһан*, вырезанное из шелкового материала. О них Ц. Ж. Жамцарано писал: «Илтаһан... символизируют душу, духовную мощь онгона (*һүнһэ-һүлдэ*). У бурят Иркутской губернии нам не приходилось различать мужской и женский илтаһан. Там илтаһан главным образом делается из жести как для мужских, так и для женских фигур. Встречаются и железные илтаһан. У агинских бурят железо считается мужским, а желтая медь — женским металлами» [2, с. 392]. Над головой и к рукам илтаһан пришиты маленькие кусочки шкурки выдры, имитирующие шапку и отворот рукавов *дэгэла* — бурятской национальной одежды. С двух сторон шанки пришиты бусинки из полудрагоценного камня, разноцветные лоскутки материи (пяти разных цветов — синего, зеленого, белого, желтого и красного). К мордочке зайца приделана петелька для подвешивания его во время угощения.

По преданиям гутайцев, онгон шандагата принес с собой из Монголии Гутайн-бабай. Этот онгон почитается и хуасаевцами и гучитами. Особо выделяются поколения шэмээнтэн и туруутан, у которых в каждой семье обязательно имелись семейный онгон шандагата и онгон *ханьин заяаша*. У поколения хадааһантан не было шаманистских онгонов.

Онгон шандагата хранится в матерчатой сумке и висит на северной стене в северо-восточном углу дома, а онгон ханьин заяаша — у дверей. Раз в году, в первый день бурятского нового года (*сагаалган*), семья совершает обрядовое угощение онгона шандагата: окуривают его дымом ганги или пихтовой коры, ставят сагаан далга и часть мяхан далга, водку, кладут деньги. Зажигают зула, совершают сан. При этом произносят следующее призывание:

Захын модоной загзагар бай-
хада

Замбуу түбин хиб байха саг-
та

Сүн далайн шалбааг байхада

Сүмбэр уулын болдог байхада,
Шажан түрье барижа байһан
ёһондотной

Когда дерево на краю света было
еще ростком,

Когда земля была еще островом,

Когда молочное море было еще
лужей,

Когда гора Сумера была кочкой,
Охраняли Вы религию и государ-
ство, за это

Харын һахюуһан
 Халхын найжада зальбарнаб.
 Ара тайгын
 Алтан жодоогоор
 Арюулажа байнаб.
 Үргэн талын
 Үнэртэ гайгаар
 Утажа байнаб.
 Болдогой шэнээн
 Мяха табижа,
 Буурсагта улаан манжаар
 Хүндэлэжэ байнаб
 Ута шаһа,
 Удаан жаргал хайрла.
 Үлгытэйһээн хойшо
 Үнсылэжэ ябаһан,
 Малгайтайһаан хойшо

Мансылажа ябаһан
 Үри бээ хаража яба,
 Аша гушая
 Аршалажа яба⁸ [3, с. 114—
 115].

Молось тебе, шаманский онгон —
 Халхаский покровитель.
 Из северной тайги
 Золотой пихтой
 Освящаю тебя.
 Из широкой степи
 Благовонной гайгой
 Окуриваю тебя.
 Величиной с холм
 Ставлю (грудю) мяса,
 Крепким чаем манжа
 Угощаю тебя.
 Долгую жизнь,
 Вечное счастье подари.
 Детей, которых с колыбели
 До сих пор опекал,
 Детей, которых с момента надева-
 ния им шапки
 До сих пор оберегал,
 Охраняй.
 Внуков, правнуков твоих
 И впредь защищай.

Этот шаманский обряд называется *һахюуһа хүндэлэхэ* (угощение онгона) в отличие от ламаистского *һахюуһа хуруулаха* (почитание сахюусана-срунма). Названный шаманистский обряд сохранился у гутайцев до настоящего времени, причем объектами почитания выступают как шаманистские онгоны, так и ламаистские сахюусаны.

Онгон шандагата когда-то был посвящен женскому духу. Дословно название онгона переводится как «имеющая зайца в качестве ездового животного». Шандагата обладала невероятной силой:

Хун сагаан шандагата
 Хуһа модон сэргээ
 Хуха мушхаад гараһан.
 Түмэр модон үлгыгээ
 Түгдэртэр мүргээд гараһан⁹
 [3, с. 110].

Белая, как лебедь, шандагата
 Березовую коновязь
 Вывернула, выходя.
 Колыбель из железа и дерева
 Лбом сломала, выходя.

Онгон шандагата передавался от отца к сыну-шаманисту. Если же сыновья становились ламаистами и онгон некому было передавать, то его удаляли из дома следующим образом: ставили силки и ловили живого зайца, затем, совершив над зайцем и онгоном обряд ос-

⁸ Записано со слов Дондуповой Сэнгали, 1899 года рождения, из рода ашабагат.

⁹ Записано со слов Дондуповой Сэнгали.

вящения, подвешивали онгон на шею зайца и отпускали, прося его быть милосердным к живущим членам семьи, объясняя, что уже некому его почитать (*бариха эзэн үгы болоо* — «не стало хозяина, который мог бы тебя держать»). Такой способ удаления онгона считается наиболее безопасным, так как он не влечет за собой смерти детей. У гутайцев есть поверье, что в семьях, которые во время притеснения шаманистов ламами сжигали свой онгон или вешали его на дерево, сыновья умирали и род оставался без мужчин — его продолжателей (дочери в счет не шли). В этой связи представляет интерес отметить, что во время Великой Отечественной войны многие люди стали восстанавливать свои семейные онгоны. У гутайцев шандагата почитается как хранитель жизни — *ами хахигма хахюуһан* — и считается даже более грозным онгоном, чем ламаистские сахюусаны:

Абархам агшам зуур,
Хоролком сахилгаан зуур¹⁰ [3,
с. 8].

Спасу в мгновение ока,
Погублю с быстротой молнии.

Онгон шандагата агинских бурят, по описанию Ц. Ж. Жамцарано, выглядит так: «К шкурке белого зайца в середине прикреплено рисованное на шелковом лоскутке изображение женщины; голова на парче, лоб и нос из олова, глаза из бисеринок; волосы — из ниток. На ушах сережки, на шее ожерелье из коралла, на груди — нагрудник (гоу) в виде опрокинутой дуги. К рисунку приложен «женский», т. е. медный, илтаһан. На голове птичье перышко. К рисунку и к ушам зайца привязаны ленточки. Заяц мордочкой подвешан к березовой палочке с кошельком для втыкания в щель сарая. К онгону, в качестве жертвоприношения, приложен клетчатый платок — «шаль». Происхождение онгона шандагато в районе исследования забыто... Онгон с зайцем очень распространен среди шаманствующих бурят; встречается среди турков (минусинских инородцев). В каждом районе свое понимание онгона шандагато. Шандагато почитается в видах хозяйственного благополучия. Хранится в амбаре, сарае, на дворе, а иногда в юрте» [2, с. 383—384].

¹⁰ Записано со слов Дулгор Бадмаевой, 1906 года рождения, из рода гучит, пенсионерки.

Совершая обряд угощения онгону шандагата, гутайцы одновременно «угощают» и онгона ханын заяаша, который считается покровителем скота. В тексте призвания он изображается так:

Хара гүрӨӨн дахатай,
Хандагайн архан дэгэлтэй,
Халюу булган малгайтай,
Яангар, Саангар, Таангар но-
хойтой,

Юнэн шара номошон номошон.

Далайн эзэд,
Далшар ноёд,
Байгалай эзэд,
Баатар ноёд! СӨӨг!

Хотон хорёогоо
Уужам болгожо,

Хони малыень
Олон болгожо,
ҮтӨӨ хорёогоо
Үргэн болгожо,

Үхэр малыень
Олон болгожо байгты! СӨӨг! ¹¹

[З, с. 51, 56, 126—127].

В медвежьей дохе,
В лосиной шубе,
В шапке соболиной-выдровой,
С собаками Янгар, Сангар, Тангар,

Деять желтых стрелков-лучников.

Хозяева морские,
Господа Далшары,
Хозяева Байкала,
Господа баторы! Сог!

Расширьте хлевы
И скотные дворы,

Умножьте овец
И другую скотину!

Увеличьте загоны
И сенокосные уголья,

Расплодите коров
И другую скотину! Сог!

Онгон ханын заяаша (рис. 2) представляет собой девять человеческих фигурок и одну — собачью (иногда три собачьи фигурки), вырезанных из медной пластинки и прикрепленных к полоске кожи. Такой онгон принадлежал Очиру Доржиеву из рода гучит; поколения ажагайтан и хранился у его жены Бальжит Доржиевой (улус Гутай Бичурского района). Под каждой человеческой фигуркой кожа разрезана, а над головой человекочков у некоторых онгонов торчат павлиньи или другие перья, но, видимо, в тех случаях, когда эти перья не сохранились, вместо них прикреплялись разноцветные лоскутки материи. Онгоны эти бывают сильно засаленными от частого «кормления» их, так как кроме обряда «угощения» при каждом забое скота их мажут кусочком сала, отрезанного от начиненного кровью желудка, или же сливочным маслом.

Онгон ханын заяаша гутайцев почти идентичен тому виду онгона *хошоонгод* агинских бурят, который описал Ц. Ж. Жамцарано: «...Онгон... из полоски кожи длин. 18, шир. 5 см, на которую прикреплены 8 железных и одно

¹¹ Записано со слов Гылык Гендынова, Цыпилмы и Чимитцу Цереновых, Сэнгали Дондуповой.

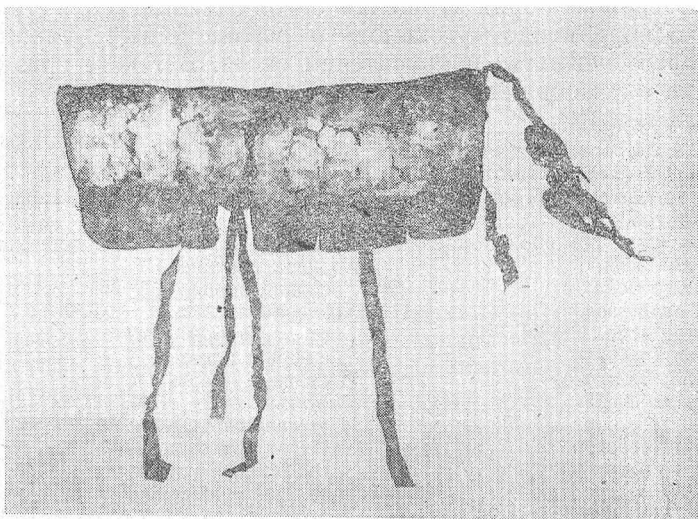


Рис. 2. Онгон ханын заяша (XX в.).

медное изображение «человечков» и одна железная собачка. «Человечков» должно быть 11 или 12. Над каждым человечком кожа разрезана. Над головой каждого «человечка» торчит по птичьему перышку и треугольному кусочку красного сукна. Вдоль верхнего края кожи, под головами «человечков» протянута прядь конских волос. Онгон от частого кормления сильно засален» [2, с. 382]. Далее Ц. Ж. Жамцарано отмечает: «В «Истории хори-бурятского народа» Вандана Юмцунова в главе о шаманском веровании, под № 48 говорится, что хошонгод делается в виде 9 мужских, 1 женской и 1 собачьей фигур, а фигуры означают охотников и переводчиков тринадцати ноёнов, обоготворяемых хори бурятами. Эти тринадцать ноёнов обитают кругом озера Байкала. По словам же современного агинского шамана Тухурен, Чингис-хан оставил на острове Ольхоне на одной скале 13 рисунков: 1 свой и 12 своих сподвижников — на память потомству... По одному преданию, хошонгод изображают 7 охотников Чингиса, потонувших в Байкале, их собаку и жен, оставшихся живыми.

Онгон хошонгод покровительствует скотоводству; он хранится на восточной половине юрты» [2, с. 383].

У ламаистов, как правило, шаманистский культ семейно-родовых покровителей из числа онгонов был полностью вытеснен и заменен культом ламаистских сахюусанов — хранителей религии. Сохранение у ламаистов села Гутай шаманистских семейных покровителей — явление уникальное.

ЛИТЕРАТУРА

1. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1959.
2. Жамцарано Ц. Ж. Онгоны агинских бурят.— В кн.: Записки ИРГО. Отд-ние этнографии. Т. 34. Спб., 1909, с. 379—394.
3. Очирова Г. Н. Полевые записи 1975 г. в селе Гутай Бичурского района Бурятской АССР. РО БИОН БФ СО АН СССР.
4. Рандалов Ю. Б. Социалистическое преобразование хозяйства, быта и культуры Бурятского улуса за годы Советской власти. Улан-Удэ, 1972.
5. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.

ДВА ШАМАНСКИХ ПОГРЕБЕНИЯ ИЗ КИЖИНГИ

В 1978 г. историко-археологическая группа Бурятского института общественных наук, занимающаяся паспортизацией памятников истории и культуры Бурятской АССР, обследовала состояние памятников в Кижингинском районе. Этот восточный район республики наименее изучен в археологическом отношении. Поэтому группа, в состав которой входили и авторы, большое внимание уделяла выявлению и фиксации новых археологических памятников.

В каждом населенном пункте проводился опрос местных старожилов с целью выяснения сведений об имеющихся и известных им памятниках археологии: древних могилах, наскальных рисунках и т. д. Таким образом был выявлен и зафиксирован Усть-Оротский могильник, расположенный на южном склоне горы Улзыт, состоящий из девяти плиточных могил и двух сторожевых камней. К сожалению, часть каменных плит, из которых сложены могилы, частично разбита или вывезена на строительные нужды. Около одной из могил были найдены сложенные в кучу бронзовые ритуальные чашечки домашнего ламаистского алтаря.

В пос. Сулхара пенсионер Хахинов Александр Хапхаевич, бывший учитель истории, показал место, издавна почитаемое местными жителями (бурятами) как священное, где нами были собраны отдельные принадлежности шаманского костюма. В пос. Хуртэй местный житель А. Л. Кузьмин, бригадир комсомольской бригады лесорубов, показал сопку Улан-Хада, где им в 1977 г. был найден человеческий череп «в железной шапке», оказавшейся шаманской короной.

Выявленные места захоронения и найденные атрибуты шаманских костюмов представляют большой научный интерес. Во-первых, потому что эти шаманские захоронения обнаружены в одном из восточных районов республики, где был наиболее широко и повсеместно распространен ламаизм. Во-вторых, сведений о забайкальских шаманах очень мало [7, 8], и, как нам кажется, рассмотрение найденных материалов поможет пролить свет на малоизвестные стороны существования шаманизма у восточных забайкальских бурят.

Шаманизм — одна из древнейших форм религии народов Сибири, издавна привлекавшая внимание ученых и путешественников необычностью своего внешнего проявления. Результатом этих наблюдений явились описания шаманских костюмов и обрядов в работах первых исследователей Сибири Н. Г. Гмелина [6, с. 17, 22—25], П. С. Палласа [17, с. 624], И. Г. Георги [3, с. 36—37] и Г. Ф. Миллера [16, с. 535—536]. Перечисленные авторы рассматривали шаманизм как нечто общее для всех народов огромного сибирского региона. Впервые на различия между шаманизмом алтайцев, эвенков и бурят обратили внимание Д. А. Клеменц [14] и Г. Н. Потанин [18], которые во время своих путешествий собрали большой сравнительный материал о шаманистских верованиях народов Восточной Сибири и Монголии. Почти одновременно с ними занялся изучением шаманизма учащийся Иркутской учительской семинарии М. Н. Хангалов [10, с. 181]. Его начинания были поддержаны правителем дел Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества Н. Н. Агапитовым, который увидел в первой небольшой статье М. Н. Хангалова начало большой интересной работы [22, с. 368].

М. Н. Хангалов, бурят по национальности, свободно владеющий языком своего народа, занимался этой работой до последних своих дней. Результаты его исследований трудно переоценить. Они до сих пор не утратили научной ценности, тем более, что уже к тому времени, когда М. Н. Хангалов занялся изучением шаманизма, последний утратил многие древние черты. Эти утраты коснулись всех проявлений шаманизма, и в первую очередь обряда посвящения. Из 9 посвящений сохранились только 3, крайне редко проводились 5. Изменился также и шаманский костюм [22, с. 363; 23, с. 180]. Древние чер-

ты сохранились только в призывания и отдельных ритуальных обрядах, в частности в погребальных обрядах [22, с. 364].

Кижингинский район Бурятской АССР издавна был заселен бурятами хоринских родов [2]. К концу XIX в., по свидетельству местных жителей, на рассматриваемой территории проживал один из 11 хоринских родов — Зун-Харганатский.

Местность Барун-Сулхара, в 8 км к юго-востоку от пос. Сулхара, хорошо известна местным бурятам. В конце XIX — начала XX в. в долине р. Сулхары, левого притока р. Худуна (Кодуна), находились летние пастбищные угодья бурят. Широкая долина с наличием воды и обилием трав, пологие склоны окружающих гор были превосходными местами для выпаса и нагула скота. Здесь же местными бурятами проводились летние шаманистские обрядовые праздники *тайлганы*, а позднее на одной из гор было сооружено ламаистское *обо*. По некоторым косвенным сведениям, в этой местности была сожжена известная и почитаемая шаманка. На прямые вопросы об имени и происхождении шаманки старики-буряты предпочитают не отвечать, чтобы не навлечь на себя ее гнев. Место это у местных жителей до сих пор считается священным.

Восточная оконечность горной гряды, тянущейся в северо-западном направлении, с плоской вершиной, обрамленной скальными выходами, носит название Талын-Байца. Она занимает господствующее положение в местности Барун-Сулхара. С вершины Талын-Байца, на которой сооружено *обо*, просматривается почти вся долина р. Сулхары. Северные и восточные склоны горы очень крутые, поросли мелким кустарником и соснами, южный склон пологий и легко доступный, с небольшими островками молодого березняка. У самой вершины сопки с юго-западной стороны имеется неширокая площадка, примерные размеры которой 6×3 м. С севера она ограничена по всей длине скальным выходом, образующим почти вертикальную стенку, которая в средней части нависает над площадкой в виде небольшого карниза. Плоскости скальных выходов и расположение площадки предполагали наличие наскальных рисунков, в поисках которых мы и поднялись на вершину горы. Однако тщательный осмотр ничего не дал — рисунков не оказалось. Случайно

здесь были найдены две бронзовые ажурные бляшки и железное стремя, что побудило нас внимательно осмотреть поверхность данной площадки.

В центре площадки были обнаружены остатки кострища, земля обожжена и имела красновато-бурую окраску. Между камней вокруг следа кострища нам удалось собрать интереснейшие и своеобразные предметы, многие из которых обнаружены в Забайкалье впервые. Все они заслуживают подробного описания, хотя следует сразу оговориться, что многим из предметов мы не можем дать точного определения, так как не располагаем достаточным материалом. Наша главная задача состоит в данном случае в описании данных предметов, чтобы впоследствии общими усилиями можно было детально восстановить происхождение и назначение каждой вещи.

Здесь были найдены следующие предметы, изготовленные из бронзы: 5 ажурных круглых блях разных размеров и отличающихся друг от друга рисунком, 1 круглая бляшка с отверстием в центре, кинжаловидный предмет без острия и острие другого такого же предмета, прямоугольная пряжка и часть подобной пряжки; железные предметы: 3 наконечника стрел, ножичек, круглая плоская бляшка, *хóлбохо*, крючок от колчана, *хур*, части конской сбруи, по-видимому от седла, и железное стремя. Здесь же найдены две раковины каури.

Самая крупная из бронзовых блях имеет диаметр 7 см (рис. 1). На правой, лицевой, ее стороне изображен скачущий на лошади всадник с боевым М-образным луком в руках. Внешний ободок шириной 4 мм по всей плоскости орнаментирован поперечными насечками. В верхней части ободка насечки стертые, по-видимому, кожаным ремешком, за который бляха подвешивалась. Вся композиция выполнена с большой точностью и тщательностью, с проработкой всех характерных деталей убранства коня и одежды всадника. Изображение горельефное. Левая, оборотная, сторона бляхи не обработана. Это неровная, частично покрытая патиной поверхность, носящая следы отливочной формы.

Художник изобразил всадника, одетого в короткий, до колен, халат, застегнутый на левую сторону, с рукавами, широкими в предплечье и суживающимися к кисти. К поясному ремню всадника с правой стороны пристегнут расширяющийся книзу колчан со стрелами, на котором



Рис. 1. Бляха с шаманского костюма (пос. Сулхара Кижингинского района Бурятской АССР).

выбита тамга в виде буквы Х. Обувь не просматривается.

Головной убор на всаднике отсутствует, волосы длинные и распущены. Лицо круглое, безусое, безбородое, с большими круглыми глазами, брови дугообразные. Всадник изображен в момент стрельбы из лука: левой рукой он держит лук, а правой натягивает тетиву. Стрела оканчивается массивным пламевидным наконечником.

Характерна посадка всадника на коне без стремени. Изображенного на бляхе коня можно отнести к типу степных азиатских лошадей — монгольских или киргизских. Волосной покров коня художник изобразил мелкими дугообразными насечками. Передние ноги лошади подняты, правая слегка согнута в колене. На голове коня, опущенной вниз, узда, повод которой прикреплен к

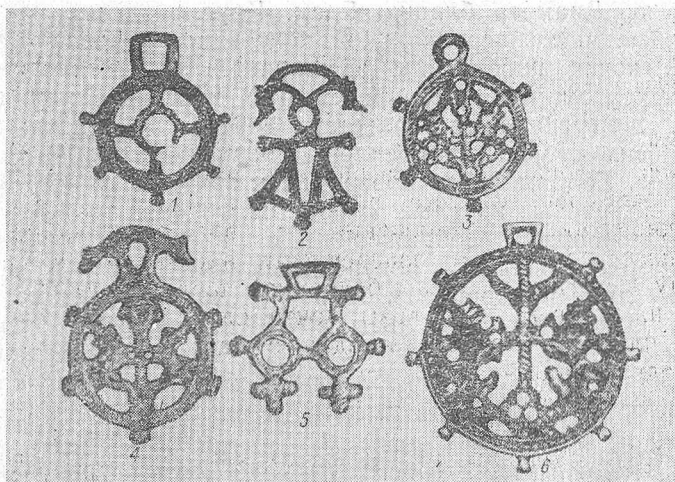


Рис. 2. Шаманские бляшки (1, 3—5 — пос. Сулхара Кижингинского района Бурятской АССР; 2, 6 — Музей истории им. М. Н. Хангалова, г. Улан-Удэ).

поясу всадника, однако нащечный ремень оголовья не изображен. Ремень подхвостника, скрепленный на крупе круглой бляшкой, сдвинут вправо. Вероятно, это один из художественных приемов мастера, которым он хотел подчеркнуть объемность фигуры лошади. Хвост лошади не распущен. Все изображение очень динамично. Пустоты бляхи заполнены растительным орнаментом.

Остальные четыре бронзовые бляхи меньше по размерам, отлиты в односторонних формах. Две из них почти одинаковы по рисунку и форме, но отличаются размерами и отдельными деталями, в первую очередь оформлением петли. Третья бляшка близка к первым двум по форме, но отличается внутренним рисунком, а четвертая имеет своеобразную форму, ничем не похожую на три вышеупомянутых.

Первая бляшка (рис. 2, 4), большая по размерам, представляет собой круг с пятью симметричными наружными выступами, оформленными в виде кошачьих лапок, и с высокой петлей, выполненной в так называемом зверином стиле: симметрично расположенные относительно центральной вертикальной оси головки животных, передние ноги которых образуют каплевидную

петлю. Диаметр бляшки 5 см. Круг разделен на две равные части вертикальной поперечной полосой. Верхний конец поперечины расширяется и заканчивается полукругом, под которым имеются насечки. По-видимому, поперечина изображает дерево. К ней лапами с обеих сторон прикреплены размытые изображения львов. Головы львов повернуты к зрителю, у них резко очерчены круглые глаза, на головах — выступы, соединяющие изображения с внешним ободком, орнаментированным поперечными насечками, к которому львы прикреплены бедренной частью. Задние лапы, на которых стоят львы, почти сливаются с поперечной планкой и отделены одна от другой бороздками, передние лапы — просверленными круглыми дырочками. Неглубокие сверления имеются и на задней части тела каждого из львов.

Вторая бляшка (рис. 2, 3) подобна вышеописанной, но меньше размером и имеет слегка вытянутую форму. Размеры ее 4,2×4,8 см. По форме она также напоминает штурвал с пятью симметричными выступами. Шестой выступ — круглая петля. Выступы оформлены в виде кошачьих лапок. Изображения львов подобны вышеописанному, но на задней части имеются три сквозных сверления. Два подобных отверстия, расположенных одно над другим, имеются в верхней части «дерева» и одно — в основании его.

Подобные бляшки известны в коллекциях Музея истории им. М. Н. Хангалова (рис. 2, 2, 6). Они были привезены в 1935 г. Г. П. Сергеевым из Хоринского района республики. На одной из них львы изображены в профиль с разинутыми пастьями (рис. 2, 6). Иначе изображены у них и ноги. Тем не менее стиль изображения тот же. Еще одна бляшка из музея, подобная рассматриваемым, прикреплена на лобной части шаманской короны *майхабши* (рис. 3). Она отличается тем, что вместо кроны дерева на бляшке изображено человеческое лицо, окруженное лучами, к которому львы подняли морды.

Третья бляшка (рис. 2, 1) тоже штурваловидная, с прямоугольной петлей, состоит из двух вписанных кругов, внутренний из которых прикреплен к внешнему четырьмя лучами. Подобные бляшки также имеются в Музее истории им. М. Н. Хангалова.

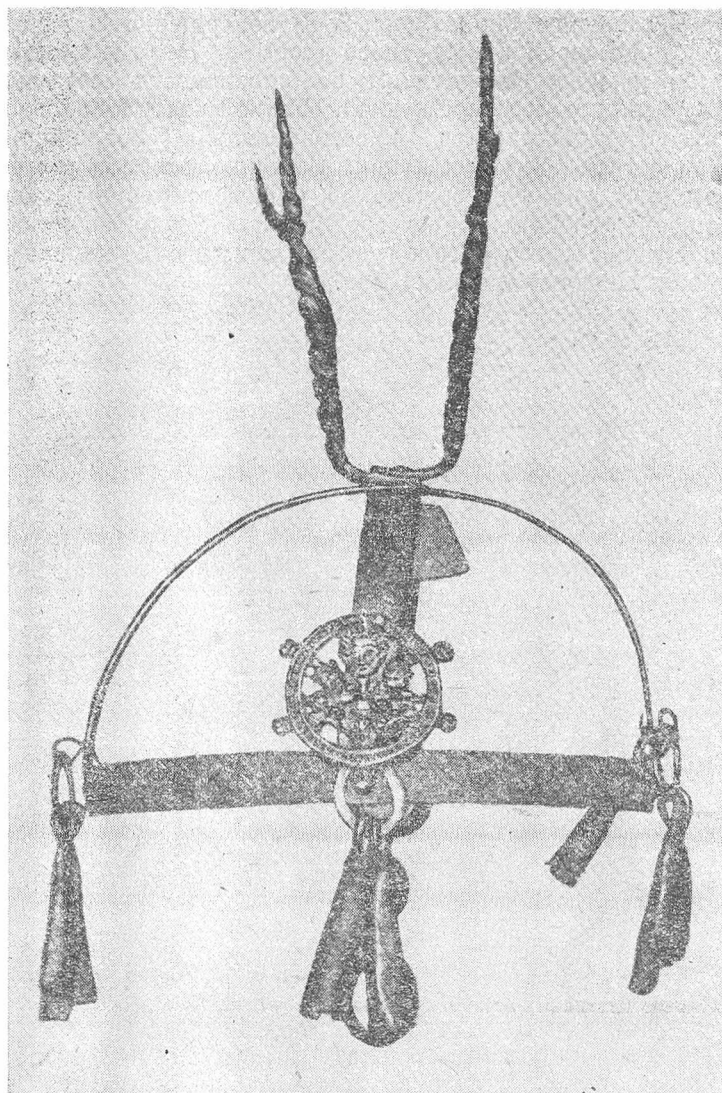


Рис. 3. Шаманская корона — майхабиши (Музей истории им. М. Н. Хангалова, г. Улан-Удэ).

