



Тальцы • 2 (33) • 2009

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛ

• АРХИТЕКТУРА • ЭТНОГРАФИЯ • ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ •
• ТОПОНИМИКА • ФИЛОЛОГИЯ •

Издаётся с 1996 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Л.В. Михневич, О.Э. Мишакова. Исторический аспект развития тибетской медицины в Бурятии	3
А.И. Шинковой. К истории ламаизма и Аларского дацана в Иркутской губернии	9
И.А. Горбунова. Тайша Пирожков	19

ЭТНОЛОГИЯ

Ю.П. Лыхин. Белый камень	29
Е.О. Закшееева. Сэргэ в традиционной культуре бурят	47

ВОСПОМИНАНИЯ

Н.К. Тихомиров. Остров Ольхон в 1914–1915 годах	56
--	----

АНТРОПОНИМИКА

В.И. Семёнова. Этнографически обусловленные имена бурят	70
--	----

ТОПОНИМИКА

С.А. Гурулёв. Топонимы на -кул (-хул) Южной Сибири и их происхождение	79
--	----

ИСКУССТВО

В.И. Тарасов. Бурятская народная книга и рисованный лубок у НАС В ГОСТИХ	91
---	----

В.Т. Михайлова. Музей истории Бурятии имени М.Н. Хангалова	98
---	----

ВЫСТАВКИ

Е.О. Закшееева, М.Л. Ометова. Декоративно-прикладное искусство предбайкальских бурят в конце XIX – начале XX века	108
--	-----

ФЕСТИВАЛИ

НОВЫЕ КНИГИ	118
-------------------	-----

ЛИТЕРАТУРНЫЕ СТРАНИЧКИ

Л.Л. Кондрацкая. Воспоминание о бурятской степи	121
--	-----

НА ДОСУГЕ

Загадки тункинских бурят	123
--------------------------------	-----

Учредитель и издатель: ГУК Архитектурно-этнографический музей «Тальцы»

ЛР 040958 от 01.04.99. АЭМ «Тальцы»
Россия, 664003, г. Иркутск, ул. Грязнова, 22. Тел. (8–3952) 24–31–82,
24–31–58, факс (8–3952) 24–31–46

Редакционная коллегия: канд. филол. наук Г.В. АфанасьеваМедведева, канд. филос. наук О.С. Ихенова, канд. ист. наук Т.А. Крючкова, канд. ист. наук Ю.П. Лыхин (отв. секретарь), канд. культурологии В.В. Тихонов (гл. редактор)

Редактор-составитель номера: Ю.П. Лыхин

Редактор: Г.Д. Лопатовская

Оригинал-макет: С.Г. Червякова

Подготовка к печати: ООО «Репроцентр А1»

Свидетельство о регистрации № И-0236 от 21 декабря 1995 г., выдано Региональной инспекцией по защите свободы печати и массовой информации.

Адрес редакции: Россия, 664003, г. Иркутск, ул. Грязнова, 22. Тел. (8–3952) 24–31–82, факс (8–3952) 24–31–46, e-mail: talci@irk.ru

На обложке:

С. 1 — Сэрагэ в Ольхонском районе. Фото В. Тихонова, 2009 г.

С. 2 — Кыренский дацан. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

С. 3 — Белый камень. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

— Над Торской котловиной. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

С. 4 — Подъем на Белый камень. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

Подписано в печать 24.12.2009 г. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 7,75. Уч.-изд. л. 6,88. Тираж 1000 экз. Заказ № 7384. Цена свободная.

Отпечатано в ООО «Репроцентр А1», г. Иркутск, ул. Александра Невского, 99/2, тел. 540–940.



ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РАЗВИТИЯ ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ В БУРЯТИИ



*Лидия Васильевна
Михневич,
врач высшей категории,
Клиническая больница
на ст. Улан-Удэ*



*Оксана Эдуардовна
Мишакова,
кандидат исторических наук,
доцент, заведующая
кафедрой музейных технологий
Восточно-Сибирской
государственной академии
культуры и искусства,
г. Улан-Удэ*

Тибетская врачебная наука представляет собой уникальную систему методов диагностики и терапии. Тибетская медицина берет свои истоки в древней медицинской традиции Индии и очень тесно связана с буддизмом. Основы медицинских знаний проповедовал сам Будда в своей манифестации будды медицины — Бхайшаджья Гуру. Буддийские идеи о непостоянстве и изменчивости мира, о единстве ума и тела, духовной и физической природы человека являются фундаментом тибетской медицины, которая всегда рассматривает целостную картину состояния больного в ее динамике и предполагает комплексный подход к здоровью человека.