Четвертая бляшка (рис. 2, 5) совершенно отличается от вышеописанных своей формой. Это два круга с пупырчатым орнаментом на поверхности, соединенные между собой перемычкой. Нижняя часть каждого из кругов оканчивается крестообразным соединением в виде трех кошачьих лапок. Внешние стороны кругов по одной линии с перемычкой украшены одной кошачьей лапкой. Круги соединяются с горизонтальной пластиной, концы которой оформлены в виде кошачьих лапок. Петля трапецевидная.

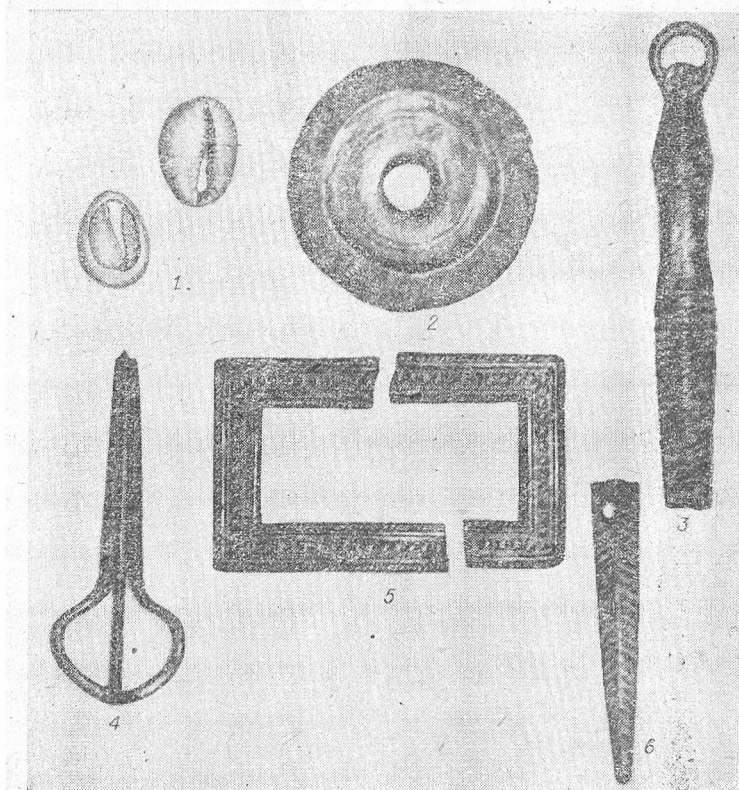


Рис. 4. Шаманские атрибуты с погребения в пос. Сулхара Кижингинского района Бурятской АССР.

1 — раковины каури; 2 — железная бляшка; 3 — кинжаловидный трехгранный предмет; 4 — хур; 5 — бронзовая пряжка; 6 — часть лезвия от кинжаловидного предмета.

Железная бляшка (рис. 4, 2) имеет дисковидную форму с отверстием в центре. Края у нее скошены наружу и покрыты радиальными парными насечками. Центральная часть слегка вдавлена, отверстие окружено двумя концентрическими кругами. Это, вероятнее всего, символическое изображение солнца.

Кинжаловидный трехгранный в сечении предмет (рис. 4, 3) отлит в односторонней форме, с обратной стороны плоский. У него имеется продольный неглубокий желобок от наверший почти до конца острия. Лезвие с лицевой и обратной стороны покрыто елочным орнаментом, ограниченным с лицевой стороны четырьмя параллельными бороздками. Рукоять разделена на две почти равные части небольшим утолщением и тремя поперечными бороздками. Навершие в виде петли. Острие обломано. Длина 11 см. От второго подобного предмета сохранилась часть лезвия со специально просверленным отверстием для подвешивания (рис. 4, 6). По-видимому, им дорожили и его берегли.

Следующая вещь — бронзовая прямоугольная, в виде рамки, пряжка (рис. 4, 5), лицевая часть которой украшена тремя орнаментальными поясками. Наружные и внутренние края покрыты рядом мелких насечек — жемчужин. Между ними — ряд трехлепестковых розеток. На обратной части в центре длинных сторон по наружному краю — утолщение с поперечными отверстиями для планки. На одной из коротких сторон пряжки с обратной стороны выбиты буквы Н. М., вероятно «фирменный» знак. От второй такой пряжки сохранилась половина с теми же буквами.

Из железных вещей особого внимания заслуживают музыкальный инструмент *хур*, наконечники стрел и стреля. Хур (рис. 4, 4) найден в Забайкалье впервые. Он сделан из тонкого четырехугольного стального стержня, который перегибается пополам с таким расчетом, чтобы в месте сгиба образовалась петля, а свободные концы были сближены. Между ними от середины петли прикреплена тонкая стальная пластина, конец которой загнут кверху под прямым углом. Этот музыкальный инструмент, известный еще под названием *комуз*, до настоящего времени распространен у тюркских народов. У бурят он встречался только у шаманов [22, с. 368].

Рядом с хуром была найдена тонкая, изящная, сплетенная из бронзовой проволоки цепочка.

М. Н. Хангалов при описании шаманских атрибутов особое внимание уделил хуру. Он так описывает его употребление: «...Свободные концы инструмента с кончиком железной пластинки, называемой язычком (хэлэн), кладутся в рот и зажимаются неподвижно зубами, дергая, при открытом рте, рукою за язычок, можно получить слабый дребезжащий звук. Хур носится на цепочке у пояса в особом футляре, отделанном серебром...» [22, с. 366]. Изготавливать хур могли только кузнецы, ведущие свое происхождение, по преданиям, от мифических небесных кузнецов.

Три железных наконечника стрел имеют разную форму. Два из них с широкой боевой частью и длинными тонкими насадами, причем у одного в верхней части пера имеется клепка (рис. 5, 7). Третья стрела долото-видная (рис. 5, 5).

Кроме описанных вещей здесь же были найдены части от конской сбруи и стремя — железное, массивное, с широкой подножкой (12×10 см) и с широкими сторо-

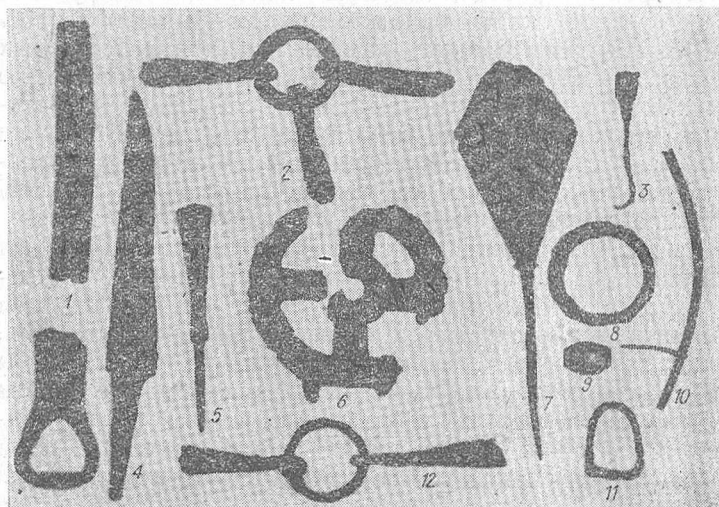


Рис. 5. Вещи с шаманского погребения в пос. Сулхара Кижингинского района Бурятской АССР.

1, 3, 6, 8—11 — части конской сбруи и седла; 2, 12 — холбохо; 4 — нож; 5, 7 — наконечники стрел.



Рис. 6. Шаманская корона с цепью (пос. Хуртэй Кижингинского района Бурятской АССР).

нами. Высота свода стремени 13 см. Петля прямоугольная, с овальным отверстием. Конская сбруя представлена бронзовыми соединительными бляшками — муфточками, железными кольцами и бронзовыми полосками с гвоздиками от седла (рис. 5, 1, 8—10).

Среди сулхарских находок были еще конусовидные полые подвески, по 2—3 штуки на кольцо, так называемые холбохо (рис. 5, 2, 12).

Второе захоронение находилось в 5 км к юго-западу от пос. Хуртэй в местности Хасхал, в лесу на сопке

Улан-Хада. В 1973 г. здесь был сильный пожар. Уцелели только несколько сосен у восточного склона да четыре лиственницы, одна из которых венчает вершину сопки, а рядом с ней сохранился пень от большой лиственницы. Вокруг них — камни. В этом месте и был найден череп в шаманской короне. Череп маленький, верхняя челюсть не сохранилась, в нижней челюсти нет ни одного зуба и десны сильно стерты, что свидетельствует о преклонных годах покойного или покойной.

Корона сделана из хорошо прокованных, довольно толстых железных полос (рис. 6). К горизонтальному обручу прикреплены накрест два полуобруча. На макушке, в месте скрепления, приклепана пластинка с загнутыми кверху концами. Концы эти оформлены в виде рожек молодого оленя. В трех местах, т. е. в местах крепления верхней части майхабши к горизонтальному обручу, на кольцах подвешены по 3 конусовидных подвески холбохо. Сзади прикреплена железная цепь из четырех звеньев, соединенных между собой кольцами. К последнему звену привешены своеобразные ложка и шило. Звенья в цепи изготовлены из кованных путем свободной кузнечнойковки прямоугольных стержней, а затем спиралевидно скручены. На концах сделаны петли, на которые одеты кольца. Длина каждого звена колеблется от 21 до 23 см.

Вниз по склону между камнями были найдены и другие вещи. Среди них две пары цепей из длинных звеньев (рис. 7, *3а, б*), изготовленных тем же способом, но скрепленных в другом порядке. К одному звену за кольцо прикреплены сразу два звена, скрепленных на другом конце также кольцом. Отдельно лежала пара железных стержней, на одном конце которых за кольцо подвешены 3 предмета с острыми уплощенными концами разной конфигурации (рис. 7, *5а, б*). Рядом находилось большое количество полых подвесок — холбохо, по 3 на одном кольце (рис. 7, *1а—к*), разных по форме и размерам железных колец (рис. 7, *6а—в; 7а, б; 8а, б*) и прямоугольные пластинки (рис. 7, *10а, б*). Здесь же найдено кованое железное стремя с плоской подножкой небольших размеров (11,5×5,8 см) с прямоугольной петлей. Высота его 12 см.

От конской сбруи и седла сохранились пластинки, одинарные и парные, соединенные кольцом (рис. 7, *2а, б*;

производства. На одной из русских монет сохранился растительный орнамент, надпись «полушка» и первые две цифры даты изготовления монеты (17..). Две последние цифры уничтожены во время пробивки отверстия. На обратной стороне — изображение двуглавого орла. Остальные три русские монеты сильно расплющены, похожи на металлические кружочки. На двух из них с большим трудом можно рассмотреть на одной из сторон двуглавого орла. Эти же монеты имеют по два симметрично расположенных от центра круглых отверстия. У последней, четвертой, монеты в центре — металлическая заклепка. Пятая монета — бронзовая, китайская, с квадратным отверстием в центре — относится ко временам правления Юаньфэн (1078—1085) династии Северная Сун (966—1127). Монета была широко распространена на Дальнем Востоке [1, с. 24].

Но самыми любопытными являются остальные 5 «монет». На аверсе — правое профильное изображение мужчины, по кругу надпись: LYD. XYD. G·FR·E·N·REX· (рис. 8). На обратной стороне в центре — изображение трехмачтового парусного судна, по кругу надпись: IOH·ADAM YOGEL, на носу судна буквы RE, на корме — PF. У всех этих 5 «монет» в центре — железные заклепки, под одной из заклепок сохранился кусочек ткани.

Рядом с железными цепями был найден небольшой бронзовый колокольчик русского производства с оторванным ушком и язычком. Высота колокольчика 2,5 см, диаметр в нижней части 3,5 см.

Все вышеперечисленные предметы являются частями шаманских костюмов или атрибутами шаманов — знаками их духовной силы, которые они получали после посвящений, возводящих их в тот или иной шаманский ранг. По сохранившимся данным, у прибайкальских бурят число посвящений было разное — от 1 до 9, как, например, у кудинских бурят [23, с. 180], но уже в XIX в. число их сократилось до 3. Дело в том, что эти обряды обходились дорого. Так, при первом посвящении в жертву приносилось 9 животных, при втором — 18, а при третьем — уже 27 животных. В случае 9 посвящений на первом, четвертом и седьмом из них закалывалось по 9 животных, на втором, пятом и восьмом — по 18, на третьем, шестом и девятом посвящениях — по 27. Все.



Рис. 8. Жетон (аверс) с шаманского погребения (пос. Хуртэй Кижингинского района Бурятской АССР).

расходы ложились тяжелым бременем на сородичей посвящаемого шамана. Если род был богат, то он справлялся с этим легко. Бедному же роду приходилось туго. Поэтому постепенно количество посвящений, или теломытий, как назывался этот обряд у бурят, сократилось до 3 и даже до 1 [23, с. 184].

Сведениями о количестве и характере посвящений шаманов у забайкальских бурят мы не располагаем, по-видимому, эти обряды мало чем различались у прибайкальских и забайкальских бурят. Шаманом мог стать любой бурят, но обыкновенно им становился тот, у кого в отцовском или материнском роду были шаманы, т. е. род считался шаманским [22, с. 370]. У бурят шама-

ном могли стать и мужчина и женщина, причем последние считались наиболее сильными шаманами. Различались белые шаманы и черные шаманы. Но нигде нет указаний на различия атрибутов у них, только шаманское одеяние *оргой* у белых шаманов шилось из белой ткани, а у черных — из синей. Разница была и в некоторых обрядах. Но мы на этом подробно останавливаться не будем, так как в данном случае нас интересует костюм и атрибуты шамана вообще. М. Н. Хангалову удалось восстановить древние черты шаманских посвящений шамана у бурят и порядок вручения ему символов ранга.

После первого посвящения — буряты называют его *хуурай угаалга*, т. е. сухое теломытие, атрибуты посвященному не вручались. Это был обряд подготовки желающего стать шаманом, после которого он не обязательно должен был шаманить. При втором посвящении шаман получал низший из санов — *минааши*. Символы этого сана — плеть или кнут. Третье посвящение давало право на *жодоо*. Жодоо — березовая палочка с оставленной в центре веточкой с листьями. Верхний конец ее расщеплялся, туда вставлялись кусочки пихтовой коры. Нижний конец заострен. За веточку привязывалась тесьма, которая называлась *hӨл* (нога) [22, с. 379]. Получивший жодоо имел право на проведение некоторых простых религиозных обрядов. Символом нового ранга — *шухэр жодоо*, получаемого шаманом после третьего посвящения, были простые конные трости, палочки из березы без украшений. Четвертое посвящение *шуһан угаалга* (кровавое теломытие) поднимало шамана еще выше. Он получал конные трости, которые вырезались из ствола живой березы и были украшены полным набором вещей. На верхнем конце трости вырезалась голова коня, отсюда и название их — *мориной хорьбо* (конные трости). На них привешивались миниатюрные удила, стремя, копьё, меч, лук и холбохо, а также медные колокольчики. Обычно вручали по две трости. С этого момента конные трости становились главным символом высокого ранга шамана [22, с. 367]. Пятое посвящение было самым главным, так как шаман получал высший ранг. С этого момента во время религиозных обрядов он надевал *оргой* со всеми подвесками, получал железные конные трости, железную шап-

ку — майхабшу и хэсэ — бубен или большой колокольчик, т. е. полный костюм шамана и все его символы высшего ранга [22, с. 384].

Об остальных посвящениях у М. Н. Хангалова данных нет. Все они ушли из жизни бурят к XIX в., и в конце XIX в. проводилось не более трех посвящений шаманов. Одно из последних таких посвящений М. Н. Хангалову посчастливилось наблюдать в 1881 г., когда посвящался один из капсальских шаманов [22, с. 382].

Из описанных выше посвящений видно, какую большую роль играли костюм и атрибуты шамана в его деятельности.

Шаманский костюм за свою многовековую жизнь постепенно изменялся, отдельные же древние черты его сохранились, а наиболее важные детали костюма передавались по наследству из поколения в поколение. Семьи покойных шаманов сберегали их, особенно подвески и бляхи, до появления в семье нового шамана, но большую часть вещей хоронили с шаманом. Костюм шамана, являясь вариацией традиционной схемы, в каждом отдельном случае представлял самостоятельную форму, которая, постепенно меняясь, утрачивала свои древние черты. М. Н. Хангалов писал, что костюм шамана уже в его время ничем не отличался от повседневного костюма бурята, что только на местах захоронений шаманов можно было найти остатки шаманской одежды, потому что лишь после смерти шамана на него надевают полный шаманский костюм [22, с. 365].

Чтобы легче было определить назначение найденных в Кижингинском районе вещей, приведем краткое описание основных частей шаманского костюма. Обязательной принадлежностью каждого шамана, имеющего высший ранг, был оргой. Первоначально его шили из кожи крупного животного, но уже во времена М. Н. Хангалова он по покрою ничем не отличался от обычных бурятских шуб. Древний оргой был нескольких видов, описания которых дал М. Н. Хангалов. *Ехэ оргой* (большой оргой) шился из кожи крупных животных мехом вовнутрь. По подолу он украшался бахромой. На него нашивали железные и бронзовые пластинки с символическими изображениями животных и человечков. Этот оргой подпоясывался железным поясом, на который также подвешивались разные предметы.

В древности, когда шаман был не только священнослужителем, но и военачальником своего рода или племени, оргой выполнял роль доспехов. Такой оргой исчез очень давно. Во всяком случае, М. Н. Хангалов его уже не застал у бурят [23, с. 182]. Сохранившиеся на шаманском костюме прямоугольные и трубчатые подвески по своему местонахождению на оргое соответствуют, по мнению С. В. Иванова, пластинам доспеха [13, с. 152]. Он считает, что позднейшая форма этих пластинок изменилась в связи с утратой представлений об их древнейших назначениях. О таком оргое имеются упоминания только в народных преданиях.

Второй тип оргой — символический оргой. Это обычная одежда шамана во время отправления обрядов. В древности символический оргой был обязательным костюмом шамана во время торжественных религиозных обрядов. Он изготовлялся из кожи того животного или птицы, которые являлись тотемами данного рода, т. е. от которых буряты вели свое происхождение (например, из орлиной кожи). Нужно было быть великим мастером, чтобы снять с орла кожу вместе с крыльями, высушить ее и потом шить из нее оргой. Такой оргой, без сомнения, производил большое впечатление на окружающих. Символические оргой к середине XIX в. тоже исчезают [22, с. 184].

В Музее истории им. М. Н. Хангалова хранятся костюм шамана, привезенный в 30-х годах С. Н. Балдаевым из Боханского района Иркутской области, и различные шаманские атрибуты и онгоны. Костюм изготовлен по всем правилам. Оргой сшит из кожи крупного животного в виде рубахи с круглым воротом и глубоким разрезом спереди. Подол отделан кожаной бахромой. У ворота пришита медная солдатская пуговица с двуглавым орлом. Спереди оргой сплошь увешан фигурками зверей, птиц, вырезанными из металлических пластин, и бронзовыми литыми бляшками, подобными найденным в пос. Сулхара. От плеч и пояса спускаются железные цепи с крупными звеньями, такими же как цепи из Хуртэйского захоронения, и расшитые полосы с ромбическим орнаментом. Ниже медной пуговицы на груди прикреплена крупная бронзовая ажурная бляха со знаками зодиака, так называемая *толи* (рис. 9). Особенно много украшений нашито на спину оргой.

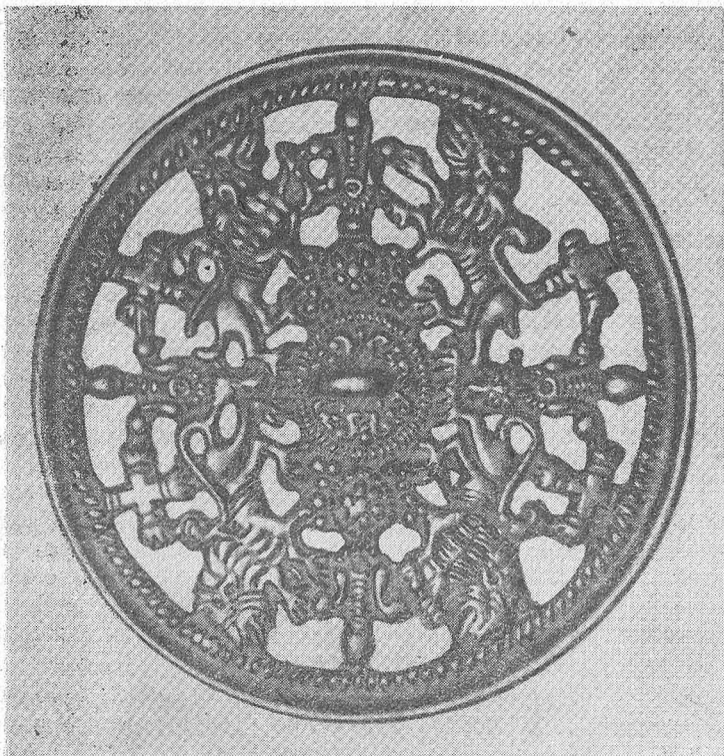


Рис. 9. Бляха с шаманского костюма (Музей истории им. М. Н. Хангалова, г. Улан-Удэ).

Между лопатками прикреплена кованая железная пластина *аргалан* с отогнутыми наружу концами, которые оформлены в виде когтей хищной птицы или рогов. Эта пластина является обязательной принадлежностью костюма шамана у бурят и забайкальских эвенков [20, с. 24]. У бурят длинная железная цепь, символизирующая позвоночник, прикрепляется не к аргалану, как у эвенков, а к шаманской короне. К концам аргалана подвешены цепи. Сверху цепей — длинные тканевые ленты с характерным ромбовидным рисунком и матерчатые жгуты. На всю поверхность халата нашиты кроме фигурок животных и птиц кольца с коническими подвесками — холбохо, металлические пластинки разных

форм и монеты. Бахрома, ленты и жгуты являются символическим изображением перьев птиц, из шкурок которых первоначально шился шаманский костюм [20, с. 9]. Металлические пластинки, кольца с коническими подвесками, нашитые на спину, перед и рукава халата в строго определенном порядке,— это все, что осталось от боевого оргоя, символизируя панцирные пластинки [13, с. 159]. Широко использовались бурятскими шаманами конические подвески холбохо. Обычно холбохо составляют основную массу находок на местах шаманских захоронений. Не удивительно, что в сулхаринских и хуртэйских находках они представлены в большом количестве. Защищая детей от злых духов, шаман обычно вручал их родителям талисманы — *нахюуһан* (колокольчики, холбохо, шкурки животных), снимая их с конных тростей. Таким образом, металлическим подвескам придавался большой смысл, они наделялись защитной силой. В Музее истории им. М. Н. Хангалова хранится несколько аргаланов с привешенными к ним железными плоскими символическими изображениями животных, птиц, солнца, луны и другими неопределенными изображениями в виде плоских полукругов с петлями на концах (рис. 10). Подобный аргалан найден в Хуртэе (см. рис. 7, 12).

Из всего сказанного видно, что оргой имел большое смысловое значение. Он определял ранг шамана и надевался только после третьего посвящения, когда за шаманом признавалось право выполнять все обряды. Каждая подвеска на оргое имела определенный смысл. К сожалению, представители прошлых поколений исследователей не стремились понять значение атрибутов шаманского костюма.

Не менее важной частью шаманского костюма был головной убор — майхабша. Этот убор шаманы в древности получали только после пятого посвящения. Он был знаком высшего ранга шамана. Головной убор бурятского шамана, пожалуй, одна из наиболее древних принадлежностей шаманского костюма. Первоначально он не был железным. Древнейшей шапкой шамана была шкура, снятая с головы тотемного животного. Это нашло отражение в бурятском названии шапки шамана — майхабша. Позднее шапку шамана стали делать из железа, украшая ее рогами оленя, изюбря или овцы [23, с. 181].

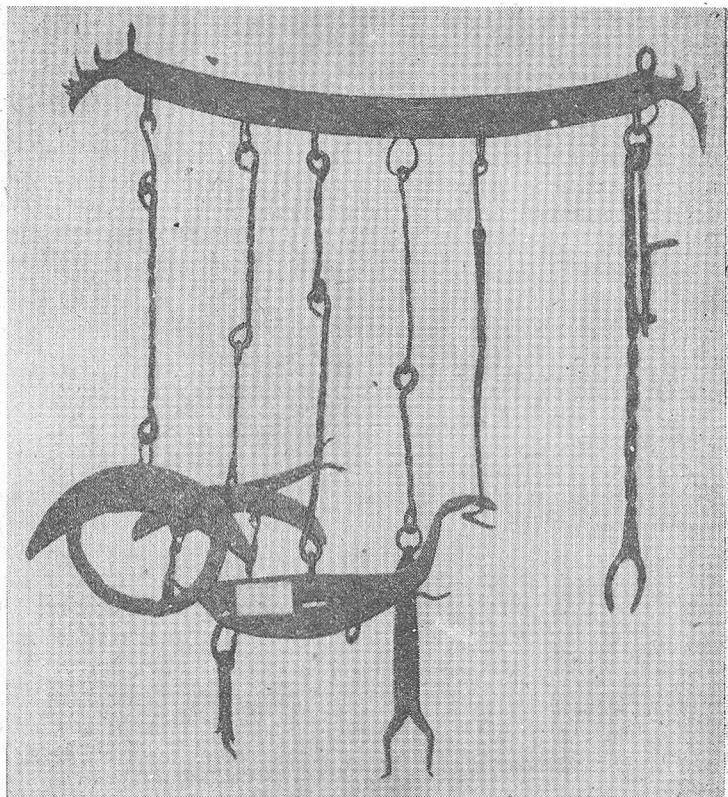


Рис. 10. Шаманский аргалан (Музей истории им. М. Н. Хангалова, г. Улан-Удэ).

К цепи, которую подвешивали к майхабше сзади, прикрепляли символическое изображение тотемического предка данного шаманского рода, передававшееся по наследству, как и семейные онгоны [23, с. 182]. Майхабшу для шамана, проходящего пятое посвящение, ковал кузнец, ведущий свое происхождение от мифических небесных кузнецов. Только ему доверялось это ответственное дело. Одновременно он готовил подвески для конных тростей и ковал железные конные трости [23, с. 186].

Первые конные трости мориной хорьбо имели вид обычных палок и не украшались. Их всегда две — правая

длиннее левой. После второго теломытия (посвящения) шамана ему вручали две конные трости, вырезанные из березы так, чтобы ствол дерева после этого не засох. Березу выбирали в шаманской священной роще, где хоронили шаманов [2, с. 366]. На верхнем конце палки обычно вырезалась голова коня, в центре — колено, а на нижнем конце — подобие конского копыта. Перед обрядом посвящения шамана обязательно проводился обряд оживления конных тростей, после которого к ним привязывали колокольчики, по три на каждую трость, холбохо, звериные шкурки, тесемки четырех цветов, а для большего сходства с конем прикрепляли маленькие стремяна и удила [22, с. 367]. Крупные колокольчики, привешенные к конным тростям, иногда называли хэсэ — бубен. Дело в том, что конные трости заменяли бурятскому шаману бубен — этот важный, широко распространенный у шаманов всех сибирских и дальневосточных народов инструмент. Бубном пользовались только шаманы балаганских бурят, иногда заменяя его большим медным колокольчиком [22, с. 365]. Колокольчик был поздним приобретением бурятских шаманов. Конные трости и хэсэ имеют единое символическое значение с бубном. Их отождествляли с конями, на которых шаман мог ездить по земле, подниматься в небо к заянам.

Конные трости не известны больше ни у одного из народов, населяющих огромные просторы Сибири и Дальнего Востока. Великолепный экземпляр конной трости хранится в Музее истории им. М. Н. Хангалова. На местах захоронения шаманов от конных тростей обычно сохраняются металлические подвески, и в первую очередь холбохо.

Постоянной принадлежностью прибайкальских шаманов был музыкальный инструмент хур, при помощи которого шаманы вызывали духов. Им же пользовались при ворожбе. Форма хуров всегда одинаковая. Хур изготавлился для посвящаемого шамана кузнецы, которые ковали для них майхабши и разные железные подвески. Так же, как конные трости и хэсэ, хур освящался перед тем, как его вручали шаману. Для этого хур клали на дно кувшина, в который капал перегоняемый из молока тарасун (молочная водка). Капли должны были попадать прямо на язычок хура. Только в этом случае хур безошибочно предсказывал и его всегда слышали боги [22, с. 379].

Хур обычен у кудинских и ольхонских бурят. В Забайкалье он найден впервые (в Сулхаре).

Чтобы понять, почему на местах захоронения всегда встречаются примерно одни и те же вещи, следует познакомиться с существовавшими некогда обрядами захоронения шаманов. Одним из древнейших обрядов захоронения шаманов было сожжение. Этот обряд у бурят сохранялся до недавнего времени и в некоторых местах встречался совсем недавно, в частности у бурят на острове Ольхон. У алтайских народов он сохранился как символический обряд [19, с. 372]. Перед смертью шаман указывал место, где его должны были сжечь, и выбирал коня, на котором его должны были везти на место сожжения.

Перед сожжением шамана старики обмывали его тело водой, освященной вереском и богородской травой, надевали калат, шубу, сверху надевали оргой, сшитый специально для этого случая. Приехавшие на похороны духовные дети умершего шамана — *нажиш* — возвращали все полученные от него вещи, которые вновь привязывались к конным тростям [23, с. 385]. На коня надевали узду, украшенную посеребренными пластинками, на шею привязывали колокольчик. Затем всего коня покрывали четырехугольным куском ткани, который тоже назывался *оргой*. По углам оргоя были пришиты колокольчики. Умершего шамана садили на коня и везли на место сожжения. Дорогой сопровождающие в обратную сторону пускали стрелу, которую, возвращаясь, поднимали и привозили в дом шамана. На свежесрубленные сосновые бревна накладывались ветки сосны, которые покрывались потником, затем оргоем с коня, и сверху клалось тело шамана. В изголовье клали узду, колчан с восемью стрелами и лук, под голову — седло. Лук и стрелы клали для того, чтобы шаман мог избавиться от смерти 8 хороших людей [22, с. 391]. Знаки шаманского достоинства и другие предметы развешивались на окружающие деревья. Конные трости, хур, плетъ, кувшин с вином, майхабшу обычно складывали в деревянный ящик, который прикреплялся высоко на дереве при помощи железных обручей. Коня, на котором шамана привозили на место сожжения, убивали, потом или сжигали, или оставляли чуть в стороне от места сожжения шамана. Развешенные по деревьям вещи, после того как шаман был сожжен, род-

ственники или собирали и уносили домой, или же оставляли на месте захоронения. В окрестностях Сулхары шаман был сожжен, а вещи его, которые должны были последовать за ним, оставлены на месте.

Существовали и другие обряды захоронения шаманов. Один из древнейших — захоронение шамана на *аранга*. Гроб с телом умершего шамана выставляли в лесу, в определенном месте, указанном шаманом перед смертью, на специальном помосте — *аранга*, устроенном из бревен, укрепленных на деревьях, стоящих близко друг к другу, на высоте 3—4 м от земли. На помост рядом с гробом складывались шаманские вещи — седло и сбруя. Остальное делалось так же, как при сожжении [22, с. 392].

Место захоронения шамана почиталось и называлось *хадауулан-убгэн* — место жительства горного старца. Каждый род и улус имел своего горного старца, которого почитали только местные жители, но иногда его знали и почитали буряты из соседних улусов. Современные старики-буряты хорошо знают такие места.

ЛИТЕРАТУРА

1. Быков А. А. Монеты Китая. Л., 1969.
2. Долгих Б. О. Некоторые данные к истории образования бурятского народа.— Советская этнография, 1953, № 1, с. 38—63 с карт.
3. Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. IV. Спб., 1799.
4. Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии.— В кн.: Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969, с. 105—145.
5. Герасимова К. М. Ламаистская трансформация анемистических представлений.— В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4. Улан-Удэ, 1970, с. 31—40.
6. Гирченко А. П. Русские и иностранные путешественники XVII—XVIII вв. и первой половины XIX в. о бурят-монголах. Улан-Удэ, 1939.
7. Жамцарано Ц. Краткий очерк о поездке к бурятам с научной целью по поручению Русского комитета.— Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, Спб., 1906, с. 34—38.
8. Жуковская Н. А. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1978.
9. Жуковская Н. А. Влияние монголо-бурятского шаманизма и дошаманских верований на ламаизм.— В кн.: Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968, с. 211—237.
10. Залкинд Е. М. Памяти М. Н. Хангалова.— В кн.: Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969, с. 180—200.

11. **Зиннер Э. П.** Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. Иркутск, 1968.
12. **История Бурят-Монгольской АССР.** Т. I. Улан-Удэ, 1951.
13. **Иванов С. В.** Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири.— В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 136—169.
14. **Клеменц Д. А.** О взаимных влияниях между ламаизмом и бурятским шаманизмом.— Изв. ВСОРГО, 1916, т. 45, с. 209—210.
15. **Казанцев А. И., Хороших П. П.** Два бурятских погребения.— В кн.: Бурятоведческий сборник. Вып. V. Верхнеудинск, 1929, с. 65—76.
16. **Миллер Г. Ф.** История Сибири. Т. I. М.—Л., 1937.
17. **Паллас П. С.** Путешествия по разным провинциям Российского государства. Ч. III, половина первая. Спб., 1788.
18. **Потанин Г. Н.** Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Спб., 1888.
19. **Потапов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
20. **Прокофьева Е. Д.** Шаманские костюмы народов Сибири.— В кн.: Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 2. Л., 1971, с. 5—101.
21. **Соктоева И. И.** Технология обработки металла.— В кн.: Художественная обработка металла в Бурятии. Улан-Удэ, 1974, с. 22—41.
22. **Хангалов М. Н.** Собр. соч. Т. I. Улан-Удэ, 1958.
23. **Хангалов М. Н.** Собр. соч. Т. II. Улан-Удэ, 1959.

ТИБЕТОЯЗЫЧНЫЕ ОБРЯДНИКИ ЛАМАИЗИРОВАННОГО КУЛЬТА ШАМАНСКИХ ПРЕДКОВ

Первоначально отношение бурятского ламаистского духовенства к культу шаманских предков определялось резко негативной позицией: по требованию хамбо-ламы или ширетуев — настоятелей дацанов — русская администрация преследовала наиболее влиятельных шаманов при их жизни. Ламы стремились прекратить обряды на шаманских похоронных местах, «жгли могилы», шаманское культовое снаряжение, ставили ламаистские бумханы, запрещали делать жертвоприношения шаманским предкам. Начиная с 1838 г. царская администрация стала поддерживать шаманизм, считая его менее опасным для христианизации бурят, чем ламаизм. Распоряжение Иркутского губернского управления «О пресечении шаманства» (1807 г.) было квалифицировано как «необдуманное действие местной администрации», изданы новые царские указы, в которых преследование шаманизма объявлялось «преступлением против государственных установлений» [2, с. 32]. Под знаком строгого соблюдения законоположения о ламаистском духовенстве Восточной Сибири 1853 г. иркутский генерал-губернатор Синельников издал в 1872 г. циркуляр, исполняя который полиция уничтожила 242 обо и 129 бумханов, но в 1873 г. указом Александра II иркутской губернской администрации было запрещено «усердствовать сверх буквы закона» [2, с. 69].

Кроме этих внешних обстоятельств признания за шаманизмом права на легальное существование происходил глубинный процесс ламаистской ассимиляции бытовой обрядности бурят, которая оставалась шаманистской, несмотря на существование дацанов и развитие храмовой обрядности. В этом процессе были свои законо-

мерности в методах, формах и очередности вытеснения традиционных обычаев ламаистскими. К завершающему, но не завершённому этапу можно отнести факты ламаистской ассимиляции прежде гонимого культа шаманских предков.

В регионах давнего распространения ламаизма среди бурят-ламаистов появилось стремление к возобновлению жертвоприношения на шаманских похоронных местах, но уже по ламаистскому обычаю. Для этого обряда были созданы тибето- и монголоязычные ламаистские обрядники. Судя по их колофонам, обращение к культам, «противоречащим духу буддийского вероучения», объяснялось необходимостью обезвредить злокозненные действия шаманистских божеств монгольских предков бурят. Бедствия «нынешних плохих времен» ламы и шаманы объясняли гневом шаманских духов и шаманских предков, которых забыли и перестали почитать.

Это объяснение вполне традиционно: составление обрядников жертвоприношения тибетским небуддийским божествам и духам мотивировалось тем, что после основания монастыря Самье, когда были подавлены дебжит, т. е. «восемь разрядов богов и демонов черной стороны», в Тибете «начались плохие времена» — эпидемии болезней, голод, засуха, неурожай, мор скота. Поэтому Падмасамбава, индийский тантрист, приглашенный в Тибет в VIII в., был вынужден составить специальные обрядники, чтобы укрепить буддийскую религию путем устранения «несогласия между божествами, духами и людьми». В случае особых бедствий ламаисты молятся всей «чистой» и «нечистой силе» традиционных народных верований. Даже в 1979 г. в период большой засухи бурятские ламы совершили жертвоприношение древним индийским, тибетским, непальским, монгольским божествам и духам.

В конце XIX — начале XX в. в Забайкалье наблюдалось усиление культа «9 монголов», шаманских предков и тех шаманских культов, которые еще не были ламаизированы в предыдущий период. Для бурят с конца XIX в. началось сложное время слухов, волнений и опасений в связи с ожиданием административной и земельной реформ, которые должны были разрушить остатки «самоуправления» бурятских ведомств, традиционный хозяйственный уклад кочевого скотоводства, содействовать

переходу на оседлое земледелие, изменить национальный быт путем насильственной русификации. Все эти волнения вылились в национально-освободительное движение периода революции 1905—1907 гг. В сознании крестьянской массы эти события получили религиозное отражение в форме активизации древних культов семейно-родовых покровителей, в том числе и шаманских предков.

В процессе полевого изучения современных религиозных обычаев бурят в 60—70-х годах была обнаружена ламаистская форма культа шаманских предков. Ламаисты пользовались и пользуются сейчас тибето- и монголоязычными обрядниками на шаманских культовых местах в Хоринском, Кижингинском, Еравнинском, Бичурском, Закаменском, Джидинском районах республики, в местностях Зугалай и Бада Читинской области. Такие обрядники интересны своими приемами ламаистской переработки и «освоения» наследия традиционных верований бурят. Важно установить, какими понятиями ламаистского вероучения и культа заменяются понятия шаманистских верований. Эти источники могут дать дополнительный исторический материал для изучения этнических процессов, взаимоотношения различных религиозных систем, культурных взаимовлияний. С учетом того, что кочевые народы оставили очень мало письменных документов по истории своей духовной культуры, необходимо детальное изучение культовых памятников, к которым относятся и ритуальные тексты — обрядники.

Ламаистские обрядники культа шаманских предков, найденные в Бурятии, в массе своей, за небольшим исключением, скомпонованы из фрагментов разновременных тибетских и монгольских сочинений. Тексты, которыми пользуются верующие в Забайкалье, представляют собой различные вариации связки четырех фрагментов. Иногда эти фрагменты представлены отдельно, как самостоятельные ритуальные тексты, в других случаях все они объединены в одном тексте. Большинство из них снабжено примечанием, что «в нынешние плохие времена развелось много вредоносных (духов) из монгольской стороны», поэтому полезно делать им жертвоприношения; в некоторых текстах говорится о вредоносных духах «бурятской стороны». В примечаниях указывается также, что для этих обрядов полезно использовать об-

рядник жертвоприношения, составленный панченом Лобсан чойчжи-чжалцаном для умиротворения небуддийских богов и духов Тибета.

Каков состав этой небуддийской «чистой» и «нечистой силы», от расположения которой якобы зависит благополучие людей? Во-первых, обожествленные предки, духи покойных предков, обитающие в горах, воде и земле; в тибетском тексте они обозначены как *ri mtshun*, *chu mtshun*, *yul mtshun*. Во-вторых, мирские *генъен* (*dge bsnyen*) — добрые небуддийские божества, обращенные в буддийскую веру и якобы давшие обет самому Будде защищать живые существа. В-третьих, «хозяева местности» — *юлха*, *шибдаки*, *найдаки*. Из их категории выделен хозяин Великой горы на южной стороне со своей свитой — женой, детьми, сановниками, посыльными и множеством шаманских *тэнгри*.

Эти божества трех разрядов, различаемых в текстах, но генетически восходящих к культам общего происхождения, относятся к покровителям людей, но добро и зло, творимые ими, зависят от степени почитания их верующими.

«Нечистую силу» представляют *дон* и *гэг* — злые духи человеческого и нечеловеческого вида и происхождения, которые вредят людям, скоту, растениям. К этой группе относятся различные стандартные группировки: 1080 гэг, 360 дон, 404 духа болезней, 15 детских чертей разряда дон, *пишача* или *бхута* — духи покойников, вампиры. Эти стандартизированные понятия ламаистской демонологии заменили конкретные автохтонные религиозные термины, в которых были выражены традиционные представления о причинах болезни, смерти, стихийных бедствий. Изучение ранних форм религии помимо своей прямой цели необходимо и для понимания терминов культовой литературы буддизма и ламаизма. К злым силам отнесены и чисто буддийские — *вулон*, *шахон*, *ланчаг* — олицетворения грехов, требующих кармической расплаты в будущих перерождениях в каком-либо из пяти миров сансары — низшей формы бытия, подверженной процессам становления и разрушения.

В целом обрядовые тексты делят эти мифические существа на два разряда — добрых, полезных божеств и злых духов. Соответственно этой классификации опреде-

ляется характер культовых действий. Добрым божествам жертвуют первинки мяса и другой пищи, «три сладких и три белых жертвы», вино, чай, молоко, ублажают их *саном* — дымом сжигаемых веток «священных» кустарников и различных жертв. Им посвящают домашних животных, в том числе собаку. Кроме того, названа птица вообще, неясно, кому она посвящается: или «хозяевам местности», или кому-либо из многочисленных злых духов.

В составе жертв духам земли были птицы, рыба, змеи, ящерицы, лягушки, части тела леопарда, тигра, кабана, медведя. С чем связаны эти жертвы древнего культа духов земли, описание которого дошло до нас в тибетском обряднике? Они могут быть обусловлены верой в зооморфных хозяев земли, леса, воды, небесного пространства, либо представлять собой остатки культа животных. Чтобы выяснить это, необходимо детальное изучение доламаистского древнего культа животных различных народов Центральной Азии.

В культуре шаманских предков жертвы приносятся с целью, чтобы эти шаманские божества и духи «переменили свои вредоносные помыслы на милосердие» и ниспослали исполнение желаемого, дали людям и домашним животным долголетие, здоровье, защитили их от всех бед, болезней, несчастия. Добрых божеств просят обезвредить злокозненные действия всяких дон и гэг, вредящих не только живым существам, но и вызывающих пожары, засуху, град, заморозки, т. е. влияющих и на природу — ту среду, в которой люди живут и ведут свое хозяйство. В тексте одного из тех ламаистских обрядников, которые сейчас читаются на шаманских культовых местах, приводится увещание шаманистских духов с позиций буддийского мировоззрения. Их уговаривают не вредить, объясняя им законы земного бытия людей: «в древние времена, когда люди обрели свое (нынешнее) тело, зачатое отцом и рожденное матерью, возникли мучения рождения, старости и смерти. Ты, познав мучения на примере своей жизни, не вреди другим существам, будь милосердным, защищай их».

Причина деления шаманских духов на добрых и вредоносных выясняется с помощью двух текстов архаичной структуры. Один из них монгольского происхождения, он проник к верующим Закаменского и Джидинско-

го районов из Зугалая и Бады, из Читинской области, где, как сообщают информаторы, было много шаманских культовых мест. Другой текст мы не встречали у хоринских бурят, им пользовались селенгинские буряты из Закаменского и Джидинского районов.

Обрядник ритуальных воскурений божеству по имени Шимон *Shis-mong gi bsangs-mchod*, по данным его колофона, переведен с монгольского языка на тибетский. В нем дается также пояснение, что эта молитва не соответствует правилам буддийских обрядов, но она допустима, поскольку приносит мирянам некоторую пользу [22, л. 4].

Божество Шимон неизвестно бурятам, не встречается оно в тибетских обрядниках, не дают о нем информации и современные монголы (как ученые, этнографы, религиоведы, лингвисты, так и носители религиозных знаний — ламы и рядовые верующие миряне). Словарь древнетюркского языка также не дает каких-либо созвучных терминов, кроме слова «шимнус». По ритуальным признакам этот обрядник не относится к традиции гелукпы, он близок к шаманистским призываниям. Буддийская обработка ритуала минимальна. Она сводится к поверхностной ссылке на обретение буддийской мудрости в качестве цели обряда и на попытку объяснения «должностного» положения Шимона в буддийском пантеоне.

В тексте говорится, что Шимон подвластен будде Шака-тубпе (правильно Шакья-тубпа), Брахме, Индре и 33 тэнгри (по-тиб. *лха*) и хотя он не относится к Брахме, Индре, 99 тэнгри, но является владыкой нижних шибдаков, богом-отцом всех существ нижних миров. Описательно Шимон именуется «Великим черным божеством мирского разряда». На языке богословских понятий это означает, что Шимон — небуддийское божество из разряда *жигдэн*, т. е. мирских божеств, которые могут влиять только на житейские дела данного перерождения или в пределах одной жизни, одного воплощения бессмертной души. Из буддийских божеств в тексте названы конкретный будда Шакья-муни, Брахма, Индра. Последний, в оригинале скорее всего обозначал Хормусту с его 33 спутниками, т. е. остается только два буддийских имени.

В ритуальных текстах, посвященных локальным божествам, в соответствии с культовой традицией той или иной секты тибетского ламаизма дается свой перечень

иерархии божеств данного культа. Обрядник, посвященный Шимдну, в этом смысле не принадлежит к традициям ни одной из тибетских сект; такое оформление ритуала могло существовать только на ранних этапах буддийской ассимиляции древних верований народов Центральной Азии, скорее всего в регионе Джунгарии и западных окраин Северной Монголии, т. е. по пути проникновения буддизма из Индии через Афганистан и города-оазисы Восточного Туркестана.

Второй текст — *Mtshun gsol bzhugs* («Молитва предкам») [23]. Он поясняет, с какими представлениями связано деление шаманских духов на добрых и злых. Жертвоприношение предназначено, во-первых, обоженным предкам по линии отца, деда, прадеда и прапрадеда, а также по материнской линии — «добрым божествам матерей и бабушки (по-тиб. *ma phyis sman-lha*); во-вторых, духам покойников, которые называются здесь *идаг* (по-тиб.), или *прета* (по-инд.), и гэг — злым духам, причиняющим вред людям и скоту. Обряд жертвоприношения обеим группам божеств и духов совершается одновременно на вершине горы или на кладбище, а также в «других местах», но сначала угощают злокозненных духов покойников, изгоняют их, а потом исполняется ритуал жертвоприношения и поклонения добрым духам предков. Жертвы, преподносимые им, также различаются: предкам жертвуют голову, вареное мясо и внутренности овцы, напитки, *цзамбу* — поджаренную на масле муку, зерно различных видов, разноцветный шелк, лекарства; духам покойников предназначены лодыжки, суставы, нижняя челюсть, кости, барда, трава-противоядие.

В ритуальном тексте *Mtshun gsol bzhugs* обосновано различие этих разрядов — духов предков и духов покойников. Изгнанию прета и гэг предшествует специальное обращение к ним, в котором говорится, что «хотя их (позвали) в одно место, но предки и прета не одно и то же (дословно *yid mi gcig*, т. е. «душа не одна». — К. Г.), обиталище у них не одно и то же, подобно тому, как можжевельник, выросший на северной стороне, отличается от того, который вырос на солнечной (т. е. южной. — К. Г.) стороне. Место у них общее, а сорт не одинаков, как верхняя и нижняя челюсти различны, хотя они и взаимосвязаны. Мясо предков — верхняя челюсть, мясо *дрэ* (второе название для злых духов покойни-

ков.— К. Г.) — лодыжка. Хотя они (духи предков и духи покойников — гэг, дрэ.— К. Г.) взаимосвязаны, но родова у них разная, поэтому отделяют духов предков и *бсэраг* (третье название для злых духов покойников.— К. Г.). Когда приходит время разграничения, мясо и кожа отделяются, когда приходит время разъединения, мать и дитя отделяются. Все злые духи, причиняющие вред предкам, удалитесь!» [22, л. 4].

Различие духов покойников связано с доламаистскими представлениями о трех душах человека. Интересующихся этим вопросом мы отсылаем к статье Г. Д. Санжиева [15], к материалам М. Н. Хангалова [17, 18], П. П. Баторова [2], Т. М. Михайлова [11].

У каждой из трех душ после смерти человека своя судьба. М. Н. Хангалов сообщает, что, «по учению высших шаманов», первая, хорошая, душа (заяши) поднимается на небо и там остается жить среди небожителей, вторая, средняя, душа превращается в злого духа — *бохолдоя*, третья, худая, душа не покидает тело при жизни и после смерти человека [17, с. 59—60]. По данным, собранным Г. Д. Санжиевым у аларских бурят, первая душа обитает в костях скелета и после смерти человека остается у могилы «сторожить» кости; вторая душа после смерти становится либо бохолдоем, либо белым, добрым духом — заяном, в зависимости от того, какому человеку она принадлежала; третья душа продолжает существовать в виде какого-либо духа [15, с. 578—585, 933]. В Забайкалье можно встретить иное перечисление душ, в частности, особенности погребения умерших грудных детей объясняются тем, что у них хорошая безгрешная душа, поэтому нет необходимости в похоронном обряде.

В ламаистских обрядниках погребального цикла нет данных о трех душах, но присутствует четкое разграничение обрядовых действий, направленных на два объекта: душу умершего и злого духа гэг. Перед трупом складывают лучшую одежду покойного, к ней прикрепляют изображение его души — *минчжан* (напечатанное с деревянной матрицы — *бара* — на листке бумаги). Кроме того, перед трупом ставят две тарелки с пищей: одну — для души, другую — для злого духа гэг (по-бур. *тотхор*).

Тело покойного должно быть очищено от злого духа гэг, нельзя допускать его вселения в труп. Злого духа

угощают, снабжают дорожным довольствием, просят не вредить живым существам, но при этом указывают, что, если он не уйдет добровольно, его сожгут огнем трансцендентальной мудрости и разобьют голову на сто кусков [5, с. 34—35]. Душу покойного нужно отправить в рай, для этого с самого начала обряда производят ряд подготовительных действий. Смерть наступает потому, что душа навсегда покинула тело, но «на воле» ее могут поймать, «съесть» злые духи, она также может стать злым духом и причинить много несчастий своим родственникам и знакомым.

Поэтому в ламаистском обряде, с одной стороны, защищают душу от грозящих ей опасностей, а с другой — принимают предохранительные меры от того зла, которое она может причинить живым. Душу, после того как она покинула тело, силой ламаистской магии находят всюду, куда бы она ни удалилась, и снова вселяют в тело для очищения от трех грехов (зла, невежества и страсти). Кроме того, душу уговаривают покинуть все, что окружало ее в этом перерождении, отринуть привязанности к чувственному миру, поскольку бытие в круговороте сансары бrenно, невечно, иллюзорно, убеждают в необходимости стремиться к истинным ценностям, а именно преклонению перед тремя драгоценностями — Буддой, его учением и общиной монахов. Душу, очищенную от грехов, «идеологически подготовленную» для отбытия в иной мир, задабривают угощением, описывают приметы пути в рай, затем извлекают из трупа и отправляют в рай. Манипуляции с трупом также имеют очистительный, предохранительный характер [5, с. 33, 35—36].

Все эти обрядовые действия сформированы представлениями о душе и злых духах покойников, но трудно точно определить, какая из трех душ в шаманистских представлениях соответствует душе и злему духу гэг из ламаистских похоронных обрядников. В Тибете и Монголии существовало представление о душе, обитающей в костях и остающейся при трупе на месте его погребения. В трактате монгольского богослова Агван Хайдуба говорится, что если посыпать песком, над которым прочли заклинание-*тарни*, какие-либо кости на кладбище, то «спасутся из ада, переродятся в раю, а если уже там находятся, то будут осыпаны дождем цветов» [5, с. 33]. Но поскольку одна душа уже отправлена в рай, злой дух

изгнан из труппа, а труп очищен от грехов четырех элементов, из которых состоит все материальное, и превращен в *шуньяту*, следовательно, остается еще душа в костях. Не случайно тибетцы стремятся дробить кости покойников. По всей вероятности, у ламаистов закрепилось представление о какой-то главной перерождающейся или перевоплощающейся душе, а представления о костяной («могильной») душе и душе, превращающейся в злого духа, слились в понятие злого духа покойника.

С представлениями о смерти и духах покойников связаны многие обычаи и обряды всех религий народов мира. В частности, исследователи календарных обрядов разных народов отмечают следующую их общую особенность: любой годовой сезонный праздник сопровождается обрядами культа предков, поминовением умерших родственников, обрядами подавления или защиты от вредоносных действий злой «нечистой силы», которая активизируется в это время. Материал шаманистских и ламаистских верований народов Центральной Азии полезен для толкования таких непонятных моментов календарных обычаев европейских народов, как связь аграрных обрядов с культом предков и поминовением усопших, карнавальные маскарады, обрядовые игры ряженых.

В рамках данной статьи невозможно осветить все эти вопросы, но некоторые моменты культа шаманских предков наталкивают на сопоставления. Прежде всего необходимо обратить внимание на мотивацию обряда жертвоприношения предкам по текстам культа Шимона и «Молитвы предкам». Шимона просят обезвредить всех гэг, творящих зло и ущерб людям, скоту, имуществу, защитить от безвременной смерти и болезней, дать много детей, сыновей и дочерей, обеспечить им хорошую долю, долголетие и здоровье, дать изобилие одежды, пищи, питья, скота, надежную опору и защиту во всем. Просят также спасения всех, кто занят стрельбой из лука, устранения разногласий, препятствий, установления единства, согласия и исполнения задуманного. В тексте «Молитвы предкам» добрых духов предков молят даровать умножение богатства, долголетие, здоровье, многодетность, обилие здорового скота, одежды, пищи, питья, многочисленность людей, коней, благополучное существование без опасностей, препятствий; подробно перечис-

ляются злокозненные действия различных дрэ, бсэраг, от которых духи предков должны защищать людей.