Начало медицинской науки относится к древнейшим временам, а именно к ведическому периоду. В качестве дополнения к четвертой из Вед — Атхарваведа — существует Аюрведа — «наука о продлении жизни». Уже здесь имеет место традиционное

разделение медицины на восемь главных элементов. Эта древнейшая медицинская традиция первоначально была достоянием брахманских родов. Среди ее носителей особо отмечается мудрец Атрей — в тибетском переводе Гьюн-шэй кыи бу или в монгольском произношении Чжюн-шэй-чжи бу. Предание говорит, что он производил исключительно смелые хирургические операции. Далее крупнейшей величиной в индийской медицине является ученый Чарака, которого китайские источники относят к I–II векам нашей эры, хотя не исключена возможность и более ранней даты. Его сочинение состоит из восьми отделов, или областей, включающих в себя фармакологию, диетику, физиологию, описание болезней, анатомию и эмбриологию, диагностику, общую и специальную терапию.

Особое место в индийской медицине занимает медицина буддийская. Это вполне понятно, если принять во внимание исключительное господство в Тибете буддизма и буддийской культуры. По преданию, медицинский трактат «Чжуд-ши», или «Четверокнижие», является зафиксированной на письме формой рассказа будды Гаутамы об искусстве врачевания. В Индии уже в самые первые века существования буддизма проявляли большой интерес к медицине. Древнейший буддийский текст (ряд ученых склонны относить его к III–IV векам до н. э.) содержит части, посвященные медицинским данным, в которых говорится о трех основных энергиях организма, являющихся краеугольным камнем индийской медицины, а также приведены сведения о разных целебных средствах, используемых при лечении.

Буддийская легенда неоднократно упоминает знаменитого врача Кумара Дживака, которого она представляет учеником Атреи и современником будды Шакьямуни. Согласно буддийским традициям, начиная с Кумара Дживака медицинские знания передавались в непрерывной последовательности от династии к династии. После того как трактат «Чжуд-ши» был переведен на тибетский язык, над ним работали ряд выдающихся тибетских ученых, приспособив его для лечения в специфических условиях Тибета.

Основоположником тибетологии в Европе считается венгерский ученый медик Александр Чома Кереши. В 1835 году он опубликовал в Калькутте в журнале Бенгальского азиатского общества (том 4) обзор содержания канонического трактата, главного учебника средневековых тибетских лекарей «Чжуд-ши» под заглавием «Анализ тибетского медицинского сочинения», в котором определены главы всех четырех отделов и дано краткое их содержание на основании конспекта, сделанного для автора ламой-медиком. Достоянием России тибетская медицина становится с

момента строительства дацанов на территории Бурятии и благодаря развитию при них школ тибетской медицины.

Примерно в XII–XIII веках вместе с буддизмом тибетская медицина проникает сначала в Монголию, а в XVII веке в Забайкалье. В России она развивалась также и среди калмыков, которые исповедовали буддизм. В 80-х годах XIX века тибетскую медицину с успехом практиковал в Петербурге знаменитый врач Петр Бадмаев. Ему же принадлежит и первая работа на русском языке, посвященная тибетскому медицинскому трактату «Чжуд-ши», — «Основы врачебной науки Тибета», вызвавшая интерес к практическому применению тибетских лекарственных средств. Этот труд явился стимулом к переводу А.М. Позднеевым на русский язык первых двух разделов «Чжуд-ши», опубликованных в 1908 году.

Тибетская медицина проникла по пути следования буддизма, и оплотом ее становятся, как уже упоминалось, дацаны. В Бурятии первым дацаном считается Гусиноозерский, который до революции был главным буддийским монастырем. В 1783 году Тамчинский дацан становится резиденцией главы буддийского духовенства, а в 1809 году монастырь на Гусином озере стал резиденцией хамбо-ламы — главы всех бурятских буддистов. На протяжении многих лет дацан был центром искусств, ремесел, книгопечатания и медицины. Здесь существовала единственная разрешенная царским правительством школа для хувараков (учеников). Преподавание разделялось на пять разделов — 14 классов. С 5-го по 9-й класс изучалась медицина. Изучение традиций тибетской медицины осуществлялось только в дацанах. В Тамчинском дацане имелся специальный Мамба-дуган, посвященный будде врачевания Отчи. Эмчи-ламы (медики) получали образование, не только изучая тибетскую медицину, но и осваивая европейское врачевание. Они составляли подробное описание лекарственных растений, применяли терапевтические и хирургические приемы. Знания передавались от учителя к ученикам. Эмчи-ламы вели историю болезней своих пациентов, где в мельчайших деталях описывались все изменения, происходящие в их организме. Нередко эти записи состояли из нескольких десятков томов. Гусиноозерский дацан принимал в своих стенах знаменитых ученых, путешественников, крупных учителей буддийского мира. С конца 1930-х годов начинается мрачная глава в истории Гусиноозерского дацана. Здесь размещают казармы для заключенных, строивших железную дорогу в Монголию.