Приведем из текста «Молитвы предкам» начало призывания предков: «Поскольку есть владыки боги, то приглашают богов, поскольку есть владыки предки, приглашаем предков, поскольку приглашаем, то жертвуем — услышите! Поскольку зовем предков, не туманьте глаза, поскольку машем (*gyad*) предкам, навестите!». Здесь указана ритуальная техника призывания предков путем махания. Она описана в статье Л. П. Потапова «К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства» [14].

Из представлений о двойной или тройной природе души человека возникло деление духов покойников на добрых и злых, но в обряде жертвоприношения предкам поклонение добрым духам покойников неразрывно связано с изгнанием или подавлением злых духов. В дальнейшей эволюции культа божественных покровителей человека, семьи, рода и других общностей людей та часть обряда, которая относится к подавлению злых духов, стала приобретать самостоятельное значение и обособляться в специализированные обряды; к ним относятся так называемые *догжуры*, выделенные из культа ламаистских защитников религии и благополучия людей. Усиленная форма догжура — *дугжуба* в новогоднем обряде, ее мистериальная форма — *докшитский цам*. Это символический танец подавления злых духов, который исполняют ламы в масках *докшитов* — гневных защитников религии. В Тибете докшитский цам в прошлом исполнялся в канун нового года. Новогодний цам сохранился в ламаистских монастырях Бхутана, Сиккима, Ладака и описан рядом европейских путешественников и исследователей [21, с. 521—534]. По описаниям А. М. Позднеева, в Монголии в XIX в. в новогодней храмовой обрядности уже не было цама, его заменил обряд дугжубы. Центральная часть ритуала посвящена сжиганию «со-ра» — трехгранного конуса с черепом на вершине, представляющего собой нечто вроде ловушки, в которую заключены пойманные злые духи [12, с. 380—384].

В монгольских и бурятских мистериях докшитского цама, исполняемого летом, участвуют маски главных *срунма* — гневных защитников религии и людей, но нет масок подавляемых злых духов. Последние представле-

ны в *линге* — человеческой фигурке из теста, изображающей врага религии и людей. В ламаистской мистерии докшитского цама религиозное содержание танца масок выявлено с полной ясностью, тогда как в карнавальных маскарадах, рождественском ряженье «языческие» религиозные истоки претерпели многоступенчатую трансформацию и потеряли свой первоначальный смысл. Но в сибирском обычае рождественского ряженья, проанализированного М. М. Громыко, первоначальные идеи обряда не исчезли полностью. Об этом, как нам представляется, говорят святочные «рожи» нечисти — бука (леший), черт, покойник, тунгусский шаман и т. д. [6, с. 72—73].

Вернемся к обряду ламаизированного культа предков. Души предков — это те же духи покойников, как и гэг, дрэ, бсэраг, прета и многие другие, которые считаются злыми. Не случайно в обряднике «Молитва предкам» говорится о том, что предки и гэг — одного происхождения, но «душа у них не одна». Буддийское обоснование святости души предков формулируется так: «Хотя и нет бессмертных, но рождение и смерть подобны утру и вечеру дня — постоянно уходят и приходят... Бессмертия нет, и оно есть, поэтому свершения Дхармы исключительны, отличны от деяний существ Дзамбулина, страдающих от рождения, старости и смерти. Предки в пору смерти благословением учителей, идамов, будд были вызволены из круговорота бытия существ шести видов и силой самадхи выделены богами и перенесены в область бодисатв».

Какими средствами достигается ламаизация шаманистских обрядов, чем отличаются ламаистские обрядники культа предков от шаманистских призываний? Обрядники «Санчот Шимону» и «Молитва предкам» представляют собой шаманистское призывание, но зафиксированное письменно в монголо- или тибетоязычном оформлении. Порядок призывания божеств, предложение им жертв, изложение просьб, благопожелание, посвящение животных — все это в данных текстах не ламаистское по смыслу и по форме ритуала. Здесь в шаманистское призывание введены некоторые буддийские понятия, поэтому мы их относим к архаичным обрядникам, отличающимся от тех, которые были созданы различными сектами тибетского ламаизма в

процессе ассимиляции традиционных верований различных народов Центральной Азии.

Кроме текста, адресованного конкретно какому-либо локальному божеству, различным духам-хозяевам местности, гор, вод, лесов, ламаистский обряд включает чтение стандартного набора молитв. В них призывание, подношение жертв, хвалебные гимны, изложение просьб, побуждение божества к действию, покаяние в грехах, благопожелание обращены ко всему собору святейших лам, буддийской триратне, всему сонму махаянистических божеств. Затем читается *сан-чога* — общий обрядник воскурения сжигаемых жертв (не только растений и благовоний) всем буддийским и небуддийским богам, демонам, духам, включенным в ламаистский пантеон. Читается также отдельный обрядник небуддийским божествам восьми разрядов (дебжит). Но и в самом обряднике любому небуддийскому божеству повторяются эти «предварительные условия» ламаистского жертвоприношения.

Буддийские понятия получили свое воплощение в следующих пунктах обрядовых действий: обращении ламы к своему учителю, *идаму* (тантрийская форма будд) — божеству-распорядителю данной группы обрядов; вверении тела, языка и мысли покровительству триратны, т. е. Будде, учению и общине монахов. Лама отождествляет себя с тем божеством из разряда идамов, к ведомству которого относится данный культ, весь обряд совершается ламой от имени данной тантрийской формы будды. Сила заклинания обеспечивается могуществом, которое заключается в святости будды и в учении буддийской религии.

Ламаистское и шаманистское призывания божеств различаются также составом приглашаемых к обрядовому угощению «гостей». В большинстве ламаистских обрядников данному хозяину обо перечисляются все основные разряды ламаистского пантеона, и в первую очередь ламы. Они и как реальные исторические персонажи, и в целом как категория служителей культа не только обожествлены, но и поставлены выше канонических будд и бодисатв. Приравненные к буддам и бодисатвам по своей божественной природе ламы считаются основным фактором, обеспечивающим процветание ре-

лигии и ее влияния на жизнь живых существ данного периода космического времени.

Особое внимание в ламаистском обряднике придается освящению жертв, поскольку каждому разряду богов, демонов, духов полагаются специализированные угощения. Унификация жертв совершается символическими действиями — произнесением магических формул *тарни* и различными жестами рук ламы (*phyag rgya*).

Небезынтересно привести по обряднику хозяину баргузинского Барагхана перечень жертв божествам в соответствии с их принадлежностью к различным разрядам пантеона.

1. Ламы, идамы. Им жертвуют пять видов приношения — цветы, ладан, лампаду, благовония, пищу, а также символические жертвы для пяти органов чувств — зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания; семь драгоценностей идеального миродержца, царя чакравартина, «все совершенное, благословенное, что содержит этот мир».

2. Дака, дакини, хранители веры, 75 Гомбо. Им жертвуют «внешние, внутренние и тайные жертвы», все внешние атрибуты, облачение, снаряжение, красные балины, которые символизируют мясо, кровь врагов религии и прочее, что их радует.

3. Йоги-буддисты. Им жертвуют три белых, три сладких блюда, плоды шафрана, злаки, виноград, грецкий орех, лекарства, напитки.

4. Боги богатства, Губилха (группа, включающая пять божеств — личных покровителей человека) и другие божества разряда семейных и личных покровителей людей. Им жертвуют особняки, увеселительные сады, еду, напитки, драгоценности, зерно, дичь, домашний скот, одежду, украшения, военные доспехи, одним словом, то, что удовлетворяет все желания.

5. Локальные божества — юл-лха, шибдаки. Им жертвуют населенные пункты, земли, птиц, диких зверей, домашний скот всех видов, сады, дворцы, покрытые коврами сидения, доспехи, оружие, украшения, дорогие шелка, лошадей, драгоценные колесницы, челядь, эликсир бессмертия, лекарства, устраняющие бедность драгоценности, первинки пищи, чая, вина, острые приправы, хлеб, масло, молочные изделия.

6. Восемь разрядов тэнгри и демонов (дебжит). Им жертвуют ячмень, рис, пшеницу, кунжут, горох, прожаренную на масле муку, чай, молоко, вино, хмельные напитки, лекарства, балины.

7. Демоны, злые духи — дон, гэг, джун. Им жертвуют мясо, кровь, внутренности, ноги, кости, кожу, костный мозг, жир, сидения, столики, мелкую крупу.

8. Шесть видов существ, которых объединяет процесс перерождения, следовательно, каждое из них может быть чьей-либо матерью. Им жертвуют еду и питье, успокаивающее горе; волшебную драгоценность чинтамани, исполняющую все желания.

9. Ланчаг, вулон, шахон — персонификации кармических грехов нарушения норм буддийской нравственности. Это мифическое олицетворение морального долга, расплаты за безнравственные поступки, за все виды физического и душевного ущерба, приносимого живым существам. Поскольку эти грехи тянутся издавна, из прошлых перерождений и в процессе жизни не уменьшаются, а увеличиваются, их нужно избывать постоянным покаянием, замаливанием грехов и приношением жертв храмам и духовенству.

В архаичных обрядниках житейская мотивация развернута полно и подробно, по ней можно составить характеристику основных ценностей рядовых людей того времени. В более поздних текстах она сокращается, пронизывается буддийскими идеями, но главной целью все-таки остаются обыденные мотивы жизненного благополучия, а не поиск мистических духовных идеалов. В этом плане нет коренного различия в мотивации шаманистских и ламаистских бытовых обрядов.

В приведенном перечне рангов обожествленного духовенства, божеств и духов ламаистского пантеона 1, 3, 8 и 9-й разряды связаны с понятиями вероучения и культовой системы ламаизма, остальные относятся к традиционным народным верованиям, ассимилированным буддизмом в Индии и ламаизмом в Тибете в различные периоды истории этих стран. Божества 4-го и 5-го разряда ведут свое происхождение от таких ранних форм религии, как культ личных и семейно-родовых покровителей, в их составе числятся и обожествленные предки по отцовской и материнской линиям родства. В 6-м и 7-м разрядах представлены демоны и духи древних верова-

ний, но различных рангов и степеней ламаистской трансформации.

Понять историческую родословную категорий ламаистского пантеона, историю его формирования в настоящее время можно только в процессе комплексного сопоставительного изучения дошаманистских, шаманистских и современных ламаистских обычаев и, в частности, на примере тех народов Сибири, у которых не завершилось становление ламаизма в качестве основного и единственного вероисповедания. В этом отношении этнографические исследования в Туве, и Бурятии дают возможность проследить и шаманистские культы в чистом виде, и процесс их трансформации, и становление ламаистских синкретических обычаев, возникших в результате поглощения ламаизмом местных народных верований.

Ассимиляция не единовременный процесс. Изучение тех обрядников ламаизированного культа шаманских предков, которыми пользовались верующие в Бурятии и Монголии, выявляет некоторый материал по этнической истории этого региона. В частности, в религиозных обычаях добайкальских и монгольских бурятских родов бывшего Селенгинского ведомства Забайкалья дошли до нашего времени отголоски верований древнего населения западных районов Халха-Монголии, смежных территорий Восточного Туркестана, Тувы и Алтая.

В данном сборнике (см. вторую статью автора и статьи Г. Р. Галдановой, Н. В. Именохоева и Е. А. Хамзиной) приведены факты, выявляющие древнее наследие духовной культуры тюрко-монгольских народов названных регионов. Во-первых, это шаманские захоронения в Кижингинском районе, в инвентаре которых сохранились древние культовые предметы тюркского происхождения, затем селенгинские обрядники культа предков, культ Даян-дэрхэ и те верования, о которых дает сведения Г. Р. Галданова.

Древний культ монгольского (?) шамана Даян-дэрхэ не встречается у хоринцев. В системе монгольского ламаизма этот культ продолжал развиваться до 20-х годов XX в. Дальнейшая эволюция ламаизированного культа шамана Даян-дэрхэ выявляет закономерности «родословной» какого-либо гневного божества разряда *докшитов* («устрашающих») местного, тибетского или

монгольского происхождения. В Тибете в разряд индийских *дхармапала* (божеств — хранителей буддийской религии) вошли дхармапала тибетского происхождения. В Монголии и Бурятии не хватило времени для формирования местных докшитов высокого ранга, но на примере эволюции образа и культа Даян-дэрхэ можно проследить, как это происходит. В основе культа — образ знаменитого, сильного шамана, известного кровавыми обрядами, в которых он прибегал и к человеческим жертвоприношениям («питающийся загустевшей (буквально — черной) кровью, пьющий жидкую кровь») [7, с. 127]. Культ Даян-дэрхэ оказался устойчивым. Он получил широкое распространение среди монголов и смежных тюркских народностей в районах монгольского и русского Алтая, Тувы. Ламаизированный Даян-дэрхэ в системе ламаистского пантеона может относиться только к *дамжанам*, т. е. небуддийским божествам, которых «подчинили», клятвенно обязали защищать буддийскую веру. Иными словами, ламаистская церковь санкционировала ассимиляцию сильного шаманского культа, который она была не в состоянии устранить из обычаев народа. В разряде дамжанов есть свои иерархические градации. Дамжаны высшего разряда — это «большие срунма», или хранители буддийской религии — дхармапала. Те ритуальные тексты культа Даян-дэрхэ, которые были нами изучены в Институте языка и литературы АН МНР (Улан-Батор), свидетельствуют о процессе незавершившегося превращения Даян-дэрхэ в срунма, или дхармапала высокого ранга. Даян-дэрхэ приданы такие функции, которых не бывает у дамжанов рядового разряда.

Культ Даян-дэрхэ широко известен по всей Монголии с давних времен. Предания о нем записывались у халхасцев, алтайцев, теленгитов, дюрбетов, тувинцев, урянхайцев, в Монголии и в России — на Алтае и в Чуйской степи.

Если резюмировать многочисленные предания, то получается, что Даян-дэрхэ (или Таин-тирхин, как он именуется в записях Г. Н. Потанина) — это имя шамана и название камня-обелиска, изображающего знаменитого шамана, убитого Чингисханом или Эдзэн-ханом. Этот обелиск находится на берегу притока р. Эгин-гол, выте-

кающей из оз. Хубсугул. Камень считался оракулом, целителем и покровителем истинных шаманов.

По сведениям, собранным Г. Н. Потаниным, камень Таин-тирхин в прошлом пользовался в Монголии большой известностью, к нему шли издадека — с Убса-нура и Гоби. Рассказывают также, что было два Таин-тирхина: один — Хухчило (синий камень), он находился в земле тэленгитен-урянхай, другой — Бороцаган (серобелый); на Селенге. Краевед Галдан Ленхобоев, бурят по национальности, сообщил автору статьи, что в Бурятии на Селенге есть скалы, называющиеся Даян-дэрхэ, куда ездили молиться монголы-табангуты. Последний раз они там были в 1934 г.

В тексте призывания, опубликованном акад. Ц. Дамдинсурэном в 1959 г. в хрестоматии монгольской литературы [7], Даян-дэрхэ описан с точки зрения и шаманистского, и ламаизированного культа [7, с. 127—131].

В Бурятии культ Даян-дэрхэ бытует в Закаменском и Тункинском районах, причем только в ламаистской форме. У верующих записаны тибетские тексты обрядников, обнаружены ламаистские изображения Даян-дэрхэ в домашних божницах. Но те поздние монгольские обрядники из фондов АН МНР, посвященные Даян-дэрхэ, которые мы упомянули выше, в Бурятии не получили распространения, вероятно, по той причине, что его культ был локализован в обычаях родо-племенных групп тункинских и закаменских бурят, а ведущая роль в развитии культовой системы бурятского ламаизма принадлежала хоринскому духовенству.

Тексты культа Даян-дэрхэ, которые нам удалось прочесть у верующих Закаменского района, относятся к монгольской традиции. В колофоне обрядника Даян-дэрхэ, обнаруженного в улусе Улекчин Закаменского района (аналогичный текст имеется в Улан-Баторе в Рукописном отделе Института языка и литературы АН МНР — инв. № 66-3), указано, что текст составлен специально для халхаского Сецен-нойоновского аймака гелуном Падма-джалпо, а переписан гецулом Койморского дацана (Тунка) Агван Данзином. В сольчите есть ссылка на обрядники панчена Лобсан чойчжи-чжалцана (1570—1662) — большой сан «Драгоценные четки» и краткий сан «Дождь благодетелей». Это означает, что данный обрядник Даян-дэрхэ может относиться ко вре-

мении не раньше XVII в., по характеру оформления ритуала его можно отнести к обрядовой традиции гелукпы в Монголии и Бурятии периода XIX в.

Встречаются различные матрицы иконописного изображения Даян-дэрхэ, представляющие разновременные традиции. В обряднике из Улекчина Даян-дэрхэ описан сидящим на белой лошади, в белой одежде, в шелковом тюрбане, украшенном диском (*gsal-bai melong*) и перьями (*sgro phong*), на поясе — лук в налучнике, колчан со стрелами, меч в ножнах. Указано, что в некоторых случаях добавляется волшебное *толи* (зерцало) истины и *lung thang 'phreng* — гадательные четки. В правой руке Даян-дэрхэ держит жезл с лентами — «белый бадан, делающий махание» (по-тиб. *'gyo bar byed-pa'i ba-dan dkar-po*), в левой руке — сосуд *бумбу*.

В фондах бывшего Антирелигиозного музея г. Улан-Удэ имеются три иконы Даян-дэрхэ по двум различным матрицам изображения. На одной из них Даян-дэрхэ облачен в военные доспехи, шлем с пикообразным навершием, на другой вместо панциря надета белая накидка с широкими рукавами, на груди — декоративные узлы шарфа, на голове — шлем с навершием из трезубца с кистью; атрибуты — жезл с баданом и чаша с драгоценностями. По одной матрице бадан в правой руке, по другой — в левой.

На иконе Даян-дэрхэ, сфотографированной нами в улусе Тагархай Тункинского аймака, изображен всадник на светлой лошади, с большими близко посаженными глазами, крупным мясистым носом «картошкой», густыми усами и маленькой бородкой под нижней губой. На голове у него кокошник из перьев, на лбу — диск с пятью бугорками, из которого поднимается какое-то украшение в форме листа на стержне; на груди висят диск и четки из крупных кругловатых бусин; в одной руке бумба, в другой — жезл, на загнутом конце которого висят ленты. Всадник снаряжен луком и колчаном со стрелами. В этом изображении Даян-дэрхэ сохранены шаманские атрибуты — головной убор, *толи*, бадан, которым делают «махание». Последняя деталь может быть понята только на материале саяно-алтайского шаманства, ритуальной техники шаманов-«обмаживателей», описанной Л. П. Потаповым [14]. На тагар-

хайской иконе Даян-дэрхэ изображен такой шаман-«обмахиватель», но в трансформированном по правилам ламаистской иконографии виде.

Мы полагаем, что для понимания шаманистских и дошаманистских обрядов, для толкования синкретических образов ламаистской иконографии и тех ламаистских культов, которые ведут свое происхождение от традиционных народных верований, полезно сопоставительное привлечение всех источников и полевых шаманистских материалов, характеризующих многовековые обычаи монгольских и тюркских народов, а также тибето-язычных обрядников, относящихся к процессам ламаистской ассимиляции этих обычаев. Многие явления в религиозных обычаях тункинских, закаменских бурят не могут быть поняты в рамках современного бурятского — только шаманистского или только ламаистского — материала, вне наследия духовной культуры, обычаев и обрядов, периода кочевых государств, объединявших различные народы Центральной Азии. Историческую логику, закономерности эволюции религиозных верований можно изучить только на первичном, конкретном материале культовых источников. Многие исчезло, многое остается непонятым, неучтенным, поэтому для развития исследований в этой области первостепенное значение имеет выявление фактов, обмен первичной информацией, введение в оборот науки новых источников.

ЛИТЕРАТУРА

1. Болонев Ф. Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1957.
2. Баторов П. П. Бурятские поверия о боходдоях и анахаях.— Зап. ВСОРО по этнографии, 1890, т. 2, вып. 2.
3. Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX — начале XX в. Улан-Удэ, 1957.
4. Герасимова К. М. Ламаистский похоронный обряд в Бурятии.— В кн.: Вопросы преодоления пережитков прошлого и становление новых обычаев и традиций. Вып. II. Улан-Удэ, 1969, с. 112—122.
5. Герасимова К. М. Ламаистская трансформация анимистических представлений.— В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4. Улан-Удэ, 1970, с. 31—39.
6. Громыко М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII—XIX вв.— В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII — начала XX в. Новосибирск, 1975, с. 71—109.

7. **Дамдинсүрэн Ц.** Mongyol Urag Jokiyal-un Degeji Jayun Bilig oгуšibai. Шан-Ватор, 1959.
8. **Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.** Весенние праздники. М., 1977.
9. **Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.** Летне-осенние праздники. М., 1978.
10. **Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.** Зимние праздники. М., Наука, 1973.
11. **Михайлов Т. М.** Анимистические представления бурят.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.). Л., 1976, с. 292—319.
12. **Позднеев А. М.** Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. Спб., 1887.
13. **Потанин Г. Н.** Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2, 4. Материалы этнографические. Спб., 1881—1883.
14. **Потапов Л. П.** К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства.— В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 3—37.
15. **Санжиев Г. Д.** Weltanschauung und Schamanismus der alagen—Burjaten.— Anthropos, 1928, t. XXIII.
16. **Соколова В. К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. М., Наука, 1979.
17. **Хангалов М. Н.** Общественные охоты у северных бурят.— Собр. соч. Т. I. Улан-Удэ, 1958, с. 33—95.
18. **Хангалов М. Н.** Душа. Дополнения к статье «Душа».— Собр. соч. Т. II. Улан-Удэ, 1959, с. 193—201.
19. **Цыбиков Б. Д.** Цагалган.— В кн.: Вопросы преодоления пережитков прошлого и становление новых обычаев и традиций. Вып. II. Улан-Удэ, 1969, с. 34—42.
20. **Чичеров В. И.** Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957.
21. **Waddel L. A.** The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1894.
22. **Shis-mong gi bsangs-mchod.**— Санчот Шимону (рукопись, 4 л.). РО Ин-та языка и литературы АН МНР, инв. № 66.
23. **Mtshun gsol bzhugs** (рукопись, 5 л.).
24. **Lha chen dge bsnyen skyed de chen po 'jigs med dpa-bo ta-yan-teri-khe zhes grags pa la mchod gtor 'bul tshul 'dod dgu 'i char 'bebs yid bzhin dban rgyal zhes bya ba bzhugs so** (ксилограф, 21 л.). РО Ин-та языка и литературы АН МНР.

**МАТЕРИАЛЫ
ПО ТРАДИЦИОННЫМ ВЕРОВАНИЯМ
ТИБЕТЦЕВ В ЛИТЕРАТУРЕ
ПОПУЛЯРНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ ЛАМАИЗМА**

Внедрение буддийской идеологии в народный сказочно-суеверный мир было одним из эффективных методов популяризации вероучения буддизма. В буддийской литературе сложились и за многие века отшлифовались основные приемы литературной переработки индийского фольклорного материала, которые вместе с буддизмом проникли в Тибет. Освоение тибетскими авторами местного фольклора, основанного на добуддийских религиозных верованиях и обычаях, шло по образцам индийской литературы популярного вероучения.

Становление буддизма в Тибете происходило за счет его вживания в местные культы и их постепенной ассимиляции. Таким образом, вместе с самими тибетцами в новую веру переходили божества, духи и демоны их традиционных добуддийских верований. Обращение божества в буддийскую веру — важная тема в творчестве тибетских авторов. Авторской обработке подвергаются произведения любого жанра фольклора: сказки, предания, устные рассказы, былички¹, в которых рядом с людьми действуют мифические персонажи.

В фольклоре столкновение человека со сверхъестественным существом, как правило, заканчивается победой человека. Благодаря своей смелости, находчивости, «чудесным помощникам» он отвращает от себя вредоносное действие могущественного существа, добывается его расположения, заставляет служить себе. Иногда сверхъестественное существо само приходит на помощь челове-

¹ Былички (бывальщина, былиночка, был) — в народном творчестве короткий рассказ сказочного характера о встречах с «нечистой силой» [2, с. 799].

ку, тронутое его беззащитностью, доверчивостью или же благородством и искренностью его души и поступков.

Такие фольклорные сюжеты, в которых действующими лицами являются человек и местное божество или дух, авторы-буддисты подвергали идейно-смысловой и формально-структурной переработке, в результате которой конфликт приводился к разрешению в духе, необходимом для популяризации буддизма. Личные качества человека, определяющие успешный исход его столкновения со сверхъестественным существом, авторы заменяют достоинствами, которые имеют религиозный характер. Это прежде всего вера в Будду и его учение, благоговейное отношение к духовенству, набожность. Вместо героических и благородных подвигов в сюжет вставлялись описания действий, имеющих религиозное значение: медитации, отшельничества, молитвы, соблюдения религиозных норм поведения.

Религиозные, в данном случае буддийские, совершенства человека оказывают на божество настолько сильное впечатление, что оно немедленно проникается огромным уважением к человеку и оказывает ему различные услуги. Так человек добивается своих целей, и на этом, собственно, фольклорный сюжет исчерпывается. Но буддийские авторы прибавляют к нему дополнительный ход, в котором действие переносится целиком в сферу понятий, связанных с религией и ее вероучением. Как правило, в этом дополнительном ходе человек благодарит божество за помощь. Благодарность имеет чисто религиозную окраску: человек делает божеству или духу «высшее подаяние» — так на языке буддийской образности называются проповеди и наставления, которые обращают божество в буддизм. Принятие новой веры улучшает индивидуальную карму божества, грехи его идут на убыль, начинается накопление религиозных заслуг. После своей смерти, а, по вероучению буддизма, все живые существа, в том числе и боги, смертны, добуддийское божество получает хорошее перерождение², т. е. человеком или небожителем. Так окончательно завершается его переход в новую веру.

² По вероучению буддизма, все живые существа перерождаются в одном из шести родов: людей, небожителей, асуров, прет, животных, существ в аду. Первые три считаются хорошими, последние три — плохими.

В предлагаемой подборке сюжетов из первой части трехчастного комментаторского трактата «Сущность драгоценных наставлений по совершенствованию своей души согласно Лам-рим'у» Жура Ензина, тибетского писателя XIX в., наибольшую степень приближения к описанной выше стандартной модели переработки фольклорного сюжета можно заметить в сказке о пастухе и хозяйке местности (второй сюжет из подборки) и в сказке о том, как маимо отблагодарила бедняка (пятый сюжет).

С религиозно-этической точки зрения определенный интерес представляет классификация персонажей тибетской мифологии по родовым и видовым категориям буддийского пантеона. Но здесь необходимо учесть, что данный автор был образованным буддистом, богословом-философом. На пережитки традиционных верований тибетцев, сохранившихся в ламаизме, он смотрит с пренебрежением, как на суеверия темных невежественных людей. Автор не всегда дает точные определения добуддийских культовых понятий, названия тибетских духов даже там, где это возможно. Например, в истории о Бранкхабале автор называет его ужасное перерождение якшасом, и только из прямой речи действующих лиц можно узнать, что буддийскому якшасу в тибетской мифологии соответствовал дон (по-тиб. *gdon*). Такие классы тибетских духов, как *gdon*, *gzhi-bdag*, *lan-chags* — популярные персонажи тибетского фольклора, в трактовке автора сливаются с образом якшаса, вошедшего в буддийский пантеон из индийской мифологии.

В целом добуддийские божества и духи тибетцев для автора не более чем «земная и небесная нечисть», которую он относит к роду прет (по-тиб. *yi-dags*). Он считает, что веру в них «ради собственной наживы поддерживают всякие шарлатаны и неучи, выдающие себя за буддийских святых и созерцателей» [1, л. 416б].

1

В древности, к концу правления тибетского царя Тиралпачана³, его брат Дарма⁴ вместе с советниками ре-

³ Время правления Тиралпачана относится к IX в.

⁴ Дарма, или Ландарма (IX в.), известен своими гонениями на буддизм.

шили уничтожить в Тибете учение Будды, которое подобно солнцу поднялось над Снежной страной благодаря подвигам предков-царей. Они убили Тиралпачана и собирались расправиться с его советниками-буддистами. Один из них, по имени Бранкхабал, вовремя узнал о перевороте и убежал в подземные пещеры к северу от горы Тан-лха. Здесь он собрал наставления и вещи, необходимые для превращения жизненных сосудов в железо. Ему удалось почти все свои сосуды, кроме одного, идущего к теменю, превратить в железо.

В это время какая-то старуха-кочевница, слепая, шла без поводыря в поисках пропитания, заблудилась и забрела в те места, где скрывался Бранкхабал. Она почувствовала запах дыма, идущего из-под земли, и догадалась, что кто-то здесь занимается тайным делом. Слух об этом дошел до Ландармы, и он вместе со своими советниками спустился в пещеру. Бранкхабала поймали, привезли в Лхасу и хотели убить. Днями и ночами без перерыва дьявольские советники резали и рубили его тело, но убить его не могли, так как главный жизненный сосуд у него был железный. Но сам Бранкхабал устал духом и сказал своим палачам: «Если вы хотите убить меня, то воткните иглу в теменной сосуд». Бранкхабал умер, душа его вылетела из теменного отверстия в виде белого луча. Друзья его, которые присутствовали при его смерти, воскликнули: «О Бранкхабал, неужели ты хочешь уйти вот так! Отомсти им, сделай им вред!». И тут же белый луч стал красно-черным, и буддист Бранкхабал силой пожелания близких переродился могущественным якшасом и начал уничтожать род тибетских царей. Тан-лха, Одегун и верхний царь Шамбу⁵ несколько раз просили Бранкхабала умерить свой гнев, но он, несмотря на свои обещания, успел совершить огромные злодеяния до прибытия в Тибет Джово⁶.

Как-то Джово сидел на престоле в местности Лханюлямпайжил, и вдруг перед ним появился Бранкхабал в своем ужасном облике. «А-цха-цха, пришел страшный дон», — вскрикнул Джово и упал с престола. «Пришел

⁵ Названия гор в Тибете и имена духов-хозяев этих гор.

⁶ Джово — тибетский титул Атиши (982—1045), индийского пандита, много лет занимавшегося проповеднической деятельностью в Тибете.

страшный дон, но пусть он мне не делает вреда», — взмолился находившийся тут Бром-ринпоче⁷.

Позднее Джово при помощи Хаягривы⁸ заставил Бранкхабала дать клятвы. Сейчас Бранкхабал считается хранителем местности Ер-ба. Если бы его друзья не помешали ему, то буддист Бранкхабал должен был переродиться небожителем [1, л. 378б — 379б].

2

В древности один пастух каждый день пас стадо яков на крутой горе Мэтогжин. Однажды вожак стада, могучий бык, погнался за коровой, а она, подумав, что бык хочет ее боднуть, бросилась в сторону. Бык помчался за ней, оступился, упал в пропасть и погиб. Пастух, на глазах которого так быстро погибло могучее животное, задумался: «Как неожиданно не стало на свете этого быка, полного сил. Коровы умрут, наверное, еще быстрее, чем бык, ведь они намного слабее быка. А я умру еще быстрее, чем даже корова». Таким образом пастух пришел к мысли о неизбежности и неожиданности смерти⁹. Смерть не соблюдает никакой очередности, она не выбирает сначала сильного, а потом слабого, сначала старого, а потом молодого. Но пастух был человеком простоватым, он решил, что смерть, должно быть, соблюдает очередность. Но как бы там ни было, он глубоко задумался о смерти, и душа его прониклась трепетом перед смертью и чувством не вечности существования.

Долго просидел он, охваченный подобными размышлениями. Там, где он обычно пас яков, трава была плохой. А на другой стороне горы находилась лужайка со сладкой водой и на вид сочной и зеленой травой. Но стоило скоту поесть этой травы, как он сразу же подышал. Стадо, оставшись без присмотра, кинулось туда. Это увидела хранительница местности манмо (тиб. *gzhi-bdag sman-mo tche spyin-ma*). Она хотела подать знак пастуху, но не решилась прервать его благочестивые

⁷ Бром-ринпоче (1004—1065) — ученик и сподвижник Атиши, тибетец.

⁸ Хаягрива (по-тибетски Дамдин) — божество разряда идамов, тантрийская форма будды Амитабы.

⁹ «Смерть и не вечность» — первая тема буддийской программы религиозного совершенствования личности.

размышления. «Ну, ладно,— решила хранительница местности манмо,— пусть пастух размышляет о смерти, придется мне самой отогнать яков». Побежала она за стадом, а яки ни в какую, так и рвутся на ядовитую траву. Тогда манмо создала своим волшебством рощу с сочной высокой травой и пустила животных туда. Солнце закатилось, пастух очнулся от созерцания и побежал на поиски стада. Следы вели к ядовитой траве. Испугался пастух и вдруг видит перед собой чудесную рощу и своих яков, мирно пасущихся на сочной траве. «Откуда эта роща? Ведь раньше ее не было?» — поудивлялся пастух и погнал стадо домой в Лхасу.

«Что так поздно?» — набросился на него хозяин. Тут он увидел, что нет быка. Услышав, что бык упал в пропасть, хозяин расвирепел, схватил пастуха, связал ему арканом руки и ноги. «Ты убил моего быка, я убью тебя самого», — пригрозил он пастуху. Наступило время дойки. Хранительница местности сделала так, что коровы сегодня дали в десять раз больше молока, чем обычно. «Хотя ты не углядел быка, но коровы странным образом изменились к лучшему». Пастух рассказал ему, как все было. Хозяин догадался, что эта роща — милость дхармы за то, что пастух осознал неизбежность смерти и проникся страхом перед ней. «Эта роща пожалована божеством и ламой, завтра же все пойдем и посмотрим эту прекрасную рощу», — распорядился хозяин. Он развязал пастуха и оказал ему почет и уважение.

На другое утро пятнадцать человек во главе с хозяином отправились в эту рощу и увидели там неведомые деревья и диковинные плоды и цветы, подобные райским. Они поняли, что это — результат размышлений пастуха о смерти и невечности. Все, кто приехал сюда, решили остаться здесь и созерцать на тему смерти и невечности. Вдруг пастух поднялся на воздух в высоту семи тала и сел скрестив ноги. «Это знак того, что я вкусил нектар дхармы», — объяснил пастух. Пребывая в воздухе, пастух произнес:

Все собранное невечно.
Три мира — страдание.
Уйти из мира — высшее благо.
Я преподал вам суть всех дхарм.

Люди стали размышлять над этими четырьмя строчками кратко изложенных дхарм и узрели истину. Услы-

шали эти строки и скот, находившийся в роще, и птицы, и пчелы. Все они силой истинности услышанных слов переродились в следующей жизни людьми и небожителями [1, л. 295а — 297].

3

А вот такая история произошла в Нгари¹⁰. В пещере на склоне одной горы жил ми-ма-ин, великий из рода прет (по-тиб. *yī-dags mi-ma-in chen-po*). А на этой горе чабан по имени Гаржал каждый день пас стадо овец. Перед едой Гаржал кидал в пещеру ми-ма-ина немного от своей пищи как жертвоприношение. Ми-ма-ин принимал эти приношения с удовольствием. Волшебством ми-ма-ина пища не портилась, ни птица, ни мышь не могли унести ни единой крошки, и со временем вся пещера наполнилась жертвами пастуха. Ми-ма-ин удивлялся на пастуха, но со временем почувствовал себя обязанным перед ним. Однажды он явился перед Гаржалом и говорит: «Ты сделал мне много жертвоприношений. Проси у меня в награду любое волшебство». Чабан оказался человеком тщеславным. «О небожитель,— говорит он ми-ма-ину, сделай так, чтобы тело мое стало как у Будды, пусть на голове у меня появится ушнир¹¹, пусть меня окружает пятицветное сияние, я буду летать по небу и языком своим произносить мудрые выражения и словословия». Ми-ма-ин исполнил его желание. Жители Нгарри, увидев Гаржала, решили, что это Будда, и стали оказывать ему почтение, как Будде. Однажды Гаржал летел по небу и встретился с лоцзавой Рин-чен-занпо¹², который возвращался из Индии. От лоцзавы шло настолько сильное сияние, что чабана Гаржала вдруг покинуло волшебство, он упал на землю и разбился [1, л. 138—139а].

4

В древности некий человек, принявший обеты сиддхи, на пиру у милостынедателя напился и заснул прямо на улице. К полуночи он пришел в себя и побрел домой.

¹⁰ Нгари — область в Западном Тибете.

¹¹ Ушнир — шишка на голове Будды.

¹² Ринчен-занпо (1357—1419) — известный переводчик.

Вдруг он увидел, как к нему верхом на волке мчится ужасный дон, весь в языках пламени. Человек перепугался, стал читать заклинание, плевать; делать магические угрожающие жесты, но все было бесполезно. Не помог и могучий талисман в виде рога, который он кинул навстречу дону. В отчаянии он взмолился своей покровительнице манмо: «Вспомни, как трижды в день я приношу тебе жертвы, спаси меня от этого дона. Если я умру, кто тебя будет почитать! Придумай скорее что-нибудь ради нашего общего блага».

Тут перед ним появилась его покровительница манмо и говорит: «Что ты, это же дон Дорже Шугчан, которого я сама смертельно боюсь. Он повелитель всех махабхут трех миров. Как я могу спасти тебя? Лучше ты попроси убежища у Трех драгоценностей». — «Я каждый день перед каждым обрядом в городе произношу молитву убежища, но проку от этого до сих пор не замечал». — «Ты произносил молитву не вкладывая чувства, никогда не думал о своих грехах и добродетелях, а также об уместности молитвы. Вот сейчас тебе угрожает несомненная опасность, поэтому от всего сердца, охваченного невыносимым страхом, произнеси эту молитву. Говори же скорее!».

Человек начал читать молитву убежища:

Если у Будды, дхармы и общины,
Этих высоких покровителей,
Есть в сердце сострадание,
То пусть дадут мне убежище!

Гнев Дорже Шугчана мгновенно утих, он подъехал и произнес с довольным видом: «Ах ты, мошенник и болтун, распустил о себе слухи как о волшебнике. Теперь ты убедился, что вместо фокусов, которыми ты дурачишь народ, гораздо более действенным средством является молитва убежища? Я не боюсь твоих заклинаний. Я боюсь одного имени Трех драгоценностей. Ладно, я не стану губить тебя». Затем Дорже Шугчан обратился к манмо: «А тебе, манмо, великое благо за то, что заставила его произнести молитву». После этого дон предложил всем дружить друг с другом. На прощание Дорже Шугчан сказал заклинателю: «Ты брось обманывать людей. Какие бы обряды ты ни проводил, читай перед каждым молитву убежища. И живым и мертвым нет ничего более полезного. А мы с манмо будем заботиться о твоей

жизни, еде и имуществе». После этого случая дела заклинателя пошли в гору, за что бы он ни принимался, все получалось наилучшим образом, и он принес огромную пользу жителям этого края [1, л. 452а—454а].

5

Некогда в доме одного бедняка жила одна слабенькая манмо, которую считают богиней рождения, относится она к роду прет. Но тем не менее хозяин дома считался с ней и делился всем, что перепадало ему. Манмо думает: «Этот бедный человек так хорошо относится ко мне, почитает меня, приносит жертвы. Стыдно было бы не отблагодарить его. Надо подарить что-то волшебное. Только что? Сил-то у меня, маловато...».

У бедняка была сука. Однажды она принесла трех щенят, размером чуть поменьше кошек, совершенно черного цвета. Когда над ними держали что-нибудь съедобное, щенята вставали на задние лапки, а передние складывали в молитвенном жесте. Много еще разных удивительных вещей умели вытворять эти щенята. При всем этом они обладали всеми превосходными качествами, которые требуются от собак. Так в меру своих сил отблагодарила манмо бедняка.

А бедняк удивляется: «Раньше у моей суки щенята были как щенята — походили на свою мать, а вот таких никогда не было. Наверное, это волшебство со стороны преты манмо». Бедняк стал еще усерднее почитать манмо.

Слух об удивительных щенках пошел по народу. Люди начали судачить: «Манмо дала ему этих щенков, не иначе. А какой толк, ему и себя-то нечем прокормить, не то что свору собак. А узнает царь — отнимет». Подумал-подумал бедняк и решил сам отнести царю одного щенка. Авось что-нибудь даст. Царь обрадовался и спрашивает: «А еще есть, неси, уж я не поскуплюсь, отблагодарю тебя». Царь действительно подарил бедняку три поместья. Бедняк избавился от нужды, богатство его начало расти не по дням, а по часам, и зажил он, наслаждаясь всеми пятью видами удовлетворения желаний.

Через некоторое время он надумал отблагодарить манмо и собак за свое счастье. Спросил у знающих людей, как это сделать. Все советуют: «Устроить для манмо

обряд жертвоприношения сол-мчод, а собак накормить мясом досыта». Манмо обрядом была очень довольна, а собаки на мясо даже и не посмотрели, ведь царь их кормил вдоволь. Отправился бывший бедняк к проповеднику Чойжару. Тот говорит: «Если ты хочешь по-настоящему отблагодарить манмо и собак, то знай, что манмо относится к роду прет, а собаки — к роду животных. Все они пребывают в узах плохих рождений. Освободи их. А это возможно только при помощи дхармы. Для этого тебе самому сначала надо овладеть дхармой. Лишь тогда ты сможешь воздать им за благодеяния».

Бедняк нашел слова проповедника справедливыми и попросил Чойжара посвятить его в дхарму. Лама начал сразу же с темы «Воздаяние за благодарность», затем перешел к теме «Относиться ко всем живым существам, как к своей матери». Проповеди Чойжара пустили корни в душе бедняка, он прозрел и стал бодисатвой. И вот тогда перед ним появилась манмо, оказала ему почет и попросила наставлений в дхарме, выслушав их, и она прозрела. После этого человек стал проповедовать дхарму собакам, они, правда, внешне не изменились, но их прежние грехи все равно пошли на убыль, и после смерти все трое переродились царскими детьми. Дети подросли и стали спрашивать родителей, где находится человек, который стал бодисатвой. Царь с царицей удивляются: «Что за дети!». Тогда дети рассказали, что они бывшие любимые собаки царя, а теперь переродились его же детьми. Царь обрадовался, он до сих пор помнил своих собак и очень скучал по ним. Радостный царь пригласил во дворец бедняка, ставшего бодисатвой, и все, смеясь и плача, стали вспоминать свои былые рождения.

После этого бодисатва произнес наставления. Царь и его домочадцы усвоили их и тоже прозрели [1, л. 111а — 112а].

6

Жил-был в древности один гелон, усердно занимавшийся йогой тормы¹³. Все, что попадало в его руки, он об-

¹³ Ритуальная жертвенная фигура из теста в виде трехгранной пирамиды.

ращал в «три белых»¹⁴ и в «три сладких»¹⁵, из которых он стряпал тормы. Благодаря тому, что он так хорошо усвоил парамиту «Подаяния», его собственные богатства росли, а религиозные совершенства умножались. У гелона был старший брат, живший в миру домохозяином. Старший брат некогда причинял ему обиды, но когда гелон стал богатым, он пришел к нему и говорит: «Прости мои прошлые проступки, отныне я буду почитать тебя. Давай жить вместе». Гелон отклонил просьбу старшего брата: «Не видел я раньше проку от родственников и теперь не ожидаю». Он одарил брата и попросил не отвлекать его больше от религиозных занятий. «Да ты что,—всполошился старший,—я тебе старший брат, я обязан заботиться о тебе. Мы должны жить вместе». Так они стали жить вдвоем.

«Брат мешает мне. Да и вообще с ним нелегко ужиться. Он знает, что у меня есть кое-какое имущество, и только из-за этого льнет ко мне, а любить он меня, конечно, не любит. Из-за этого он получит наказание в этой жизни и в будущем»,— так думал гелон. Но, несмотря на досадное присутствие старшего брата, гелон, как и прежде, делал тормы, и богатство его росло. Его тормами питались все дон'ы и гэг'и трех миров.

А старший брат думает: «Гелон богат, как царь. Какой смысл жить в этом ските? Надо убить его, а добро унести домой и жить, вкушая счастье с любимой женщиной». О его греховных помыслах узнал якшас из колдца гелона. Он явился перед старшим братом в своем устрашающем облике, и проткнул его трезубцем. Перед смертью старший брат успел произнести молитву-пожелание «Монлам» о том, чтобы переродиться в якшаса. Желание его исполнилось, и вот он, изрыгая изо рта ожерелья смертоносного пламени, помчался к гелону и сжег его. Гелон переродился сыном царя этой страны. Якшас узнал об этом и снова его погубил. Если бы не злодейство старшего брата, гелон через пятнадцать лет праведной жизни должен был достичь степени перехода от мирского на святой путь и переродился бы на Потале. Но он, из-за того, что допустил чувство недоброжелательности к старшему брату, не получил ни единой

¹⁴ Молоко, сыр, масло.

¹⁵ Тростниковый сок, мед, сахар.

доли освобождения. Таковы губительные действия друзей и родственников [1, л. 375а—375б].

7

Некогда по воле кармы подружились человек и якшас. Они помогали друг другу чем могли и, встречаясь каждый день, вели задушевные разговоры.

«Друг мой,—как-то попросил человек,—ты знаешь все, предупреди меня о моей смерти за три года, чтобы я успел заняться религией и мог умереть легко и без сожаления». Якшас пообещал помочь. Прошло некоторое время, и якшас говорит человеку: «Сегодня в верховьях нашей долины умер такой-то человек...» — «Ах, как его жалко, он же совсем молодой»,—пожалел умершего человек, а у самого в душе не было никаких мыслей о том, что смерть может прийти и за ним. Не обратился он к дхарме. Прошло еще некоторое время, и якшас говорит: «Сегодня в низовьях этой долины умер такой-то человек...» — «Ах, как его жалко, он мог бы еще пожить»,—вздыхнул человек. Не обратился он к дхарме и на этот раз. Якшас удивляется — друг просил предупредить о приближении смерти, а сам, несмотря на второе предупреждение, ничего не предпринимает. Прошло еще какое-то время, и вот якшас говорит человеку: «Друг, сегодня пришла твоя очередь умереть».

— Ой, что ты говоришь,—поразился человек,—ты же пообещал предупредить меня о моей смерти за три года,—и он громко заплакал.

— Какая польза плакать сейчас,—стал успокаивать его якшас,—помнишь, три года назад я оповестил тебя о смерти совсем молодого человека с верховьев нашей долины. Ты пожалел его и сказал, что ему бы жить да жить. После этого через год я рассказал тебе о смерти пожилого человека с низовьев. Ты тогда сказал, что он мог бы еще пожить. А тебе в голову не пришла ни в первый и ни во второй раз мысль о том, что вот умерли двое, молодой и старый, с верховья и с низовья долины, что ты человек среднего возраста и живешь в середине этой долины и что из вашего города никто еще не умер, что, возможно, смерть придет на этот раз за тобой.

— Да, ты прав, но мне казалось, что я все еще в расцвете лет, и не задумывался о смерти.

— Но ты же видел, как умерли люди моложе тебя и старше тебя. Разве ты не понял, что смерть не делает никакой очередности, она забирает и старых и молодых. Смерть может прийти за каждым в любое время, поэтому нельзя быть уверенным, что она минует тебя в этот раз. По лености своей ты не задумывался о смерти. И вот ты умираешь. И это неотвратимо. Время, оставшееся до вечера, поразмышляй о смерти. Если тебе удастся проникнуться чувством неизбежности смерти и страхом перед ней, то ты избежишь плохого перерождения и родишься красивым ребенком в собственном доме.

Через некоторое время якшас узнал, что его друг родился девочкой в своем же доме. Опасаясь напугать ее своим страшным видом, якшас предстал перед ней в образе прекрасного небожителя. Он рассказал девочке о ее прежней жизни и убедил ее размышлять о смерти [1, л. 331б — 332б].

8

В древности один монах, желая заняться созерцанием, взял с собой продукты на целый год и удалился в скит, в глухой лес. Он добился неплохих результатов. А хозяин этой местности, свирепый якшас, был ему рад и взялся охранять его от диких зверей и разбойников. Отшельник догадался об этом и в благодарность стал каждую ночь подносить якшасу тормы. До этого якшас каждую ночь ходил в город и питался тем, что ловил души. В городе постоянно свирепствовали эпидемии и другие болезни, уносящие много жизней. А теперь якшас насыщался тормами и перестал ходить в город. Эпидемии прекратились, люди зажили спокойно.

Отшельник целыми днями сидел в созерцании и только в полночь позволял себе небольшой отдых. В начале ночи и в конце ее он всегда занимался йогой и, таким образом, стал весьма искусным в этом. Так прошел год, и у отшельника кончились продукты. Он отправился в город на сбор подаяния.

— А где ты занимаешься созерцанием? — спрашивают его люди.

— В ските, где обитает якшас.

— Но ведь это же злобный якшас, разве можно жить с ним рядом?

А я ему каждую ночь жертвую торму, и он мне не вредит, а даже помогает понемногу.

— Якшас насылал на город болезни. Своим избавлением от них мы обязаны этому праведнику, — решили горожане и собрали для него много хорошей еды.

— Раньше припасов у меня было только на год, и за это время я значительно продвинулся в совершенствовании себя. А сейчас припасов у меня на два года хватит, — пораздовался отшельник и, нагрузившись собранными продуктами, побрел к себе.

Добрался он до скита поздно вечером. Груз тяжел, сил мало, он очень устал и только сел за ночную йогу, как его сморил сон. Не получив своей тормы в эту ночь, якшас забеспокоился.

Дурные привычки быстро пускают корни, а избавиться от них очень трудно. Как говорится: «Разум, склонный к дурным привычкам, трудно обуздать терпеливостью», или же «Разум, склонный к дурному, быстро избавляется от привитых ему хороших качеств». Об этом есть еще такая мирская поговорка: «Песенка, к которой привык рот, и в день смерти отца вертится на языке». И вот, в силу дурной привычки, которая за одну ночь успела пустить корни, отшельник проспал йогу подряд три ночи. Только сядет за йогу — сразу же задремлет. Хотя сон и не был таким глубоким и необоримым, как в первую ночь, но все равно никакой йогии и тем более совершенства не было. Якшас потерял веру в монаха и страшно разозлился. Он предстал перед отшельником в своем ужасном виде и стал побуждать его к занятиям йогой и не забывать в то же время готовить для него тормы. В силу своей кармы, а также по слабости ума своего отшельник чрезмерно напугался и на следующий день испустил дух.

Якшас задумался: «Раньше я напускал на округу болезни, губил людей и пожинал таким образом в несметном количестве плохую карму. Потом появился монах, начал заниматься здесь совершенствованием и жертвовал мне тормы. Торм мне было вполне достаточно для насыщения, я перестал убивать людей, эпидемии прекратились, люди зажили спокойно. Но эти же люди дали монаху слишком много продуктов, перенося их на себе, монах чрезмерно утомился, пропустил ночную йогу и приготовление торм подряд три ночи. Три ночи он не

мог прийти в себя, а когда я предстал перед ним и хотел заставить его продолжать занятия йогой, он скончался от страха. И вот сейчас некому готовить мне тормы. Это все произошло из-за жителей этого города. Я найду на них страшные болезни и убью всех».

На город налетели болезни, и за один год некогда многолюдная округа опустела. И все это произошло из-за того, что монах перестал усердствовать в бдении, начал спать во время занятий йогой [1, л. 200б — 202б].

9

Жил-был некогда один верующий человек. Из жития Учителя он узнал, что лучше всего спать в позе льва¹⁶. А в доме этого человека жил враждебный ему могущественный ми-ма-ин, который искал возможности погубить его. Но как ни ухитрялся ми-ма-ин, человек всегда был начеку. Днем он занимался созерцанием Доржетумпо, в это время ми-ма-ин и подойти к нему не смел, а ночью человек ложился в позу льва, и тут ми-ма-ин не мог подступиться. Долго выжидал злой дух своего часа. И вот однажды у этого праведника приключилось несварение желудка. Ми-ма-ин узнал об этом и появился перед ним в образе мудрого врача. «Как хорошо, что ты зашел ко мне, о царь врачей,— обрадовался больной,— я чувствую себя неважно, проверь мне пульс». Злой дух пощупал ему пульс и говорит: «Болезнь твоя из-за холодной каши, она комом легла на дно желудка и не рассасывается. Лекарств особых не нужно. Только спать надо на спине, вытянув руки и ноги. Если ляжешь в позу льва, болезнь станет сильнее и ты непременно умрешь»,— так он напугал больного. И как только тот лег на спину и стал уязвимым для ми-ма-ина, он сразу же умер [1, л. 236а — 236б].

10

В древности у одного гелона был кармический враг — злобный якшас разряда ланчаг. Якшас постоянно искал способа нанести вред монаху, но монах ни на единый

¹⁶ Поза сна на правом боку, ноги чуть поджаты, правая рука под щекой, мизинец закрывает правую ноздрю, большой палец — ушное отверстие, левая рука вытянута вдоль туловища.

миг не отходил от своих многочисленных добродетелей, так что козни якшаса не удавались. Однажды монаху пришлось по делам общины отправиться в другую местность. Якшас решил последовать за ним. Он рассчитывал улучшить момент и в каком-нибудь безлюдном месте отнять душу монаха. Монах утром открыл дверь и, увидев якшаса, сразу же начал читать имена Манчжушри. Идет и читает без перерыва, так что якшасу к нему не подступиться. «Ну, ладно,—решил якшас,—не убью, так хотя напугаю как следует».

Он создал на пути монаха сцену из ада, что-то вроде ада «Нестерпимый». Монах страшно перепугался, но все же сумел ясно представить перед собой Манчжушри, сосредоточиться на смысле произносимых имен и отправить молитву. Благодаря тому, что молитва была произнесена от чистого сердца, кармические грехи монаха очистились, и он узрел перед собой лик бодисатвы. Манчжушри произнес:

Не бойся, не бойся, счастливый сын.
Ведь этого же нет, это же иллюзия.
Существа, неспособные понять это,
Вращаются в шести рождениях
сансары.

«Из-за того, что ты читаешь мои имена, якшасу не удалось напасть на тебя и, отчаявшись, он создал перед тобой эту видимость, так что тебе не надо бояться. Ты испугался и от всего сердца отправил мне молитву, этим ты очистился от грехов, собранных в течение многих калп, и вот ты видишь меня. Выходит, что якшас и эта сцена сослужили тебе неплохую службу» [1, л. 412а — 413б].