Вторая школа тибетской медицины в Бурятии была открыта в 1913 году при Алагатском дацане, который, в свою очередь, воз-

двигли в 30 верстах от Верхнеудинска в 1825 году без всякого ведома российских властей и только спустя шесть лет он был официально признан. Крупным событием в истории дацана стало посещение его цесаревичем Николаем в 1891 году во время его известного путешествия по Сибири и Дальнему Востоку. Особенностью Азагатского дацана было ярко выраженное тантрическое направление. Многие ламы дацана в совершенстве владели тайнами медитации. Долгое время Азагатский дацан возглавлял Чойнзон-Доржи Иролтуев. В 1895 году он был утвержден хамбо-ламой. Замечательный человек, ученый-богослов имел высокий авторитет среди лам и прихожан дацана. Будучи прославленным лекарем, он пользовался в народе большой популярностью, люди беспрерывно шли к нему за помощью. За рецептами и лекарствами приезжали к Ч.-Д. Иролтуеву и ламы-медики из отдаленных дацанов. Зная Чойнзон-Доржи Иролтуева, тогдашний тибетский посол в России Агван Доржиев всемерно поддерживал школу тибетской медицины в Азагатском дацане. Эта школа представляла собой уникальный комплекс с лазаретом, фармацевтической лабораторией, классами, где проходили обучение эмчи-ламы. В школе одновременно обучались от 25 до 50 лам, которые проходили практику в лечении больных в лазарете. Сбор лекарственных трав медики-ламы вели в окрестностях аршана, в долинах рек Ильки и Уды, лекарственные препараты привозились из Китая и Монголии.

При содействии Агвана Доржиева, который уделял большое внимание развитию школы тибетской медицины, в 1926 году в Азагатский дацан был передан знаменитый Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций, прославленная святыня бурятских буддистов (хранящийся в настоящее время в фондах Музея истории Бурятии имени М.Н. Хангалова в Улан-Удэ), является тибетской копией конца XIX – начала XX века, довольно полно отражающей содержание оригинала. Уникальный памятник — Атлас тибетской медицины — является наглядным комментарием к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Вайдурья-онбо», или «Голубой берилл». Автором трактата считается Санье Гьяцо (1653–1705), регент далай-ламы V Агвана Лобсан Гьяцо. Он переположил стихотворную форму «Четверокнижия» на развернутый язык прозы, значительно уточнив и дополнив его содержание. «Вайдурья-онбо» и Атлас тибетской медицины писались одновременно, в течение двух лет, в 1687–1688 годы.

В 1937 году, после арестов соратников и учеников, бессильный защитить свою веру от гонений, 85-летний Агван Доржиев уехал из Ленинграда в Бурятию. Когда он вернулся в Азагат, медицинской школы там уже не было, как не было и самого дацана. Атлас

тибетской медицины и другие буддийские реликвии хранились в антирелигиозном музее Улан-Удэ. Эмчи-лам выселяли из их домов, многих отправляли в тюрьмы и на лесозаготовки. Целителей обвиняли в том, что они наносят вред здоровью людей. Лишь в 1992 году началось возрождение Ацагатского дацана.

В настоящее время с помощью средств тибетской медицины продолжают лечить своих прихожан ламы-лекари Иволгинского дацана, который был открыт в 1945 году как единственный буддийский духовный центр СССР. Арсенал методов лечения различен: многокомпонентные порошки, в состав которых входят разнообразные составляющие растительного и животного происхождения (до 3 000 видов), минералы, металлы. Большая часть сырья для эмчи-лам поступает из Индии, Китая, Тибета. Многие лекарства, как и в старые времена, изготавливаются из местного сырья. Недалеко от Иволгинского дацана есть замечательные источники с минеральной водой, которые также с успехом применяются для оздоровления, например Халютинский аршан. В данное время Иволгинский дацан представляет собой монастырский комплекс с резиденцией хамбо-ламы, главы буддистов России.

Основа современной медицины в понимании человека XXI века — это медикаментозные химические препараты. Мировой арсенал лекарств сегодня насчитывает более ста тысяч наименований, из которых многие весьма агрессивны для человека. Вследствие одновременного применения нескольких препаратов довольно часто наблюдаются неблагоприятные реакции организма в виде «лекарственной болезни». В связи с этим возрос интерес к лечению традиционными способами так называемой народной медицины. Традиционные методы диагностики и лечения тысячелетиями накапливались и апробировались в народной медицине и в настоящее время с успехом применяются во многих странах мира.