11

Как-то в древности некий неверный «цхиролпа» решил заняться заклинанием трупа, чтобы получить от этого сиддхи. Он пришел к своему другу, буддийскому монаху, и попросил его: «Друг, я хочу добиться сиддхи трупа. Когда труп высунет язык, ты должен изловчиться и отрезать его. Если ты с трех попыток не сумеешь, то труп встанет и уйдет. Тогда он погубит не только нас с тобой, но и многих жителей города. Уж ты постарайся. Если это удастся, то язык трупа превратится в волшеб-

ный меч, взявшись за который можно взлететь на небо, где живут небожители, а сам труп превратится в чистое золото „джамбу“». Монах пообещал помочь.

И вот уже два раза труп высунул язык, а монаху не удалось отрезать его.

«Два раза ты сплеховал,— говорит заклинатель,— ну, смотри, прозеваешь на этот раз — пропали мы с тобой». Сел монах у трупа и уставился ему в рот, и как только труп раскрыл рот, монах зубами вцепился в его язык и отрезал. Язык превратился в меч, а труп — в золото.

Схватившись за меч, монах улетел в небо. Паря над горой Сумеру, он увидел расположение четырех континентов, дворцы небожителей, сыновей и дочерей небожителей, деревья калпаврикши и много других чудес.

Когда он спустился на землю, неверный говорит: «Ты уже посмотрел Сумеру, четыре континента, меч тебе больше не нужен. Вот лежит золотой труп, возьми его, а меч отдай мне».

Неверный совершил омовение, оделся в чистые одежды и полетел на гору Сумеру. Он сделал над ней тридцать три круга и поселился где-то там. А монах отнес труп домой. Золото само по себе дорого стоит, но золото того трупа к тому же было волшебным веществом. Монах стал богатым человеком [1, л. 269б — 271а].

12

Недалеко отсюда есть гора, называемая Южная гора святой травы. Здесь занимаются созерцанием Бал Хорло-домба. Некогда дакини и герои (тиб. *dp'a-po*) этой местности подарили одному человеку по имени Еше Дорже волшебный цветок синего цвета, по форме он напоминал железный колокол размером с локоть. На каждом лепестке этого цветка было изображение будды среди бодисатв, дакинй и дака. Днем над цветком нависал радужный шатер, от которого на десять сторон шло сияние. Ночью цветок светился красными сполохами. Но видеть этот цветок удастся немногим избранным, а не нам, простым смертным, у которых глаза всего лишь пузыри с водой. Не только сам цветок, но и листья, и даже роса с них, попадая в рот животного или насекомого, избавляют их от плохих перерождений в будущих жиз-

нях. Более того, на костях этих животных после их смерти обнаруживаются самовозникшие рельефные изображения будды и бодисатв. Обычно в каждом субургане, в его внутреннем хранилище находятся такие кости. Так вот, эти кости происходят из местности, где растет благословенный цветок. На этой горе тучами собираются дакини, дака и мудрецы. Поэтому многие жители Уй и Цзана совершают здесь аскетические подвиги, а вокруг горы — круговые обхождения. Кроме того, здесь хранится мантия великого сиддхи Лапаны, который, опираясь на Бал Хорло-домба, обрел тело парного вхождения¹⁷ и, не оставляя скорлупы своего брэнного тела, улетел на небеса. Сюда прибывал наш спаситель — великий Цзонкхапа, и Бал Хорло-домба лично дал ему посвящение — ван 666 божеств. Это место освящено благословением многих лам разных сект, признающих Бал Хорло-домба. Поэтому здесь существует исключительно благоприятная причинно-следственная связь, способствующая просветлению.

Некоторые из нынешних гелонов поговаривают, что не будет нарушением обета, совершая обхождения вокруг этой горы, напиваться вина. Но лучше таких пьяниц не слушать и воздерживаться от питья, дабы не настигла кара дакинй. И чего только пьяницы не придумают для того, чтобы оправдать свою пагубную страсть!

ЛИТЕРАТУРА

1. *Byang-chub lam-gyi rim-pa'i sgo-nas rang sems dge-sbyor-la 'dzug-pa'i man-ngag rin-chen snying-po zhes bya-ba bzhugs-so* (издание ксилографическое). РО БФ СО АН СССР, инв. № 1440.
2. *Литературная энциклопедия*. Т. 1. М., 1966.

¹⁷ То есть достиг святости на основе тантрийской практики буддизма.

**МАТЕРИАЛЫ ПО ОБРЯДАМ ТИБЕТЦЕВ
В СОСТАВЕ СУМБУМА
ТИБЕТСКОГО АВТОРА XVIII в.
ЕНЦЗИН ЕШЭ-ЧЖАЛЦАНА**

Енцизи́н Ешэ-чжалца́н (1713—1792-93?) — известный тибетский ученый XVIII в., автор многочисленных произведений по самой разнообразной тематике, в частности трактатов по пяти большим и пяти малым наукам, которые составляют основу тибетского классического образования¹. Среди его произведений большой интерес представляют биографии знаменитых индийских ученых и философов — Нагарчжуны, Асанги, Васубандху, Чандракирти; биографии деятелей тибетской ламаистской церкви — Бромдонбы, Потобы, Цзонкхапы, Чжалцаба, Дарма-Ринчена, Хайдуб Шейраб-Сэнгэ и др. Плодотворна была и комментаторская деятельность Енцизи́н Ешэ-чжалцана. Ему принадлежат обширные комментарии на Джатакамалу («Гирлянду Джатак») индийского поэта Арья Шура и «Абхисамаяаланкару», приписываемую бодисатве Майтрее; комментарии на сочинения Ашвагоши, пятого далай-ламы Агван Лобсана, Цзонкхапы, Нагарджуны, Атиши. Немаловажную роль для изучения канонической тибетской литературы и творчества отдельных тибетских авторов играют библиографические сочинения Енцизи́н Ешэ-чжалцана, входящие в полное собрание сочинений автора. К ним следует отнести «Указатель к сочинениям Будон Ринчен-Дуба» и «Указатель Ганчжура и Данчжура», привезенные в монастырь Таши Самтан-лин² в 1761 г.

¹ Пять больших наук: философия, логика, языкознание, технология и медицина; пять малых наук: поэтика, синонимика, стилистика, хореография и астрономия.

² Монастырь Таши Самтан-лин расположен между Непалом и Тибетом; это подтверждается неоднократными ссылками Енцизи́н Ешэ-чжалцана в колофонах к своим сочинениям (см., например, [3], колофоны т. 15, 16, соч. 3, 6, 17).

Сочинения Енцзин Ешэ-чжалцана пользовались большой популярностью в Тибете. Ряд его произведений вошел в список исторической литературы, содержащийся в авторитетном памятнике тибетской письменности «Дэб-тэр-Чжамцо» («История буддизма в Амдо»), написанном в 1865 г. Браггон-Шабдун Гончог-данба Рабчжаем. Перечень произведений, входящих в сумбум Енцзин Ешэ-чжалцана, содержится в каталоге собрания сочинений учителей сект гадамба и гелугпа, составленном тибетским автором XVIII в. Лондол-ламой Агван-лобсаном (1719—1796), что еще раз подчеркивает особое значение работ Енцзин Ешэ-чжалцана для его современников (подробнее см. [1, с. 159]).

В полном собрании сочинений Енцзин Ешэ-чжалцана не удалось обнаружить ни биографии автора, ни его автобиографии. Однако данные колофонов к его сочинениям дали возможность установить дату рождения автора, его местопребывание, определить время и место написания сочинений. Кроме того, сведения, содержащиеся в колофонах, дают богатый материал, благодаря которому мы можем датировать появление, развитие и изменение отдельных обрядов в культовой системе ламаизма.

Обратимся непосредственно к колофонам. Так, в колофоне к т. 7 (соч. 1, л. 154а) указано, что сочинение составлено на 77-м году жизни автора, в год земли-птицы XIII рабчжуна (1789 г.)³, а в колофоне к т. 15, соч. 7 читаем, что данное сочинение составлено автором в возрасте 34 лет в год огня-зайца XIII рабчжуна (1747 г.) в местности Галдан-Пугбочэ. Данные этих двух колофонов позволяют утверждать, что автор действительно родился в 1713 г., а свой первый труд создал, когда ему было 34 года.

Енцзин Ешэ-чжалцан получил прекрасное по своему времени образование, был специалистом в области пяти больших и пяти малых наук и получил ученую степень габжу (*bka'-bcu*). Учился он у второго панчен-ламы по имени Лобсан-ешэ (1663—1737); историю философских школ в Индии, как сообщает сам автор в т. 18 (соч. 6, л. 26а) полного собрания сочинений, изучал под

³ Перевод тибетского летосчисления в европейское дается согласно таблице А. И. Вострикова (см. [2]).

руководством Агван-Чжамбы, прозванного Агван-ринпоче (1682—1762) из монастыря Пурбу-Чжог.

Енцзин Ешэ-чжалцан много путешествовал по Тибету, и сведения об этом также дают колофоны к его текстам. Он жил и работал в монастырях Таши-лхунбо, Таши Самтан-лин (1779—1791), Потала (1779—1790). В Потале, главной резиденции далай-лам, Енцзин Ешэ-чжалцан был учителем восьмого далай-ламы Чжамбал-чжамцо.

Многочисленные исследования сочинений Цзонкхапы, в частности «Лам-рим чэн-по», «Руководства по достижению трех главных путей», биографии Цзонкхапы и его учеников, позволяют допустить, что сам Енцзин Ешэ-чжалцан был представителем секты гелугпа («желтошапочников»), которая именно при жизни автора вышла победительницей из борьбы с сектой гадамба («красношапочников») и укрепилась в Тибете. Тот факт, что Енцзин Ешэ-чжалцан был учителем восьмого далай-ламы, еще раз подтверждает принадлежность автора к секте гелугпа.

Мы не будем подробно останавливаться на характеристике каталога к сочинениям Енцзин Ешэ-чжалцана, а только заметим, что последовательность расположения и количество текстов в каталоге Лондол-ламы иные, чем в рукописном анонимном гарчаге (оглавлении), который использовался нами в работе над описанием сумбума Енцзин Ешэ-чжалцана. Последовательность текстов и их количество в рукописном гарчаге полностью совпадают с нумерацией томов и количеством текстов внутри каждого тома в полном собрании сочинений Енцзин Ешэ-чжалцана. Лондол-лама не указывает издание сумбума, согласно которому он составлял каталог к сочинениям указанного автора, поэтому остается предположить, что он пользовался сумбумом другого издания, чем тот, которым располагаем мы.

Сумбум (полное собрание сочинений) Енцзин Ешэ-чжалцана состоит из 19 томов, куда включены 167 сочинений [4, т. 116—135, № 5382—5549].

Выборочная публикация материалов по обрядам тибетцев сделана на основании сумбума Енцзин Ешэ-чжалцана (размеры 54×9, размер текста 39,5×5, издание тибетское, ксилографическое, бумага тибетская), который хранится в тибетском фонде Рукописного отдела БФ СО

АН СССР. Сумбум неполный, в нем отсутствуют т. 12 и 19. В составе сумбума Енцзин Ешэ-чжалцана т. 12 вообще нет, об этом четко сказано в анонимном рукописном гарчаге собрания сочинений. Что касается т. 19, то он отсутствует в тибетоком фонде РО БФ СО АН СССР. Остальные 17 томов Енцзин Ешэ-чжалцана включают 154 произведения [3]. Разбор сочинений, входящих в тот или иной том, выполнен согласно гарчагу (оглавлению) к полному собранию сочинений.

Материалы по обрядам тибетцев из сумбума Енцзин Ешэ-чжалцана даются по следующей схеме: порядковый номер тома с указанием порядкового номера сочинения в том или ином томе, тибетское название сочинения с титульного листа в латинской транслитерации по системе Т. Уайли, количество листов в сочинении, место и дата составления сочинения и краткая аннотация сочинения.

Том II, соч. 5 pa-ro chos drug gi khrid dmigs kyi bsdus don yid ches gsum ldan gyi snying-pa gsang bai mdzad brgya 'byed bai lde mig ces bya ba bzhugs-so, 9 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтанлин в 1790 г. (год железа-собаки XIII рабчжуна) по просьбе главы этого монастыря гелона Лобсан Чойжора (см. колофон, л. 7б). Тантрийское сочинение о правилах созерцания шести *дакиней* Наро.

Том II, соч. 9 bcom ldan 'das 'phags ma gdugs dkar-mo'i mngon dkyil kyi cho ga ngag 'don du bya-ba 'i rim-pa dngos grub kun 'byung zhes bya-ba bzhugs, 24 л.

Сочинение составлено в монастыре Потала по просьбе гелона Лобсан Ярпэла, дата составления не указана. Хвала Ситатапатре и правила жертвоприношения этой богине.

Том II, соч. 11 bcom ldan 'das rdo-rje mi 'khrugs-pa 'i sgo nas sbyand cho-ga bya ba'i tshul thar-pa'i lam ston zhes bya-ba bzhugs-so, 11 л.

Сочинение составлено в тибетском монастыре Лхадан Мирупунцог Норбулин по настоянию Лобсан Хайчог; дата составления не указана. Ритуальное сочинение о совершении обряда над умершим по ритуалу разряда будды Дорчже Минтугба.

Том II, соч. 12 rje bla-ma la brten-pa'i bla-ma 'i rnal-'byor gyi sgo nas byin rlabs ril sgrub bya tshul dngos grub kun 'byung dang|rnam 'joms kyi khrus ril sgrub tshul bcas bzhugs so, 9 л.

Сочинение составлено в монастыре Потала, дата составления не указана. Сочинение состоит из двух разделов, в первом излагается способ приготовления шариков для благословения; во втором сообщается о том, как эти шарики опускают в специальный сосуд с водой, после чего совершают омовение водой.

Том II, соч. 17 rje btsun sgröl dkar tshe sbyin yid bzhin khor-lo'i rjes gnang sogs rjes gnang gi skor rnamz bzhuḡs-so, 51 л.

Место и дата написания не указаны. Тантрийское сочинение, где разбираются следующие вопросы:

принципы «созерцания» (богини) Белой Тары⁴;

атрибуты Белой Тары. Автор сообщает, что тело ее белое, богиня имеет одно лицо и две руки;

смысл вступления в сокровенную *тантру*⁵ при содействии Белой Тары, бодисатвы Маньчжугоши и 16 учеников Будды;

жертвоприношения *тормой* (ритуальные изделия из теста) Белой Таре, Маньчжугоше и 16 ученикам Будды.

Том II, соч. 18 chos skyong sgrub skor dngos grub kyi gter mdzod ces bya ba bzhuḡs-so, 21 л.

Сочинение состоит из 9 небольших заметок. В первой (л. 1—6а²; составлена в Потале в 1785 г., в год дерева-змеи XIII рабчжуна) излагаются правила почитания и жертвоприношения Белой Таре; вторая (л. 6а²—8б²; составлена в Потале, дата составления не указана) представляет собой продолжение предыдущей заметки; в третьей (л. 8б²—10б³; составлена в Потале по просьбе Агван Тубтан Ванчуг Балдан Прин-лэй-чжамцо, дата составления не указана) разбираются вопросы, связанные с приготовлением и осуществлением жертвоприношения тормы хранителям религии; четвертая (л. 10б³—11а⁶; составлена в Потале, дата составления не указана) — ритуальное сочинение о значении жертвоприношения тормы Махакале; пятая (л. 11а⁶—13а;

⁴ Согласно буддийским легендам, Белая Тара считается матерью Будд трех времен (настоящего, прошедшего и будущего).

⁵ Енцизи Ешэ-чжалцан выделяет три разновидности сокровенных тантр: сокровенную тантру тела, сокровенную тантру поучений и сокровенную тантру.

составлена в Потале, дата составления не указана) — ритуальное сочинение о необходимости жертвоприношения тормы Лхамо Магсор чжалмо; шестая (л. 136¹—16а⁴; место и дата написания не указаны) содержит хвалу и подношение жертвоприношения Чжалби Юм-чог Балчжи-Лхаме; восьмая (л. 18а¹—18б⁴; место и дата написания не указаны) — правила подношения *сэржэ-ма*⁶ богине Балчжи-Лхаме; девятая (л. 18б⁴—21а³; составлена в местности Галдан Янцзе в 1792 г., в год воды-птицы XIII рабчжуна) — хвалу и правила жертвоприношения тормы учителю Срун Чжон-цзунбе.

Том 13, соч. 1 bla-ma mchod-pa'i khrid yig gsang-ba'i gnad rnam par phyed ba snyan rgyud man ngag gi gter mdzod ces bya ba bzhugs-so, 232 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин в 1767 г. (год огня-свиньи XIII рабчжуна). Руководство по жертвоприношению различным учителям.

Том 13, соч. 4 bde chen mgon-po bla-ma lha mchod-pa'i tshul shin tu gsang-ba dngos grub kun 'byung sogs shin tu gsang ba 'ga zhig bzhugs-so, 7 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин, дата составления не указана. Ритуальное сочинение о правилах жертвоприношения ламам и божествам.

Том 13, соч. 11 dpal gsang-ba 'dus-pa 'i sgrub thabs rnal 'byor dag rim gyi steng nas rim-pa dang-po'i khrid dmigs gyi bsod don zhib tu phyed-ba rgyud don la'jug-pa zhes bya-ba bzhugs-so, 62 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин по просьбе Ешэ Цэрина и гелона Лобсан Гава, дата составления не указана. Тантрийское сочинение о правилах жертвоприношения божеству Гухьясамадже — тантрийскому божеству из разряда *идамов*.

Том 13, соч. 12 dpal gsang-ba 'dus-pa'i rgyan ces bya-ba bzhugs-so, 11 л.

Сочинение составлено в местности Бэннэ Пугчэн, дата составления не указана. Тантрийское сочинение о пользе сжигания жертвоприношения в честь божества Гухьясамаджи.

⁶ Практически в обрядах для сэржэма употребляются вино, молоко, чай, но по правилам состав сэржэма сложный, в него входят 25 видов лекарств, 5 драгоценностей, шелк пяти цветов и т. д.

Том 15, соч. 16 sems bskyed-pa'i cho-ga theg chen snying-po zhes bya-ba bzhugs-so, 7 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин, дата составления не указана (четвертый лист — рукописный). Ритуальное сочинение, в котором описываются правила жертвоприношения цветами.

Том 16, соч. 4 bla-ma lha'i rnal-'byor gyi snying-po dngos-grub kyi snyema zhes bya-ba bzhugs-so, 7 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин, дата составления не указана. Ритуальное сочинение о правилах и значении жертвоприношений.

Том 16, соч. 14 ti-ka chen rigs-pa'i rgya mtsho'i mchod brdzod dang rtsam par dam bca'i don rnam-par bshad-pa rigs lam gsal byed ces bya-ba bzhugs-so, 107 л.

Автор приступил к написанию сочинения в монастыре Таши-лхунбо, а завершил в 1777 г. (год огня-птицы XIII рабчжуна) в монастыре Таши Самтан-лин. Описание правил и значение жертвоприношений.

Том 16, соч. 17 dpal rdo rje 'jigs byed kyi sgo-nas sbyang chog bya-ba'i tshul bzhugs-so, 13 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин, дата составления не указана. Анализ содержания ритуальной книги под названием «Очищение». Автор говорит о правилах чтения этой книги и сообщает, что обычно книги подобного содержания читают после смерти человека, с тем чтобы очистить его от грехов, совершаемых во время жизни.

Том 16, соч. 18 dpal 'khor lo sdom-pa lha lnga'i zhi-ba'i sbyib sreg gi cho-ga dngos grub kun 'byung bsam 'phel dbang gi rgyal-po zhes bya-ba bzhugs-so, 34 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин, дата составления не указана. Правила жертвоприношения Самваре.

Том 17, соч. 2. Сочинение состоит из 10 заметок. Приведем содержание только тех из них, которые имеют отношение к теме статьи.

Вторая заметка (л. 86—106; название bcom ldan 'das rdo rje rnam-par 'joms-pa'i sgrub thab dngos grub kun 'byung zhes bya-ba bzhugs-so, составлена в монастыре Таши Тэгчэн-лин, дата составления не указана) — хвала божеству Намбар Чжомпа, жертвоприношения, способы изготовления тормы для жертвоприношения этому божеству; третья (л. 11а — 186¹; название bcom

Idan 'das gtsug tor rnam-par rgyal-ma'i sgrub thabs bdud rtsi 'i chu rgyun zhes bya-ba bzhugs-so, составлена в монастыре Таши-лхунбо по просьбе Агван Чжамцо, дата составления не указана) — хвала божеству Намбар Чжомпа, правила созерцания этого божества, описание атрибутов; четвертая (л. 186¹—206; название rje btsun rnam-par rgyal-ma'i brgyud' debs mchod phreng smon lam dang bcas-pa bzhugs-so, составлена в монастыре Таши-лхунбо по просьбе Агван Чжамцо, дата составления не указана) — молитва лачжуд Намбар Чжомпы, подношение в качестве жертвоприношения четок этому божеству; пятая (л. 21a—256; название rje btsun sgrol dkar sgrub thabs dngos grub kun'byung zhes bya ba bzhugs-so, составлена в Лхасе по просьбе Дорчжэ Цэрина, дата составления не указана) — чтение молитв Белой Таре; девятая (л. 416²—56a; bcom ldan 'das dral rdo rje 'jigs byed kyi sgrub thabs dngos grub gter mdzod ces bya ba bzhugs-so, составлена в местности Билун Ритод, дата составления не указана) — поклонение тантрийскому божеству Ваджра-Бхайраве и его 12 спутникам, правила жертвоприношения тормой.

Том 18, соч. 7 klu'i bum gter gyi cho-ga 'dod dgu'i mchod sbyin zhes bya ba bzhugs-so, 16 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтанлин, дата составления не указана. В сочинении излагаются правила изготовления *бумбы* для жертвоприношения Луусам. Автор утверждает, что сосуд (бумба) должен изготавливаться из металлов, которые у тибетцев относятся к драгоценностям, а именно из золота, серебра, красной меди, железа, свинца, цинка, желтой меди; при этом автор сообщает, что бумба не должна изготавливаться из дерева.

Том 18, соч. 8 gtor-ma brgya rtsa bsdus-pa snying-por dril-ba phan bde'i char 'bebs zhes bya ba bzhugs-so.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтанлин, дата составления не указана. Правила жертвоприношения тормой.

Том 18, соч. 9 bla ma yi dam chos srung rnam la tshogs mchod dang mchod gtor'bul ba'i rim pa dngos grub kun'byung bzhugs-so, 41 л.

Сочинение состоит из 16 разделов (заметок) и представляет собой руководство по жертвоприношению, в

частности тормы и сэржэма, различным ламам, идамам и хранителям религии.

Том 18, соч. 10 *bsang gi chö ga dge legs char 'bebs zhes bya ba bzhugs-so*, 9 л.

Сочинение составлено в монастыре Таши Самтан-лин, дата составления не указана. Излагаются правила приготовления различных благовоний.

Том 18, соч. 17 *gtor ma brgya rtsi'i khrid yig dngos grub kun 'byung zhes bya-ba bzhugs-so*, 19 л.

Сочинение составлено в Потале по настоянию гэлона Содном Чойдага, а также Данцин Намчжалчжи, дата составления не указана. О пользе и правилах жертвоприношения тормой.

Таковы материалы по обрядам тибетцев, которые содержатся в сумбуме тибетского автора XVIII в. Енцин Ешэ-чжалцана.

ЛИТЕРАТУРА

1. Болсохоева Н. Д. Опыт описания сумбума Енцин Ешэ-чжалцана (1713—1793).— В кн.: Центральная Азия и Тибет. История и культура Востока Азии. Т. I. Новосибирск, 1972, с. 158—160.
2. Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
3. Енцин Ешэ-чжалцан. Полн. собр. соч. Тибетский фонд РО БФ СО АН СССР, без инв. номера.
4. A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism. Ed. by Yensho Kanakura, Yujuo Yamada, Tokan Tada and Nakuya Hadano. Sendai, 1953.

О ХУБИЛГАНАХ САЙН-НОЙОН-ХАНОВСКОГО АЙМАКА

Настоящая работа базируется на материале рукописи, хранящейся в Рукописном фонде ЛО ИВ АН СССР под шифром F 189. В рукописи недостает начальных и конечных листов, заглавие не сохранилось. Рукопись описана Л. С. Пучковским [4, с. 82—84] и содержит биографии князей и хубилганов (перерожденцев) Сайн-нойон-хановского аймака.

Нас интересовали в данной рукописи страницы, посвященные перерожденцам сейма Цэцэрлиг [1, л. 479а—600б], на которых изложены биографии тринадцати хубилганов. В биографиях отсутствуют описания чудес, совершаемых хубилганами, которые так свойственны житийной литературе. Они содержат большой фактический материал, отражающий многие стороны жизни монгольского духовенства. Составлены биографии согласно традиции: первые, мифические, перерожденцы в Индии и в Тибете, их появление и деятельность в Монголии. Назовем перерожденцев, биографии которых включены в рукопись.

1. Зая-пандита-хутухта [1, л. 479а—510б], 15 перерождений, из них в Монголии 7. Данных о девятом перерожденце нет. Десятый родился в 1642 г. Печать от маньчжурского императора получил в 1737 г.

2. Хубилган Янчжин-Дорджи [1, л. 511а—513а], 6 перерождений. Известен второй перерожденец — Лубсан-Данцан, участвовавший с чжанчжа-хутухтой Ролби-Дорджи в переводе на монгольский язык Ганчжура.

3. Хубилган Дамба-Янчжин [1, л. 513б—515а], 6 перерождений, из них 3 в Монголии.

4. Хубилган Батсуурь [1, л. 515б—517б], 3 перерождения в Монголии. Первый перерожденец получил зва-

ние хубилгана от четвертого джебцзун-дамба-хутухты, третий — от далай-ламы титул номчи мэргэн эрдэни билигту гууши хубилгана.

5. Эрдэни-пандита-хутухта [1, л. 518а—529б], 18 перерождений, из них в Монголии 7. Двенадцатый перерожденец родился в Халхе в годы правления маньчжурского хана Абахая [5, с. 182]. Печать от маньчжурского императора получил в 1737 г.

6. Чин суцзукту номун-хан эрдэни хамбо нойон-хутухта [1, л. 530а—548б], 17 перерождений, из них в Монголии 5. Первый перерожденец в Халхе родился в 1751 г.

7. Эрдэни-паидита-хубилган [1, л. 546а—548б], 8 перерождений, из них в Монголии 4, с XVIII в. Пятый перерожденец получил титул эрдэни-пандита-хубилгана от далай-ламы и панчен-эрдэни.

8. Нару-банчен-хутухта [1, л. 549б—556б], 15 перерождений, из них в Монголии 6, с 1690 г. Печать от маньчжурского императора получил в 1743 г. [8, с. 116].

9. Дилова-хутухта [1, л. 557а—563б], 18 перерождений, из них в Халхе 3, с 1741 г.

10. Эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта [1, л. 564а—573а], 12 перерождений, из них в Монголии 7. Первый из его монгольских перерожденцев умер в 1673 г. Печать от маньчжурского императора получил в 1826 г.

11. Шива-ширээту-хутухта [1, л. 574б—587б], 22 перерождения, из них в Монголии 6, с начала XVII в. Печать получил в 1912 г. от Джебцзун-дамба-хутухты.

12. Наран-хутухта [1, л. 588а—599б], 24 перерождения, из них в Монголии 4, с XIX в. Печать от маньчжурского императора получил в 1897 г.

13. Хамбо-хутухта номун-хан [1, л. 600а,б], пятый перерожденец появился в Монголии в 1758 г. По данным Ц. Содномдагвы, печать маньчжурского императора получил в 1807 г. [8, с. 116].

Сравнение этого перечня со списком, приведенным в книге Ш. Нацагдоржа «Сум, хамжлага, шавь ард» [6], показывает, что в рукописи полностью представлены крупные перерожденцы Сайн-нойон-хановского аймака, владевшие печатями на управление шабинарами. Изучение их биографий дает материал, который позволяет увидеть, как с течением времени менялись направление и форма контактов монгольского духовенства в зависимости от внутри- и внешнеполитического положения Мон-

голии. Можно выделить три периода в развитии монгольской церкви: до маньчжурского завоевания в 1691 г.; период маньчжурского господства (1641—1911) и период автономии (1911—1921).

Широкое распространение буддизма в Монголии с конца XVI в. связано прежде всего с Тибетом, и большую роль в этом сыграл Абатай-хан. Именно он ездил на встречу с Содном-чжамцо, именно он построил в 1586 г. первый монастырь в Северной Монголии — Эрдэни-Цзу. Поначалу позиции буддизма в Монголии были слабы, но появление первых монастырей и первых проповедников создавало более благоприятные условия для распространения буддизма.

Тибетские иерархи способствовали этому, так как были заинтересованы в расширении сферы своего влияния, и религия играла важную роль в отношениях Тибета и Монголии: в Тибете обучались монгольские ламы, туда ездили князья и простолюдины, принявшие буддизм, из Тибета в Монголию были привезены предметы культа, тибетские иерархи утверждали первых перерожденцев в Монголии. Можно сказать, что до конца XVII в. влияние тибетской церкви на монгольскую было бесспорным во всех сферах.

Первые перерожденцы появились в Халхе в первой половине XVII в. В Сайн-нойон-хановском аймаке первыми хубилганами были:

1. Зая-пандита-хутухта. Его девятое перерождение было признано третьим далай-ламой, он прошел обучение в Тибете и получил от далай-ламы и панчен-эрдэни печать с надписью «гаслангуй номун хан». Они же утвердили в звании десятого перерожденца Лубсанпринлэя, родившегося в 1642 г., и присвоили ему титул зая-пандита. Лубсанпринлэй также обучался в Тибете [1, л. 481б—483б].

2. Эрдэни-пандита-хутухта. Родился в 1639 г., обучался в Тибете [1, л. 520а,б]. Далай-лама и панчен-эрдэни признали его перерожденцем. Титул эрдэни-пандита получил в 1659 г. от джебцун-дамба-хутухты [5, с. 182].

3. Эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта. Его шестое перерождение в Монголии было указано далай-ламой и панчен-эрдэни. По их же предсказанию, в 1674 г. появился седьмой перерожденец, который получил от далай-ламы титул эрдэни уйцанг ахай хутухты [1, л. 564б—565б].

4. Шива-ширеету-хутухта. О семнадцатом перерождении данных нет, восемнадцатый перерожденец обучался в Тибете [1, л. 577б].

Но к середине XVII в. на Дальнем Востоке появляется новая сила — маньчжуры. Они стремились расширить свои владения, в связи с чем не последнюю роль для них играли взаимоотношения с Монголией. Об этом говорит то, что монгольский ямун был создан маньчурами задолго до завоевания ими этой страны, а в 1638 г., когда уже была покорена Южная Монголия, он был преобразован в Лифаньюань — Палату внешних сношений.

Началом политики маньчжурского правительства в отношении ламства с целью привлечения его на свою сторону был указ Абахая от 15 июня 1632 г., в котором хан, определяя поведение маньчжуров на территории Монголии, особо отмечал обращение с монахами: «Не разрушайте здания храмов и не забирайте находящуюся в храмах утварь. Нарушивших приказ карайте смертью. Не беспокойте находящихся в храмах монахов, не забирайте их имущество, однако записывайте число монахов и докладывайте... Не разрешаю размещаться на постой в храмах. С ослушавшихся будет спрошено за преступление» [2, с. 57].

К середине XVII в. все сферы жизни покоренного монгольского населения Южной Монголии были регламентированы законами, которые издавало маньчжурское правительство. На протяжении XVII в. эти законы определяли взаимоотношения монголов с маньчурами и их внутреннюю жизнь, в том числе и деятельность ламства.

«Строгую контрою подвергалось и ламское духовенство. По закону 1657 г. запрещалось увеличивать число лам в буддийских монастырях и храмах сверх того, которое было зафиксировано в списках Лифаньюаня. Ограничивалась также свобода передвижения лам» [2, с. 168].

С завоеванием Халхи эта же система контроля жизни монастырей проводится маньчурами и в Северной Монголии. Указом маньчжурского правительства число лам в хошуне ограничивалось до 40. Законом строго запрещалось как простолюдинам самовольно становиться ламами, так и князьям отдавать в ламы своих подданных по собственному желанию.

Маньчжуры контролировали не только жизнь отдельного монастыря, но и всю систему организации ламаистской церкви в Монголии. Опасаясь создания сильной централизованной организации в лице церкви, маньчжуры не допускали объединения монастырей в единую систему под эгидой монгольского духовного лица. Хотя Джебцзун-дамба-хутухта считался главой буддизма в Халхе, но на самом деле монастыри Монголии, за исключением ему принадлежавших, не имели отношения к его администрации. Стремясь сохранить это положение, маньчжурское правительство требовало от духовенства решения административных вопросов через Лифаньюань.

К моменту завоевания Северной Монголии маньчжурами буддийское духовенство заняло довольно сильные позиции, хотя еще нельзя говорить о сложившейся единой организации. Поэтому маньчжуры, преследуя свои цели, приняли и зафиксировали существовавшее к моменту завоевания положение монгольских иерархов с установлением над ними своего контроля. Первыми внимания маньчжурского двора удостоились крупные перерожденцы. В 1692 г. титул зая-пандиты получил от императора Лубсанпринлэй [1, л. 484а], тогда же Лубсан-данцан-джанцан получил титул эрдэни-пандита-хутухты [1, л. 520а]. Два других хубилгана получили подтверждение значительно позже: Шива-ширээту-хутухта звание хутухты получил в 1782 г. в своем третьем перерождении в Монголии [1, л. 579а] (его предшественник за умиротворительную деятельность среди ойратов был наделен людьми, землей на р. Или и в 1740 г. награжден титулом да-ламы) [1, л. 578а]; эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта был представлен в Лифаньюань лишь в 1794 г. [1, л. 566б], а звание хутухты получил в 1820 г. [1, л. 568а].

Несмотря на ограничения, число лам в монастырях росло, как и количество монастырей. Этому способствовало то, что кроме императорских монастырей в Монголии монастыри строились князьями и хошунами. А так как хубилганы почитались населением Монголии, то каждый монастырь, стремясь привлечь больше верующих, старался иметь своего хубилгана, что увеличивало их число.

Маньчжуры пытались ограничить этот рост, для чего в 1793 г. был издан указ [7, с. 95—96], который устанавливал следующие правила по выбору перерожденцев:

1. Запрещалось искать перерожденцев монгольских и тибетских хутухт и великих лам среди близких родственников далай-ламы, панчен-эрдэни и среди монгольских ханов, ванов, бэйлэ, бэйсэ, гунов и дзасаков. Разрешалось выбирать их из детей мелких тайджи, простолюдинов и простых тибетцев.

2. Разрешалось продолжать перерождения только крупных лам, а перерождения незначительных — аннулировать.

3. Предписывалось вести подробный учет монгольских хубилганов и не считать хубилганами тех, чье имя не упоминается в регистрационной книге.

4. Устанавливался контроль за обнаружением хубилганов как джебцзун-дамба-хутухты, так и мелких. За объявление кого-либо хубилганом джебцзун-дамба-хутухты отвечал амбань, назначенный императором, за порядком поиска и обнаружения всех остальных хубилганов — начальники сеймов.

5. Разрешалось искать перерожденцев джебцзун-дамба-хутухты только в Тибете, других хубилганов — в Монголии.

Последний пункт указа был принят, чтобы избежать усиления какой-либо княжеской фамилии. Все постановления исполнялись через Лифаньюань, через него осуществлялись утверждение и выборы перерожденцев при цинском дворе в Пекине, приглашение хубилганов в Пекин и их награждение, присвоение названий вновь построенным монастырям. Указ 1793 г. не вносил чего-либо нового в отношении монгольского духовенства и маньчжурского правительства, он только закреплял уже сложившееся к концу XVIII в. положение.

Между монгольской церковью и маньчжурским правительством существовал тесный союз, в котором монгольское духовенство играло роль верного слуги. За те милости, которые получали от маньчжурского императора хутухты (утверждение в звании хубилгана, получение печати), последние оказывали правительству помощь. Она заключалась в выделении средств на экипировку войска [1, л. 496а, 500а, 526а, 539б, 540б, 581а, 582а], чаще всего для подавления народных волнений, а также в идеологическом воздействии на восставших проповедью смирения [1, л. 534а, 578а], за что хутухты получали новые награды в виде титулов и подарков.

Но столь строгий контроль Пекина над жизнью монгольского духовенства не исключал контактов последнего с Тибетом, имевших давнюю традицию, хотя и непременно через посредство Лифаньюаня. Правда, по данным рукописи F 189, из хутухт Сайн-нойон-хановского аймака только перерожденцы зая-пандита-хутухты обучались в Тибете, но и они испрашивали право на это в Пекине [1, л. 488б—294б].

Иногда тибетские иерархи участвовали и в выборе новых перерожденцев. Но по отношению к хутухтам с печатями это случалось редко. Так, зая-пандита-хутухта, двенадцатый перерожденец с 1767 г., затем утверждался через Лифаньюань [1, л. 491а]; четырнадцатый перерожденец также утверждался в 1868 г. [1, л. 499б].

Пункты 2 и 3 указа 1793 г. исключали из сферы влияния маньчжурского правительства мелких перерожденцев, но в монгольской среде и они пользовались уважением, на что обратили внимание тибетские иерархи, поддерживая традиционные формы отношений: утверждение перерожденцев, например, эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта до получения звания хутухты в 1757 [1, 565б] и 1782 гг. [1, л. 566б], эрдэни-пандита-хубилгана [1, л. 546б, 547б]; присвоение титулов — Янчжин-дорджи [1, л. 512б], Батсуурь [1, л. 517б]; обучение — Батсуурь [1, л. 516а]. Последнее оказывало влияние на обрядовую сторону религии, поскольку обучавшиеся в Тибете ламы устанавливали затем хуралы в подведомственных монастырях и тибетскую систему обучения [1, л. 516а, 517а].

Мелкие хубилганы стали объектом внимания и джебцзун-дамба-хутухты — главы ламаистской церкви Халха-Монголии, который покровительствовал им и поощрял вопреки желанию маньчжурского правительства, так как влияние на мелких хубилганов увеличивало его авторитет среди монголов. Джебцзун-дамба-хутухта утверждал в звании хубилгана [1, л. 515а, 516б, 517а, 548а], с его благословения появлялись новые перерожденцы в Монголии [1, л. 591а]. А. М. Позднеев так описывал процесс избрания перерожденца: «Выбор хубилганов, рождающихся в Монголии, совершается, в большинстве случаев, при посредстве Джебцзун-дамба-хутухты ургинского. Обыкновенно, по смерти каждого хубилгана, монастырские ламы отправляются в Ургу и здесь получают от Джебцзун-дамба-хутухты указание, что их получивший

святитель возродился в таком-то хошуне и в таком-то доме» [3, с. 250].

По материалам рукописи F 189, это касалось прежде всего некрупных хубилганов. В выборе хутухт с печатью он принимал участие лишь дважды — при определении шестнадцатого и семнадцатого перерожденцев эрдэни-пандита-хутухты [1, л. 525а, 527а,б].

Приведем еще одно замечание А. М. Позднеева: «Кроме того, каждый из монгольских хубилганов считает своим долгом хоть раз в жизни побывать в Урге и представиться Джебцзун-дамба-хутухте, как главе всего буддийского духовенства в Монголии» [3, с. 262]. Анализируемая нами рукопись такими данными не располагает, но заметно, что влияние джебцзун-дамба-хутухты растет со второй половины XIX в. Это объясняется, вероятно, тем, что Их хурээ, где жил джебцзун-дамба-хутухта, с 1855 г. становится оседлым [9, с. 21]. Он был расположен на перекрестке торговых путей России, Китая и Монголии, в связи с чем возросла его роль в экономической и политической жизни страны и, соответственно, роль джебцзун-дамба-хутухты.

С образованием автономной Монголии, когда джебцзун-дамба-хутухта становится главой государства, к нему переходят и все функции главы церкви. Хубилганы и хутухты в первые же годы правления посетили его, и он подтвердил их положение, присвоил им новые титулы, определил их место в главном храме Их хурээ, стал выдавать печати на управление шабинарами. Так, в 1912 г. он выдал печать шива-ширэту-хутухте, которую тот испрашивал прежде у пекинского правительства [1, л. 585б].

Верхушка духовенства, как и прежде, была опорой трону. Хубилганы выделяли деньги на ремонт храмов Их хурээ [1, л. 528б, 508б, 562б]. За период с 1911 по 1920 г. перерожденцы Сайн-нойон-хановского аймака внесли в государственную казну, по данным рукописи, 8200 лан серебра [1, л. 529б, 545б, 556б, 562б, 573б, 586б], помогали экипировать армию [1, л. 545а, 563а] и вдохновляли проповедями войска, идущие на усмирение восставшего народа [1, л. 563а, б]. И за все это они, как и прежде, получали награды от правительства Богдо-тэгэна.

Рукопись F 189 содержит биографии восьми хутухт с печатями. Разные авторы указывают различное общее число хутухт по Монголии: Ц. Содномдагва — 11, из них в Сайн-нойон-хановском аймаке — 7 [8, с. 115], Ш. Нацагдорж — 13 хутухт, кроме джебцзун-дамба-хутухты, из них в Сайн-нойон-хановском аймаке — 8 [6, с. 48], а в другом сочинении он говорит о 19 хутухтах с печатью [7, с. 162]. Каким бы, однако, ни было число хутухт Халхи, ясно одно, что большая их часть проживала на территории Сайн-нойон-хановского аймака.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Рукопись** без заглавия. Биографии князей и хубилганов Сайн-нойон-хановского аймака. РО ЛО ИВ АН СССР, F 189.
2. **Ермаченко И. С.** Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
3. **Позднеев А. М.** Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Спб., 1887.
4. **Пучковский Л. С.** Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения. М.—Л., 1957.
5. **Насанбалжир Ц.** Эрдэнэ-пандита хутагтын шавь — Түүхийн судлал. Т. VIII. Улаанбаатар, 1969.
6. **Нацагдорж Ш.** Сум, хамжлага, шавь ард. Улаанбаатар, 1972.
7. **Нацагдорж Ш.** Халхын туух. Манжийн эрхшээлд байсан уеийн хураангуй туух (1691—1911). Улаанбаатар, 1963.
8. **Содномдагва Ц.** Манжийн захиргаанд байсан уеийн ард монголын засаг захиргааны зохион байгуулалт (1691—1911). Улаанбаатар, 1961.
9. **Пурэвжав С.** Хувьсгалын ӨмнӨх Их Хурээ. Улаанбаатар, 1961.

ОПИСАНИЕ НАМТАРА НЕЙДЖИ-ТОЙНА

Отечественные и зарубежные исследователи «Биографии Нейджи-тойна» отмечают научную ценность ее как важного источника по изучению различных аспектов социальной жизни монголов XVII в. В 1844 г. О. М. Ковалевский включил «Биографию Нейджи-тойна» в список литературы и источников к своему трёхтомному «Монгольско-русско-французскому словарю» [14, т. I, с. IX]. Впервые исторические сведения из «Биографии Нейджи-тойна» были использованы Доржи Банзаровым в работе «Черная вера или шаманство у монголов» (1846 г.) [3, с. 51].

В 1880 г. К. Ф. Голстунский дал краткий обзор содержания «Биографии Нейджи-тойна» [8, с. 73—78], привел его полный титул — Йэкэ-Ваджра-дара Очир-Дара Эрдэни-Далай Манзушири Нэйджи-тойн Богдо-лама [8, с. 74] и рассмотрел этимологию терминов «нэйджи», или «найджи», и «тойн». По его определению, первый означает «охранитель, покровитель, друг»¹, а второй — «духовное лицо» [8, с. 74]. В самом тексте «Биографии» приводится следующее объяснение имени Нейджи: «Другое почетное имя — Нейджи-тойн; так был назван в силу раннего призвания, так как этот богдо-спаситель относился дружелюбно и с жалостью к другим, к подданным простолюдинам, а также не делал различия в своем отношении к домашнему скоту и животным. Говорят, что

¹ Ц. Ж. Жамцарано считает, что слово «Найджи» означает «дядя, покровитель семьи, заступник, посредник, названный отец молодых супругов, третейская сторона между стороной жены и мужа; шаманка или лама, взявшиеся защищать ребенка от напастей» — цит. по С. Д. Дылыкову [12, с. 52].

еще отец из-за (такого) поведения называл его Нейджи-сын. С тех пор среди многих прославился под именем Нейджи-тойн» [23, л. 76].

В 1953 г. В. Хейсиг опубликовал большую статью о «Биографии Нейджи-тойна» [27], а затем выборочный перевод отрывков из нее на немецкий язык без публикации монгольского текста [28]. Он рассматривает «Биографию Нейджи-тойна» как единственный монгольский источник по истории подавления шаманизма в XVII в. ламаистским духовенством. В. Хейсиг изучил большое число источников, в том числе и культовые памятники бурят, привлек исследования по шаманизму и ламаизму и в результате дал характеристику личности Нейджи-тойна как буддийского монаха-миссионера и преследователя шаманизма. Он выявил внешние формы взаимодействия буддизма и шаманизма, миссионерские методы Нейджи-тойна, а также попытался показать роль Тибета и маньчжурских императоров в деятельности Нейджи-тойна. В целом В. Хейсиг собрал почти все сведения о конфликте между ламаизмом и шаманизмом в Монголии на рубеже XVI—XVII вв. Его исследования и переводы из «Биографии Нейджи-тойна» внесли много нового и ценного в изучение данного памятника.

Полных научных публикаций текста «Биографии Нейджи-тойна» не предпринималось. Часть текста «Биографии» была опубликована в 1957 г. акад. Ц. Дамдинсүрэнгом в «Антологии монгольской литературы» [24].

«Биография Нейджи-тойна» издана в Пекине в 1739 г., основной текст ксилографа отпечатан жирным крупным шрифтом, а добавления, точнее, цитаты, взятые из источника, носящего название «Магтал», выделены более светлым шрифтом.

Пока обнаружено четыре экземпляра ксилографического издания «Биографии» (три из них хранятся в фондах библиотеки Восточного факультета ЛГУ и один — в фонде ЛО ИВ АН СССР) и несколько рукописных списков — копий с данного ксилографа. Известно, что в некоторых научных учреждениях и библиотеках других стран также имеются монгольский ксилограф и рукописи «Биографии» [26, с. 18; 29, с. 142]. Следует отметить, что «Биография Нейджи-тойна» имеет широкое распространение. Наиболее ценным является ксилограф пекинского издания, а рукописные списки, представляющие собой

копии с данного ксилографа, являются памятниками монгольской рукописной книги.

Сведения об авторе «Биографии Нейджи-тойна», содержащиеся в колофоне, довольно скудные. В колофоне указано, что автором сочинения был некий Праджня-Сагара (его имя переводится на тибетский язык как Шейраб Чжамцо, а на монгольский — Билигун-Далай). В. Хейсиг утверждает, что ни в одной монгольской работе как в числе авторов, так и переводчиков это имя не упоминается [27, с. 8—9]. Поэтому автор «Биографии» пока остается анонимным. Судя по его осведомленности в религиозных делах, в буддийских понятиях и терминах, В. Хейсиг полагает, что Праджня-Сагара был монахом.

Согласно колофону, при написании «Биографии» использовались два вида источников: письменные записи и устные предания о Нейджи-тойне [23, л. 90б].

К первому виду источников относятся:

записи Эрдэни-Билигун-Далая, одного из первых учеников Нейджи-тойна, который в детстве был спасен Нейджи-тойном от китайцев, истребивших монголов в городе Цаган-Субурга [23, л. 28а];

записи Мэргэн-Диянчи [23, л. 31а], чье имя также упоминается в числе первых десяти учеников Нейджи-тойна, но его не следует путать со вторым учеником Нейджи-тойна — Аригун-Мэргэн-Диянчи (о нем см. [2, с. 10]);

отрывочные заметки, составленные другими учениками и некоторыми мирянами-почитателями.

Таким образом, можно заключить, что ученики Нейджи-тойна вели записи о жизни и деятельности своего учителя, и эти записи были использованы биографом Нейджи-тойна.

К устным преданиям о Нейджи-тойне относятся в первую очередь рассказы, слышанные и переданные автору Номчийн Далаем [23, л. 90б], и рассказ Сэцэн-Омбу-Билигун-Далая, с которым Праджня-Сагара имел возможность встретиться. Сэцэн-Омбу-Билигун-Далай был одним из самых молодых учеников Нейджи-тойна, и в первой половине XVIII в., ко времени составления «Биографии», он еще был жив. В тексте говорится, что в конце 40-х годов XVII в., когда Нейджи-тойн посетил ставку хорчинского Бутачи-вана, Сэцэн-Омбу-Билигун-Далай еще был мальчиком [23, л. 66б, 79б].

Вообще бытовало множество устных преданий о Нейджи-тойне, приукрашенных фантазией рассказчиков, но тем не менее сохранивших определенную долю исторической достоверности. Они были широко использованы Праджня-Сагарой при составлении «Биографии Нейджи-тойна», зачастую без критического разбора и исторического осмысления.

Таковы некоторые данные об источниках, на основе которых была составлена «Биография Нейджи-тойна». Эти источники не сохранились или, во всяком случае, до сих пор не обнаружены исследователями монгольской литературы.

«Биография Нейджи-тойна» является одним из первых памятников монгольской агиографии, написанным на монгольском языке и положившим начало развитию в Монголии житийного жанра *намтаров*. Этот жанр проник в Монголию из Тибета вместе с буддизмом. Но родиной восточной агиографии является Индия, где еще в рамках древней индийской литературы сложились определенные каноны житийного жанра (*аваданы*)². Расположение материала «Биографии Нейджи-тойна» говорит о некоторой композиционной однотипности с классическим индо-тибетским жанром биографических сочинений.

Намтары не относились ни к канонической, ни к церковно-служебной литературе. Они были популярными произведениями, имеющими целью пропаганду буддизма, и предназначались для чтения мирянами. Это и определило специфику биографической литературы типа *намтаров*.

Основу религиозной концепции авторов *намтаров* составляет буддийское учение о добродетели (*виуан*) и грехе (*нүгел*). С этими двумя антитезами учения ламаизма связано представление о прошлой, настоящей и будущей жизни человека, о его перерождениях. В качестве одной из своих основных философских концепций буддизм выдвинул догмат о перевоплощении живых существ, пред-

² Различные авторы не проводят четкого разграничения между терминами «джатака» и «авадана». Специальных литературоведческих исследований, раскрывающих их значение, нет. Эти термины рассматриваются только попутно у следующих авторов: Дж. Туччи [30, с. 151], Дж. Харимана [25, с. 45—46, 312], Ц. Дамдинсүрэнэ [11, с. 387—388], И. Д. Серебрякова [20, с. 58—59] и О. Ф. Волковой [1, с. 5—7, 22].

определяемом суммой всех «грехов» и «добродетелей» в прошлом цикле. И в намтарах проводится мысль о том, что страдание каждого человека обусловлено грехами его прошлых перерождений и что освобождение от страдания обретается только на пути буддийского спасения. Поэтому в намтарах даны образы лам-миссионеров, выступающих в качестве учителей, которые указывают этот «истинный» путь.

Намтары, как правило, имеют трехчленную композицию, т. е. в них выделяются вводная, основная и заключительная части. Каждая часть, в свою очередь, содержит ряд характерных и обязательных элементов.

Вводная часть (по-монгольски *takil ögüel* — «слова поклонения») в большинстве случаев начинается с поклонения ламе (*sögüdkül*), затем следуют прошение (*soyurqal*) и благословение (*adistid*), обоснование необходимости составления биографии, торжественное возвеличивание святого, объяснение цели сочинения, подготавливающие читателя к восприятию содержания книги.

Основная часть многих намтаров (по-монгольски *bodutu ögüel* — «изложение по существу») также предлагает общую схему описания событий: рождение мальчика, наделенного каким-либо особым даром и предназначенного судьбой стать тойном, юные годы, проведенные в родительском доме, женитьба и рождение наследника; уход из семьи, учеба, отшельническая жизнь, приобретение сверхъестественных способностей (*siddhi*), служение на благо религии и живых существ, которое сопровождается проявлением различных чудес, и, наконец, рассказ о смерти.

Заключительная часть намтаров — это похвальные слова, выражающие благодарности и просьбы.

Такое композиционное построение, характерное для житийной литературы Индии и Тибета, типично и для памятников монгольской агиографии. В этом отношении не является исключением и «Биография Нейджи-тойна». «Биография» состоит из трех частей: вводной (л. 1б — 5а), основной (л. 5а — 88а) и заключительной (л. 88а — 92а).

Обширное введение составлено из 17 аллитерированных четверостиший, содержащих обычные для восточной литературы хвалебные стихи. На л. 4б биограф приводит план своего сочинения, указывая и названия пяти глав, на которые разделена «Биография»: 1. «Повествование

о том, как он, нынешний богдо-лама, в силу душевного совершенства и великого сострадания (к живым существам) родился в стране не обращенного в буддизм Севера»; 2. «Повествование о том, как он, вступив в врата религии и прибыв в Даши-Лхунбо, почитал панчен Сумади-Дхарма-Двадза и других святых, (достигших) сверхъестественных совершенств, и, став ученым по сутрам и тантрам, находился в суровом аскетическом созерцании в горах»; 3. «Повествование о том, как он, приняв основное учение как наставление для жизни, проводя дни и ночи в суровом и тяжелом созерцании, достиг исключительных знаний в правилах мышления»; 4. «Повествование о том, как он принёс великую пользу религии и живым существам»; 5. «Повествование, наконец, о том, как он, оказав помощь живым существам, сужденным встретиться с ним, принес пользу живым существам и других мест».

Такая формулировка названий пяти основных глав «Биографии», отличающаяся витиеватостью и изысканностью, с внешней стороны мало что говорит об их историко-биографическом содержании. Только анализ содержания каждой главы в отдельности позволяет определить ту схему, по которой Праджня-Сагара изложил биографию Нейджи-тойна.

Эта схема сводится к следующему: I. Детство — рождение ребенка в княжеской семье, женитьба, рождение наследника, бегство из отцовского дома; II. Учеба — пребывание в монастыре и занятия под руководством учителей; III. Самостоятельные занятия по религиозно-философским проблемам буддизма — усвоение сущности учения буддизма, которое становится руководством его жизни и источником приобретения сверхъестественных дарований путем созерцания через отшельничество; IV. Проповедническая деятельность — оказание помощи живым существам путем распространения учения Будды; V. Смерть — уход из настоящей жизни для того, чтобы помочь живым существам в другом перерождении и в других мирах.

Вводная часть «Биографии Нейджи-тойна» не содержит исторического материала, однако она дает возможность судить о мировоззрении Праджня-Сагары, о его литературно-художественных способностях и, наконец, дает фактический материал для характеристики мон-

гольского литературного языка, особенно языка поэзии XVIII в.