Восточная медицина продолжает развиваться на стыке традиционных и современных методик, появляются новые методы лечения, формируются новейшие технологии. В середине XX века немецким ученым Реккевегом было разработано направление в медицине, получившее название гомотоксикологии. Оно образуется на стыке классической европейской медицины — гомеопатии и восточной (китайской) акупунктуры. Развились специальные методики терапии, в которых с успехом применяются антигомотоксические препараты. К этим методикам относятся: биопунктура — при данной методике используются как гомеопатические, так и обычные препараты — анастетики, противовоспалительные препараты, которые вводят в точки акупунктуры; гомесиниатрия — при этой методике удается сочетать лучшие свойства акупунктуры

и гомеопатии и существенно усилить эффект лечения; потенцированная аутогемотерапия — смысл этой терапии заключается в том, чтобы «сконцентрировать» внимание иммунной системы организма на имеющейся в нем проблеме. Антигомотоксические препараты с каплей крови больного в многократном разбавлении вводят в точки акупунктуры. Данные методы лечения наряду с другими с успехом используются в ведущих клиниках Европы, постепенно приходя и в Россию. Развитие современной химии, физики, электроники и физиологии приводит к новым разработкам механизма действия препаратов при акупунктуре.

Так в наше время тесно переплетаются древние знания традиционной терапии Востока и современный подход к лечению человека. А Республика Бурятия является тем уникальным местом в Азии, где благодаря исповедованию буддизма наряду с европейским медикаментозным лечением сконцентрировались многие восточные методики врачевания (Индии, Тибета, Китая, Кореи, Монголии), которые успешно применяются и по сей день во врачебной практике.

ЛИТЕРАТУРА

Агасаров Л.Г. Фармакопунктура (фармакопунктурная рефлексотерапия). М.: Арнебия, 2002. 208 с.: 24 ил., 5 табл.

Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой берилл». М.: Галарт, 1994. 592 с.: ил.

Иванов В.И. Традиционная медицина Востока. М.: ОЛМА-Пресс, 2001. 209 с.

Наследие народов Российской Федерации. Сокровища культуры Бурятии: специальный выпуск-приложение к журналу Министерства культуры Российской Федерации (№ 1). М.: Изд-во НИИ-Центр, 2002. 320 с.

Общая терапия. 2005–2006 гг.: каталог препаратов фирмы «Биологише Хайлъмиттель Хеель ГмбХ» / сост. С.А. Рабинович. М.: Арнебия, 2005.

Степанченко А.В. Практикум по антигомотоксической фармакопунктуре. М.: Арнебия, 2005.

Учебник тибетской медицины / с монг. и тибет. перевел А. Позднеев. Л.: Дацан Гунзэчойнэй [и др.], 1991. 497 с.

Чжуд-ши: Канон тибетской медицины / пер. с тибет., предисл., примеч., указ. Д.Б. Дашиева. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 766 с.

К ИСТОРИИ ЛАМАИЗМА И АЛАРСКОГО ДАЦНА В ИРКУТСКОЙ ГУБЕРНИИ

*Анатолий Иванович Шинковой,
кандидат исторических наук,
главный специалист-историк
Архитектурно-этнографического
музея «Тальцы», г. Иркутск*



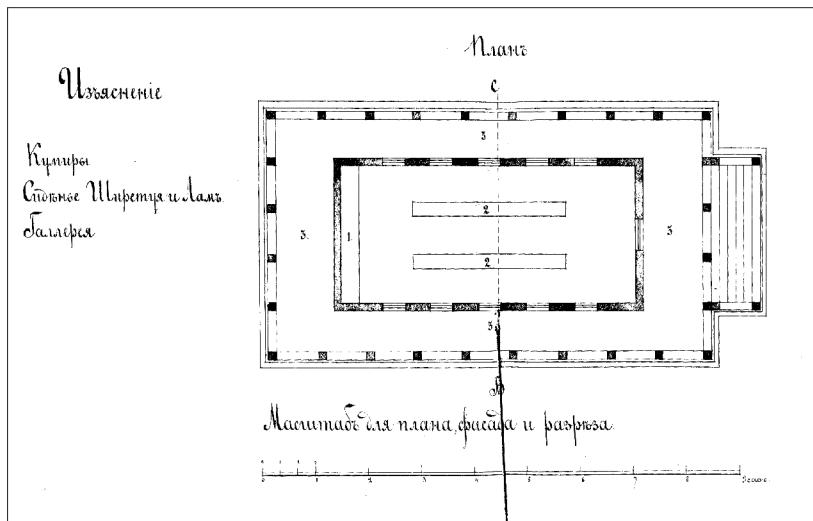
За последние четыре столетия на формирование духовной культуры бурятского народа оказали сильное влияние две противоборствующие конфессии: ламаизм и христианство. С середины XVII века священники соперничающих миссий стали интенсивно воздействовать на бурятских единоверцев. Те, будучи шаманистами, оказались под неустанным двойным напряжением миссионеров, обладавших стройными религиозными учениями, признанными на государственном уровне (1). По существу, шаманствующим бурятам нечего было противопоставить пришлым религиозным учениям, кроме древнейших универсальных традиций. В этой связи буряты вынужденно потянулись к новым для себя чудодейственным ликам и образам, отлаженной методике священных знаков и символов. История засвидетельствовала массовое метание в рядах родоплеменного сообщества, когда нужно было сделать выбор в сторону то русской православной, то тибето-монгольской ламаистской церкви. Нередко неосознанное принятие незнакомого вероучения вело к массовому оттоку от него назад к первобытному анимизму. Случались казусные ситуации, такие как неоднократные перемещения одних и тех же бурят от шаманства к христианству и наоборот. Если сопоставить в этом плане бурят с якутами, то можно увидеть, что преобладающая часть аборигенного населения Саха (Якутии) приняла православие. Правда, там сохранилось шаманство и туда, к северу от Байкала, не был допущен ламаизм.