В первой главе (л. 5а—7а) говорится о рождении в семье торгутского князя Мэргэн-Тэбэнэ, имевшего десяти тысячное войско, мальчика с острым умом и мягким характером. Он принимает твердое решение стать тойном после того, как однажды на облаве увидел жуткую картину: из простреленного им живота самки кулана выпал живой детеныш и лежал, мучительно корчась, а раненая мать облизывала свое дитя. Когда же мальчик обратился к отцу с просьбой разрешить стать тойном, он получил отказ. Но ни насильственная женитьба, ни рождение сына не смогли удержать Нейджи-тойна, который бежит из дома в Тибет.

Изложению дальнейших событий жизни Нейджи-тойна посвящена вторая глава (л. 7а—19а). В ней описывается пребывание в монастыре Даши-Лхунпо, построенном первым далай-ламой Гэндун-дубом, учеником Цзонкхапы; посвящение панчен-ламой в звание монаха, присвоение ему духовного имени Аригун-Шагшабад; получение духовного образования и наставлений и принятие различных обетов. Сообщается о предсказании панчен-ламы о том, что Нейджи-тойн призван распространять веру на Востоке.

Из Тибета Нейджи-тойн отправляется по указанию панчен-ламы на родину. По пути проводит некоторое время в Хара-Адджирга и Бору-Адджирга и на горе Цаган-Хада, известной под названием Джонгил. Затем достигает Халхи и посещает кочевья Сэцэн-хана, Тушэту-хана и Засакту-хана.

Не желая быть около своей родины, он отправляется из Халхи через Гоби в Хухэ-хото, во владения туметского князя. Здесь приводится рассказ о спасении вызовом дождя каравана, потерявшего дорогу и жаждущего воды, а также рассказ о езде на диком необузданном и неоседланном жеребце.

Далее описывается пребывание Нейджи-тойна в Хухэ-Хото и посещение монастыря Йэкэ-джу под видом странствующего нищего тойна: он в накидке, сделанной из старого продымившегося войлока, и держит в руке вместо барабанчика *дамару* — баранью лопатку с двумя привязанными к ней ключицами, а вместо колокольчика — рог с подвешенными язычками, из-за пазухи

выглядывает габала вместо чашки. Спор в монастыре Йэкэ-джу по поводу молитвы Ямандаги. После этого Нейджи-тойн некоторое время проводит в горах в созерцании.

Приводится рассказ о насильственном приводе Нейджи-тойна к великому мудрецу Са-цорджи и о беседе между ними.

Описывается диспут с ученым монголом Рабдхамбой, достигшим вершин буддийской философии, предсказание о смерти Рабдхамбы.

Затем следует повествование о распространении учения Цзонкхапы.

Изложение событий жизни Нейджи-тойна продолжается. Описывается встреча с Цаган-ламой и уход Нейджи-тойна от Цаган-ламы. Поднимается сильная метель. У него не оказывается теплой одежды. Цаган-лама посылает своего ученика по имени Цаган-убаши с шубой к Нейджи-тойну, который, оказывается, сидит на сухом месте среди сугробов.

Нейджи-тойн просит Цаган-ламу дать ему одного из своих учеников. Цаган-убаши становится учеником Нейджи-тойна под именем Арьяндиба.

Нейджи-тойн демонстрирует ряд чудес. Арьяндиба убеждается в том, что Нейджи-тойн действительно обладает магическими дарованиями.

При описании посещения юрты Омбу-Хун-тайджи приводится эпизод усмирения двух свирепых псов.

Нейджи-тойн со своими учениками снова посещает Са-Цорджи. Диспут между ними.

Приведем содержание третьей главы «Биографии» (л. 19а—37а). Нейджи-тойн со своим учеником Арьяндибой встречается с отшельником Мэргэн-Диянчи и живет у него как ученик-послушник. Затем Мэргэн-Диянчи признает свою ошибку и становится одним из учеников Нейджи-тойна.

Цитата из «Магтала», в которой говорится о заслугах Нейджи-тойна в распространении учения Будды среди монгольских племен и содержится поклонение автора Нейджи-тойну.

Нейджи-тойн живет на горе Цогту-Сумбэр-агула. Большая засуха, длящаяся три месяца. Четыре диянчи — Хухэ-хото, богдо Цаган-лама, Рабдхамба монгольский, Аюши-гуши — берутся вызвать дождь, но без-

успешно. Тогда Омбу-гун обращается к Нейджи-тойну с просьбой вызвать дождь.

Призыв Омбу-гуна о почитании религии. Его указания о приглашении Нейджи-тойна. Посещение Нейджи-тойном ставки Омбу-гуна, который вместе со своей женой проникается почтением к Нейджи-тойну. Взаимоотношения между Нейджи-тойном и Омбу-гуном.

Нейджи-тойн заступается за жизнь вора, приговоренного Омбу-гуном к смерти.

Аюши-гуши становится верным последователем Нейджи-тойна, убедившись в том, что Нейджи-тойн есть лама, призванный распространять религию на Востоке.

Арьяндиба, находившийся в созерцании, видит духа горы, которого Нейджи-тойн изгоняет совершением магических обрядов.

К Нейджи-тойну являются заблудившиеся охотники (*abcin* облавщики). Он вызывает у них сострадание к живым существам и берет клятву об отказе от охоты на горе Цогту-Сумбэр. -

Рассказ о действиях китайцев, враждебных монголам, и о спасении 12-летнего монгольского мальчика от избиения китайцами. Мальчик становится учеником Нейджи-тойна под именем Эрдэни-Билигун-Далай.

Наставления Нейджи-тойна, обращенные к ученикам. Рассказ о бескорыстии ламы Цаган-Диянчи.

Рассказ о созерцании Нейджи-тойна на горе Цогту-Сумбэр. После 12-летнего созерцания Нейджи-тойн решает вести жизнь странствующего монаха.

Цитата из «Магтала», в которой говорится об отшельническом подвиге Нейджи-тойна и о поклонении Нейджи-тойну.

Нейджи-тойн странствует, посещает много пещер и гор, которые его ученики сделали местами своего созерцания. После странствования обосновывается в пещере Улан-булаг, расположенной на северо-востоке от Хухэ-хото и переименованной им в Шара-Малагайнагуй — «Пещеру желтошапочников». Разрабатывает систему почитания Ямандаги, открывает собственный монастырь.

Нейджи-тойн совершает похоронные церемонии в связи с кончиной дочери Омбу-гуна.

Нейджи-тойн в своем монастыре, именуемом Ша-

ра-Малагайн-агуй, живет в течение 23 лет, а затем объявляет, что настало время отправляться на Восток.

Цитата из «Магтала», в которой говорится о поклонении тому, кто в образе нищего спасал живые существа, обладал семью драгоценностями хутухты и проповедовал сущность учения о «пустоте» — *шуньяте*.

Нейджи-тойн отправляется на Восток в образе нищего. Встреча со знаменитым отшельником Бэйджи-Манджушри, жившим на горе Имагату в Чахаре. Слава о его подвигах быстро распространяется. Его везде приветствуют монахи и миряне.

Нейджи-тойн, сопровождаемый своими учениками, прибывает в аймак Оннигут. Здесь его посещает архат Мэргэн-Диянчи, один из его старых учеников. Он приносит Нейджи-тойну все свое имущество и скот и остается с ним.

По замыслу автора, четвертая глава (л. 37а—82а) подразделяется на два параграфа: 1. «Усмирение свирепого шамана». 2. «Великая служба на пользу религии и живых существ».

Приведем содержание главы. Нейджи-тойн исцеляет от тяжелой болезни княгиню оннигутов. Его магическое искусство оказывается сильнее камлания великого шамана. Шаман побежден, и в результате происходит массовое обращение оннигутов в ламаизм.

Благодарная княгиня дарит Нейджи-тойну соболиную *джанши* (ламское одеяние типа накидки), которую он через несколько дней обменивает на хлопчатобумажную.

Живя в местности Хийд-ун Хошигун, Нейджи-тойн объясняет своим ученикам, почему он каждому проповедует тантризм.

Нейджи-тойн посещает маньчжурского императора Тайцзуна. Обещание императора построить храмы и сделать Нейджи-тойна придворным священником. Но он, твердо помня свою цель, отказывается остаться в Мукдене и только просит дать каждому из тридцати его учеников по одному куску красной материи для *орхимджи*.

Направляясь в Северную Монголию, Нейджи-тойн сначала посещает кочевья Тушэту-хана и заходит в юрту простолюдина Баяхая, жена которого с большой радостью принимает проповедника.

Нейджи-тойн исцеляет от глазной болезни шаманку, объясняет ей суть учения. Тушэту-хан, извещенный шаманкой о нем, приглашает его к себе.

Тушэту-хан наблюдает за деятельностью Нейджи-тойна, советуется со своим младшим братом Засагту-Дугуреном. Приглашение ламы в ставку Засагту-Дугурена. Подарок Засагту-Дугурена и толкование Нейджи-тойном значения подарка. Тушэту-хан и его младший брат становятся приверженцами Нейджи-тойна. Нейджи-тойн дает наставления, объясняет и увещевает народ не поклоняться шаманам и шаманкам, *тэнгриям* и *онгонам*. Для того чтобы привлечь народ к новой религии материальной выгодой, Тушэту-хан объявляет, что каждому выучившему наизусть (молитву) Хуриян-гуй будет дана лошадь, а выучивший наизусть молитву Ямандага получит корову.

Сын Баяхая становится учеником Нейджи-тойна, получив духовное имя Билигун-Далай.

Посещение юрты, расположенной на окраине земель удзумчинского хошуна. Преподнесение главе семьи подарков, которые впоследствии становятся могущественными реликвиями. Поддаваясь предзнаменованию не усмирять удзумчинов, Нейджи-тойн изменяет маршрут.

Перейдя через реку Нонни, Нейджи-тойн был тепло принят владельцем Цэрэн-бэйсэ и особенно его женой, которой он дает имя Гэтулгэгчи-Дара-экэ. Умеренность в еде вызывает удивление у супругов, по примеру которых ему стали поклоняться все нойоны, тушиметы и сайды.

Массовое обращение в буддизм населения этой местности по примеру знати. Содержание проповеднической деятельности Нейджи-тойна.

Уход Нейджи-тойна из района р. Нонни. Сцена прощания с набожными приверженцами.

Нейджи-тойн встречает огромное количество народа во главе с джалайтским Линхуа-Дархан-хошучи нойоном. Место встречи — Номун-Хурду. Нейджи-тойн не советует строить монастырь в районе Номун-Хурду, говоря, что он здесь будет разрушен, и указывает на другое место в местности Ойбага. Но его не послушали и построили монастырь в местности Цаган-Добун, который впоследствии был разрушен во время войн Галда-

на. Проповедническая деятельность Нейджи-тойна в этой местности.

Нейджи-тойн возвращается в страну Тушэту-хана. Его встречают с большим торжеством. Он разъясняет божественное значение предыдущих подарков.

Нейджи-тойн дает наставления и проповеди.

Состояние грамотности народа до проникновения буддизма. Шаманская вера. Шаманы до приезда Нейджи-тойна принимают решение удалиться, избегая встречи с ним.

Нейджи-тойн требует от знати хорчинов собрать все онгоны. Их сбор и сожжение.

Строительство маленького монастыря в местности Души, который получил название Цаган-Цэцэгту-Хийд.

Бингту-хатун хорчинская и два ее сына. Встреча их с Нейджи-тойном. Нейджи-тойн вылечивает больную после родов женщину.

Большое религиозное собрание. Предсказание Нейджи-тойна. Смерть Зоригту-цин-вана и его погребение.

Во время пребывания Нейджи-тойна в хорчинском аймаке туда прибывает его сын Эрдэмун-Далай с женой и ребенком в сопровождении свиты для того, чтобы встретиться с отцом. Сначала они побывали в Мукдене и поклонились маньчжурскому императору. Нейджи-тойн отказывается встретиться с ними. Посредничество хорчинских князей. Нейджи-тойн соглашается встретиться с сыном и его женой в том случае, если его сын примет обет гелона, а невестка станет шибаганцой-монахиней. Обращение многих. Сбор ценных пожертвований. Ученики Нейджи-тойна объезжают кочевья милостынедателей.

Хорчинский Манджушри-Багатур-Дархан-цин-ван наказывает одного ламу по имени Джарудун Эмчи — «Джарутский лекарь» за то, что он оклеветал учеников Нейджи-тойна.

Бингту-хатун просит Нейджи-тойна разрешить ей оставить у себя онгон, унаследованный от предков.

Цитата из «Магтала», обращение к Нейджи-тойну, сравнение его действий с деятельностью Цзонкхапы.

Главы хорчинских хошунов дарят Нейджи-тойну много пленных китайских и корейских мальчиков, у которых он принимает обеты и дает им наставления.

Строительство большого монастыря Баян-Хоши-

гу-хийд для Нейджи-тойна знатю всех десяти хорчинских хошунов. Прибытие лам. Освящение храма, совершение молебна. Перевод многих книг, таких как Ганчжур.

Тушэту-цин-ван Бадари и его жена дважды обращаются к ламе с просьбой помолиться о потомстве для них. Он благословляет их, когда они обратились к нему через некоего воина Гарму.

Рассказ о том, что супруга хорчинского Тушэту-цин-вана эфу Баяхуланг обладала удивительными способностями, вызванными магической силой ламы.

Ежедневное чтение молитв в честь Ямандаги привратником хорчинского эфу хитад-вана вызывает интерес у принцессы, она встречается с Нейджи-тойном, становится его милостынедательницей и дарит ему половину своих богатств.

Приходит Ногон-Дара-Бодисунг, супруга хорлосского Чжамцо-тайджи, с просьбой посетить ее страну. Она укоряет учеников Нейджи-тойна, предпочитающих ехать сначала по приглашению более богатых и знатных людей. Нейджи-тойн соглашается идти к хорлосам.

Посещение кочевий хорлосов. Нейджи-тойн дает благословения, наставления и обеты, читает молитвы и разъясняет суть буддийского учения. Предсказывает рождение трех сыновей и одной дочери у Чжамцо-тайджи. Два хорлосских гуна Ангха и Чжалбу распространяют буддийское учение до границ Солон, Шибэ и Холчин. Князья и нойоны приглашают его каждый в свой хошун, где в честь Нейджи-тойна устраивают праздники, во время которых народ заучивает основы учения, делает пожертвования и т. д.

Посещение хорчинского Ягарай-дана. Эпизод с рашияной, еще раз подтверждающий магическое искусство Нейджи-тойна.

Хорчинский Чжамба-Дархан-бэйлэ, тумэтский бэйсэ Омбу, Цухур-нойон и другие приглашают ламу. Лама принимает обеты, дает наставления и читает проповеди. Представители хорчинской и туметской знати приглашают его на зимнее время пожить в их стране, для чего обещают построить для него монастырь.

Цитата из «Магтала», содержащая поклонение тому, кто принесет пользу многим чахарцам путем распространения тайного учения.

Чахарский Аблай-Хошой-цин-ван приглашает ламу. Лама посещает чахар. Совершает различные обряды, но отказывается дать посвящение цин-вану Аблаю и его жене, говоря, что ван и княгиня происходят из золотого рода Чингисхана, а он всего лишь маленький нищий бродячий монах.

Нейджи-тойн посещает ставку найманского Гун-Багатур-вана, враждебно относящегося к ламаизму. Он делает его ревностным приверженцем «трех драгоценностей», продемонстрировав улыбку в устах изображения Цзонкхапы.

Посещение аймака Аохан по приглашению двух аоханских ванов, больших и малых нойонов, тушиметов и простолюдинов. Перечень религиозных обрядов, совершенных Нейджи-тойном. Аоханский эфу Банди-ван с женой приглашает его домой и, поднеся в дар 50 лан золота и пять лучших соболей, спрашивает счастья иметь детей.

Посещение ару-хорчинского Дзулзага-ван, джарутского Нейджи-хан-Чангбу, Сабун-Дархан-багатур-бэйлэ, Мани-цин-багатур-гуна. Угощение и торжества. Совершение обрядов и моление.

Посещение баринских князей. Описание встречи Нейджи-тойна. Подробный перечень обрядов и молебствий, совершенных им.

Старый последователь ламы Цаган-Диянчи показывает образец скромности, отказавшись от хорошей одежды и дорогих вещей.

Нейджи-тойн встречается в Пекине с Арилугсан-тойном, который рассказывает о чудесных происшествиях в старой пещере Нейджи-тойна, расположенной на южной стороне горы Дзонгил-Цаган-хада.

Цитата из «Магтала» в честь Нейджи-тойна.

Нейджи-тойн поселяется в монастыре Баян-Хошигун-хийд, построенном для него. Здесь было изготовлено по 108 изображений Шакьямуни и Цзонкхапы высотой с локоть, а также большое число других изображений из пожертвованного ему золота.

Нейджи-тойн останавливается на зиму в монастыре, построенном для него Дархан-бэйлэ в хорчинском хошуне.

Переписка 108 томов Ганчжура и распространение его среди знати и духовенства, а также амбаней и сайдов в Пекине.

Нейджи-тойн все богатство, поступившее от жертвоприносителей, посвящает пропаганде молитв Ямандаги. После того как Нейджи-тойн стал давать по одному лану золота тем, кто выучит наизусть эти молитвы, а бедным — скот, повсеместно появилось много людей, знающих их.

Крупный буддийский лама Сакья-Номун-хан обвиняет Нейджи-тойна в неправильных методах распространения культа Ямандаги. Большой маңчжурский император Шэн-цзу-хуанди по совету монгольских князей вызывает Нейджи-тойна, но лама отказывается дать ему посвящения и обеты, говоря, что император является повелителем Вселенной, а он всего лишь странствующий ничтожный монах. Сакья-Номун-хан пишет письмо императору Шэн-цзу-хуанди, в котором советует не принимать обетов от Нейджи-тойна и обвиняет последнего в неправильном распространении культа Ямандаги. Но император уклоняется от разбирательства спора между Нейджи-тойном и Сакья-Номун-ханом под предлогом того, что он, будучи императором светского правления, не знает законов учения и поэтому оставляет разрешение спора до приезда пятого далай-ламы.

Приезд пятого далай-ламы Лобцан-Чжамцо, на которого было возложено вынесение решения по поводу жалобы Сакья-Номун-хана, в Пекин. Но далай-лама все дела перепоручает Габале-гуну — близкому человеку того же Сакья-Номун-хана. Рассказ о том, как переводчик далай-ламы неправильно передал суть дела. Было принято решение: сослать Нейджи-тойна с тридцатью старшими и тридцатью младшими учениками в Хухэ-хото, откуда он не должен был выезжать без специального разрешения.

Недовольство среди последователей Нейджи-тойна несправедливым решением далай-ламы. Нейджи-тойн уверяет своих сторонников в непогрешимости далай-ламы.

Жители аймаков Джарут, Ару-Хорчин, Барин, а также кэшигтены и найманы, через земли которых проходил путь Нейджи-тойна от хорчинского Тушэту-цин-вана в Хухэ-хото, сочувственно встречают его и устраивают ему торжественные приемы. Проводы от кочевья до кочевья.

В Хухэ-хото Нейджи-тойн уговаривает правителя тумэтского хошуна Чукура восстановить разрушенный храм Бага-Чжу.

Ссылка Нейджи-тойна продолжается недолго. По просьбе хорчинской Бингту-хатун, тяжело заболевшей, прибывает посланник с приказанием императора, чтобы Нейджи-тойн вернулся обратно в Хорчин к Бингту-хатун. Нейджи-тойн отправляется к хорчинской княгине Бингту-хатун.

В пути, доехав до берега Шира-гол, в стране оннигутов, получает известие о том, что княгиня Бингту-хатун умерла.

Нейджи-тойн предсказывает близость своей смерти, демонстрируя в последний раз свою способность предугадывать события.

В пятой главе (л. 826—886) приводятся:

1. «Рассказ о том, как, закончив оказание помощи живым существам, которым было предопределено судьбой встретиться с /Нейджи-тойном/, он переносит свою /деятельность/ на оказание помощи существам другой страны». Иными словами, говорится о смерти Нейджи-тойна, которая выдается как уход в другую страну для того, чтобы и там продолжать оказание помощи живым существам.

2. «Рассказ о совершении обрядов в связи с кончиной /Нейджи-тойна»/.

3. «Рассказ о том, как прах святого послужил на пользу живым существам».

Подлинный прах /пепел сожженного трупа/ и бесчисленное количество шариков, сделанных из праха, устанавливаются в монастыре Баян-Хошигун-кийт, построенном хорчинским Тушэту-цин-ван-Рабданом, и становятся объектом почитания и поклонения.

Далее приводится подробный перечень имен знати восточномонгольских племен, обращенных Нейджи-тойном в ламаизм, описывается вклад и участие знати различных монгольских племен в установлении культа Нейджи-тойна, их участие в церемониях, требовавшихся культом Нейджи-тойна, до момента составления Праджня-Сагарой биографии Нейджи-тойна. Заканчивается глава сообщением о строительстве ступ и описанием реликвий, а также некоторых обрядов, посвященных культу Нейджи-тойна.

Заключительная часть (л. 88б—92а) «Биографии Нейджи-тойна» составлена по образцу индо-тибетской книжной традиции. В нее включены следующие структурные элементы:

цитата из «Магтала», содержащая поклонение Нейджи-тойну, который просвещал невежественных и так же, как и бодисатвы, ученики Будды, проповедовал его учение;

обращение к Нейджи-тойну, в котором автор объясняет, почему он не смог составить исчерпывающей биографии;

хвала Нейджи-тойну;

объяснение цели составления «Биографии Нейджи-тойна», перечень источников, откуда автор извлекает материалы для своей работы, указание времени написания «Биографии»;

поклонение автора Нейджи-тойну, объяснение причин, побудивших его составить биографию, обращение к читателям с просьбой простить его за ошибки и погрешности, которые могли быть допущены, и провозглашение пожеланий.

Таковы структура и содержание «Биографии Нейджи-тойна».

Из расположения материала по главам видно, что самое большое внимание автором уделено описанию проповеднической деятельности Нейджи-тойна, т. е. непосредственному распространению и укреплению проповедуемой им религии. Этот факт говорит также о том, что основная цель написания «Биографии Нейджи-тойна» — содействовать распространению вероучения и укреплению позиций ламаистской церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Арья Шура.** Гирлянда джатак или сказания о подвигах бодхисаттвы. Перевод с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. Предисловие и примечания О. Ф. Волковой. М., 1962.
2. **Балданжапов П. Б.** Алтан тобчи. Монгольская летопись XVIII века. Улан-Удэ, 1970.
3. **Банзаров Доржи.** Собр. соч. М., 1955.
4. **Бимбаев Р.** Монгольско-русский словарь. Иркутск, 1916.
5. **Владимирцов Б. Я.** Монгольская литература.— В кн.: Литература Востока. Вып. II. Пб., 1920, с. 90—115.

6. **Владимирцов Б. Я.** Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи.— Изв. АН СССР. Сер. 6, 1926, т. XX, № 13—14, с. 1253—1280.
7. **Владимирцов Б. Я.** Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
8. **Голстунский К. Ф.** Монголо-ойратские законы. Спб., 1880.
9. **Голстунский К. Ф.** Монгольско-русский словарь. Спб., 1895.
10. **Гурий.** Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. I. Казань, 1915.
11. **Дамдинсурэн Ц.** Монгол Ганжур, Данжур ба монгол уран зохиолын холбоо.— В кн.: Монголын уран зохиолын тойм. 2-р дэвтэр. Улаанбаатар. 1976.
12. **Дылыков С. Д.** Халха Джирум. М., 1955.
13. **Ендон Д.** Нэйж тойны намтар.— В кн.: Монголын уран зохиолын тойм. 2-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1976.
14. **Ковалевский О. М.** Монгольско-русско-французский словарь. Казань, 1844.
15. **Котвич В. Л.** Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII и XVIII вв.— Изв. Российской Академии наук., Л., 1919.
16. **Лувсанвандан С.** Теоретические проблемы истории монгольской литературы. Новосибирск, 1972.
17. **Лувсандэндэв А.** Монгольско-русский словарь. М., 1957.
18. **Михайлов Г. И.** Литературное наследие монголов. М., 1969.
19. **Румянцев Г. Н.** Примечания к кн.: Доржи Банзаров. Собр. соч. М., 1955.
20. **Серебряков И. Д.** Древнеиндийская литература. М., 1963.
21. **Хангалов М. Н.** Собр. соч., т. II. Улан-Удэ, 1959.
22. **Черемисов К. М.** Бурятско-русский словарь. М., 1973.
23. **Boyda nayiji toyin dalai Manjuširi-yin domoγ-i todurqay-a geyi-gülügči čindamani erike kemegdekü orušiba** (ксилограф). Фонд ЛО ИВ АН СССР, шифр Mong. xyl. IV 108 H281, № 2690, 92 л.
24. **Damdinsürün Ce.** Mongγol-un uran jokiyal-un degeji jaγun bilig orušibai. Ulaanbaatar, 1959.
25. **Hariman G. K.** Literary history of Sanskrit Buddhism (from Winternitz, Sylvain Levi, Huber). Bombay, 1923.
26. **Heissig W.** Mongolische Handschriften Blockdrucke-Landkarten. Wiesbaden, 1961.
27. **Heissig W.** A Mongolian source to the lamaist suppression of shamanism in the 17-th century.— Anthropos, 1953, vol. 48, fasc. 1—2, p. 1—29; fasc. 3—4, p. 493—536.
28. **Heissig W.** Neyiči Toyin. Das Leben eines lamaistischen mönches (1557—1653).— Sinologica, 1953, vol. III, N 4, p. 1—44; 1954, vol. IV, N 1, p. 21—38.
29. **Poppe N., Hurvitz L., Okada H.** A catalogue of the Manchu-Mongol section of the Toyo Bunko. Tokyo — Washington, 1964.
30. **Tucci G.** Tibetan painted scrolls, vol. 1. Roma, 1949.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
К. М. Герасимова. Синкретизм культа Далха	7
Г. Р. Галданова. Эволюция содержания охотничьего культа	46
Г. Р. Галданова. Почитание животных у бурят	56
Г. Н. Очирова. Шаманистский культ Гутайн-бабая	70
Е. А. Хамзина, Н. В. Именохоев. Два шаманских погребения из Кижинги	84
К. М. Герасимова. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков	110
Д. Б. Дашиев. Материалы по традиционным верованиям тибетцев в литературе популярного вероучения ламаизма	131
Н. Д. Болсохоева. Материалы по обрядам тибетцев в составе сумбума тибетского автора XVIII в. Енцизи Ешэчжалцана	149
Т. Д. Скрынникова. О хубилганах Сайн-пойоп-хановского аймака	158
Ц. П. Пурбуева. Описание намтара Нейджи-тойна	167

БУДДИЗМ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Ответственный редактор

Ксения Максимовна Герасимова

Утверждено к печати Бурятским институтом
общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР

Редактор издательства *И. Г. Зыкова*

Художественный редактор *С. М. Кудрявцев*

Технический редактор *Н. М. Бурлаченко*

Корректоры *Е. Н. Зимина, С. М. Погудина*

ИБ № 10334

Сдано в набор 10.09.80. Подписано к печати 05.10.81. МН-12026. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 3. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 9,7. Усл. кр.-отт. 10. Уч.-изд. л. 9,8. Тираж 7900 экз. Заказ № 970. Цена 60 коп.

Издательство «Наука», Сибирское отделение. 630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.

Тип. изд-ва «Сов. Сибирь». 630048, Новосибирск, Немировича-Данченко, 104.