С принятием бурятскими шаманистами ламаизма и христианства у них не стало единой веры, единых обычаяев, напротив, произошло духовное разобщение и даже территориальное этническое разграничение. Распад некогда общих религиозных традиций на разные составляющие породил духовный раскол бурят на всем их этнокультурном пространстве. Последствия такого духовного раскола или искусственного разделения всего бурятского

этноса по религиозным и территориальным признакам особенно заметны ныне. Впрочем, последнее уже во власти политиков, а не религиозного мессианства. Наблюдаемые сегодня регулярно проводимые массовые праздничные мероприятия бурят есть не что иное, как попытка духовного возрождения всего этноса.

С одной стороны, посредством обращения к желтой вере буряты в мировоззренческом отношении соединились с буддийским миром Азии. С другой стороны, православная Россия дала им возможность интеграции с русской культурой.

Следует отметить, что процесс вытеснения шаманства ламаизмом и христианством был длительным и не доведенным до конца. Успешнее ламаизм насаждался в Хоринском, Нерчинском, Селенгинском ведомствах. В Тункинском и Баргузинском ведомствах он стал распространяться лишь с наступлением XIX века. Не менее двух веков не прекращались страсти по выстраиванию иерархической структуры ламаистской власти в Забайкалье. В утверждении права управлять дацанами помимо лам были заинтересованы главы родоплеменных и территориальных групп, в чьих владениях размещались культовые центры. Споры и разногласия улеглись к середине XIX века при вынужденном участии в них государственных губернских чиновников. В начале же XIX века ламы стали распространять свою веру в Прибайкалье среди западных бурят. Однако здесь они натолкнулись на ощущимое сопротивление шаманистов, да и православная церковь всячески



План здания Аларского дацана, 1890 г.

препятствовала активизации лам в этом крае. Хоть ламаизм официально был разрешен, все же он оставался под постоянным контролем гражданской власти, призванной совместно с христианской церковью беречь и укреплять главную религию Российской империи — православие. Для этого сначала на законодательном уровне было разработано специальное «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири» 1853 года, давшее право ограничивать распространение буддизма в сибирском крае, а затем, десятилетиями позже, вышла «Временная инструкция об управлении делами ламайского духовенства в Иркутской области», высочайше утвержденная в 1889 году и вступившая в силу в 1890 году. Она еще более подчиняла губернатору деятельность лам в Прибайкалье. Но все же эти ограничения не были безысходными, особенно если сопоставить их с богоchorескими порядками советского периода, сопровождавшимися разрушением храмов и религиозными гонениями. Поэтому допустимо думать, что принятые к исполнению документы были вполне либеральными. Иначе к концу существования Российской империи число бурятских буддийских центров вряд ли возросло бы до 47, а количество штатных и нештатных ламских монахов, состоявших при них, не исчислялось бы тысячами.

В дореволюционной России буддийские дацаны были не только центрами духовной культуры бурят, официально проводивших тайлганы, цамхоралы и прочие религиозные культуры, часто традиционно переходившие в массовые гуляния. При дацанах также имелись школы, где обучали грамоте, языкам, учили ремеслам и книгопечатанию. Все изменилось в XX столетии, когда редко какому дацану суждено было уцелеть. Суровая участь постигла и ближайший к Иркутску Аларский дацан. Его история началась вскоре после 1809 года, когда ламаизм стал распространяться в Аларском ведомстве (2).

Аларский дацан находился в Хигинском улусе Балаганского уезда Иркутской губернии. Его построили в 1811–1812 годы. При дацане числились два сумэ: бурхана Аюши в основании 7 × 7 аршин (1 аршин равен 71,12 см), высотой 5 аршин и другое — меньшего размера — Цаган-Эбугэна. Первое сумэ было деревянным, второе — первоначально возвели из кирпича. Казалось бы, что второе культовое здание, из более прочного материала, могло стоять и служить верующим по назначению долго. Однако уже к 1884 году оно пришло в полное разрушение, и, по непригодности в нем вести службу, его покинули. Вскоре об этом сумэ стали забывать. С годами уже не каждый буддист мог указать его месторасположение, хотя оно находилось всего в полутора верстах от самого дацана. Когда в 1890 году ламаисты решили восстановить

сумэ Цаган-Эбугэна, то его местонахождение пришлось определять по остаткам фундамента размером 4 x 4 аршина да по описаниям старожилов.

Непростая ситуация наблюдалась с Аларским дацаном, когда возникла необходимость его ремонта. Впервые он ремонтировался в 1866 году. Но к 1890 году деревянный дацан сильно обветшал. Его решено было вновь реставрировать. Однако при обследовании здания выяснилось, что проще возвести его заново и заодно восстановить сумэ Цаган-Эбугэна. Исходя из общей расчетной стоимости в 2 571 рубль 50 копеек строить дацан нужно было в деревянном исполнении. Необходимые средства вызывалася найти местный ширетуй. По его призыву бурятское общество Балаганского уезда собрало нужную сумму на проектирование и строительство нового дацана. Тогда еще вездесущие «наблюдатели» заметили, что деньги давали не только ламаисты, но и крещеные буряты, чему сильно противились священники православной церкви. Особенно возражал по этому поводу архиепископ Вениамин (в миру В.А. Благонравов, 1825–1892 гг.), активно занимавшийся миссионерской деятельностью среди бурят. По замыслу проектировщиков, Аларский дацан должен был сохранять размеры старого здания, за исключением фасада, где планировалась галерея. Также для прочности храма проект предусматривал каменный фундамент, чего не было прежде. Все хлопоты по восстановлению дацана взял на себя ширетуй Сырен Дамба Ишегенов (в документах ГАИО встречается разное написание его фамилии — Ишигилов, Ишигенов. — А. Ш.). Весной 1892 года началось строительство. В следующем году здание было готово. К этому времени умер ширетуй Ишегенов. Его должность оставалась несколько месяцев вакантной по причине неимения в данном дацане ламы-гулуна, способного возглавить его. Но к концу строительства дацана во главе его стал ширетуй Убашей Дымшееев (3).

Тогда же ламы хотели провести торжественное открытие Аларского дацана, но его служители столкнулись с непредвиденными трудностями. Они исходили из вышеназванной «Временной инструкции...» 1890 года, согласно которой изменился статус двух прибайкальских дацанов: Кыренского (находился в 33 верстах к западу от с. Тунка, вверх по р. Иркуту, на юге Иркутской губернии) и Аларского. Их изъяли из подчинения губернатору Забайкальской области и ведения забайкальского главы ламаистов, располагавшегося в Гусиноозерском дацане, и перевели в подчинение иркутскому генерал-губернатору. Такое нововведение официально объяснялось исключительно соображениями административного свойства. Произошло отделение Забайкальской области от Иркутского генерал-губернаторства с вводом ее в состав Приамурского



Фасад здания Аларского дацана, 1890 г.

генерал-губернаторства. Вследствие этого и возникли трудности с открытием дацана, и даже, как показали дальнейшие события, сама служба в Аларском храме ставилась под сомнение. Инструкция имела целью постепенно свести на нет практику, а с ней и влияние лам в Приангарье. Такое положение вещей позволяло проще и с меньшими препятствиями проводить русификацию этнического меньшинства. Видимо, по этой причине в секретном письме канцелярии иркутского генерал-губернатора балаганско-му окружному исправнику сообщалось: «Освящение Аларского дацана должно быть произведено наивозможно скрытным образом, избегая всяких многолюдных церемоний и обрядов» (4).

Дацан явно не вызывал к себе особого расположения гражданской власти и раньше. Как-то еще в 1842 году Санкт-Петербург запросил сведения по всем бурятским дацанам. Тогда в представленных материалах за подписью первейшего бандидо-хамболовы не оказалось достаточной информации по Кыренскому дацану, а по Аларскому дацану она вовсе отсутствовала. По-видимому, информацию о них просто придержали в губернском управлении, что было выгодно в свете отчетности по нераспространению инородческих вероисповеданий в Иркутской губернии. Ведь хотя на исходе XIX века по всем отчетам оказывалось, что Аларское ведомство все еще являлось ламайским, но, по данным православной церкви, неустанно исследовавшей вопрос верова-

ния в Иркутской губернии, в нем давно уже половина населения состояла из крещеных иноверцев, число которых с каждым годом возрастало. Большая часть остальных бурят считали себя приверженцами шаманизма (5), да и те не прочь были стать православными. В 1871 году 288 аларских шаманистов обратились с жалобой на имя архиепископа Иркутского и Нерчинского на то, что их тайша Матханов не позволял им принять христианство (6).

Когда готовилась «Временная инструкция...», в числе других лиц рекомендации к ней давал архиепископ Вениамин, состоявший в частной переписке с обер-прокурором Св. синода К.П. Победоносцевым. В одном из писем обер-прокурору владыка ратовал за отмену звания бандидо-хамбо-ламы, как якобы равного статусу архиепископа. И пока Вениамин был жив, он всячески препятствовал широкой деятельности главного ламы бурят. Поэтому не случайно, когда потребовалось освящать вновь выстроенный Аларский дацан, что должен был делать первенствующий бандидо-хамбо-лама Восточной Сибири, зная об отношении православной церкви к ламаизму, в Иркутске власть не спешила дать разрешение на приезд главного ламы в Прибайкалье. Отказ затянулся на несколько лет. Однако инструкция 1890 года не содержала запрета бандидо-хамбо-ламе посещать дацаны Иркутской губернии, чем, собственно, и воспользовались бурятские ламаисты. Они стали жаловаться в Департамент духовных дел в Санкт-Петербурге на министра внутренних дел И.Н. Дурново за приостановку исполнения разрешения въезда хамбы-ламы в Балаганский уезд. Стоит, кстати, сказать, что уже после разрешения открыть первенствующему ламе Аларский дацан иркутский генерал-губернатор А.Д. Горемыкин внес предложение комитету министров дополнить инструкцию воспрещением забайкальскому первенствующему ламе посещать единоверцев Иркутской губернии. Новый министр внутренних дел в своем конфиденциальном письме генерал-губернатору Иркутской губернии не нашел достаточных оснований для «изъятия ламаистов Иркутской губернии из ведения Забайкальского Главного ламы и тамошней администрации» (7).

Также затянулась доставка в дацан четырех священных молитвенных книг, весьма необходимых для так называемого знака Ганжур. Ганжур — это культовый предмет, помещаемый в купольную часть дацана. В него клади отдельные листы (копии) молитв, подобно тому, как в наружное яблоко под корабликом адмиралтейского шпиля были положены на хранение чертежи Санкт-Петербургской верфи. Как отмечали ламы, по канонам ламаизма невозможно было проводить освящение храма без этого знака, как и без четырех недостающих священных книг. Некоторые выпи-

санные из-за границы книги задержали до особого распоряжения на Иркутской таможне. Ламы стали искать выход из сложившейся ситуации. Вскоре выяснилось, что три из необходимых для освящения храма книг имеются в ближайшем к Аларскому Кыренском дацане. Четвертой же книги — «Бадма-Самбабый-танык дэнга» — не было даже в Гусиноозерском дацане. Правда, там считали, что в интересах дела вполне возможно совершить открытие дацана без нее. Вместе с тем, видимо, по причине запрета въезда бандидо-хамбо-ламы в Аларь ламы всячески хитрили и оттягивали обряд освящения дацана.

Наконец 18 сентября 1894 года все необходимые священные книги были доставлены в Аларский дацан. Среди них «Шунгин-Ном» — книга буддийских молитв. Теперь нужно было совершить обряд положения книг в Ганжур. Балаганский окружной исправник так описывает этот обряд: «Книги-свитки, в форме цилиндров — вышиною от одного до четырех вершков (вершок равен 4,45 см. — А. Ш.) и диаметром от $\frac{1}{4}$ до $2\frac{1}{2}$ вершков, находились во вновь выстроенном дацане на столе, кроме сего были приготовлены — картонный футляр в форме конуса и ящик с порошком из какой-то пахучей травы коричневого цвета. Укладку книг производил шицетуй дацана с двумя ховараками; на четырехгранный деревян-



Аларский дацан, не позже 1902 г.

ную палку, на которой отпечатаны молитвы, навязывались упомянутые выше книги-цилиндры шелковыми тряпицами при чтении молитв, и когда вся палка была покрыта, то таковую завернули в кусок шелковой материи и положили в конус-футляр. Пустое пространство, оставшееся в футляре не занятым палкою с навязанными на ней книгами, засыпалось помянутым выше порошком, а равно и оставшимися не привязанными книгами-цилиндрами. Наполненный таким образом футляр поднят был наверх дацана, т. е. на верхнюю крышу, установлен вертикально на приготовленное заранее место и покрыт медным колпаком, вроде купола, имеющим форму вазы» (8).

Прошло еще четыре года, прежде чем в конце июля 1898 года, т. е. через пять лет после постройки, состоялось освящение Аларского дацана. Несколько дней длились молебствования при участии бандидо-хамбо-ламы Урелтуева. Вечером, накануне церемониала, хамбо-лама отслужил молебен с бескровным жертвоприношением, при котором жгли разные травы и черешки тальника, поливая на огонь маслом. В этом обряде, несомненно, усматривалось влияние шаманизма. Затем верующие угощались кашей. 28 июля, в последний день праздника, был отслужен молебен за здравие императора и членов императорского двора. В заключение были устроены народные гулянья с традиционными спортивными состязаниями с участием борцов и с конными скачками. Победителям вручили денежные премии. В тот же день хамбо-лама, сопровождаемый местным миссионером священником Затопляевым, осмотрел православную церковь. На празднике в Хигинском улусе побывало около 3 тысяч человек, среди которых было много русских. Очевидцы отметили внимание хамбы-ламы к дамам, для которых в дацане были установлены скамейки. Первенствующий лама службу проводил на тибетском языке, но общался с народом по-русски (9).

С возобновлением службы в Аларском дацане его духовенство, как, впрочем, и ламы Кыренского дацана, постоянно ощущали ограниченность своих действий и недостаток в кадрах. По новой инструкции штатный лама не вправе был покинуть территорию дацана без специального на то разрешения канцелярии генерал-губернатора. Следовательно, посвящение в ламское достоинство, скажем, в ученую степень гелунга или гыцула, ранее проводимое в главном Гусиноозерском дацане, стало невозможным. Подобная реорганизация управления двумя прибайкальскими дацанами уменьшила влияние власти хамбо-ламы в этом регионе, сделала практически невозможным духовное общение с единоверцами Забайкалья и Монголии. Далее им было отказано в праве свободно распоряжаться денежными средствами. Весь

контроль над денежным передвижением перешел канцелярии генерал-губернатора, где и хранились в несгораемом шкафу банковские сберегательные книжки двух дацанов. Излишняя опека над деятельностью дацанов затрудняла переписку, возможность приобретать специальную литературу и предметы культа. Все это даже вызвало религиозное недовольство в массах, как тогда писали — «фанатическое брожение среди ламаистов» (10). Впрочем, оно скоро утихло.

В 1892 году ширетуй Кыренского дацана Вампалов был уволен по старости в отставку. Должность ширетуя долго оставалась вакантной, пока ее не занял лама-гелунга того же дацана. В результате этого в двух дацанах остался лишь один гелунга, что затрудняло перемещение кандидатов на духовные должности. Чтобы взвести послушника в ламское достоинство, необходимо было проводить собрание при участии не менее пяти лам. Но и на такое мероприятие лам стало не хватать. Назначенный после У. Дымшееева ширетуй Аларского дацана Нанзан Гармаев пытался изменить ситуацию к лучшему и ходатайствовал перед канцелярией иркутского генерал-губернатора о том, чтобы дали разрешение на перевод из Забайкалья в его дацан нескольких лам-гелунгов по представлению бандидо-хамбо-ламы. Но его ходатайства отклонялись чиновниками, ссылавшимися на параграф 7 инструкции, запрещавший подобные действия. Между тем в религиозно-обрядовой жизни буддистов имелись праздники, которые должны были проводиться в течение длительного времени. К ним относился обряд Яр-Хайла продолжительностью в 45 дней. Обряд Соджон буддисты совершали три раза в месяц. На основании священного для буддистов закона эти обряды должны были совершаться при наличии в дацане не менее четырех лам-гелунгов. По причине же малочисленности лам в Аларском дацане они не проводились там 20 лет.

Итак, исходя из инструкции 1890 года, число лам в двух дацанах сократилось: в Аларском дацане до 18, в Кыренском — до 7 лам. В Департаменте духовных дел считали возможным ограничить подготовку лам до шести учеников по каждому дацану. Из-за того что хамбо-лама не мог назначать и смешивать в этих дацанах ширетуев с должностями, под угрозой оказывалось традиционное право преемственности (11). К 1911 году штат Аларского дацана состоял из пяти лам. В послужном списке Аларского дацана числились: ховорак Будей Манзанов — 61 года, хоть и владевший тибетским и монгольским языками, но в духовное звание не посвященный; бандий Данзан-Нима Васильев — 46 лет, возведенный в степень бандия и гыцул-ламы, но свидетельства на это звание не имевший; гыцул-лама Джамнин Шопхоев — 87 лет; гыцул-лама Дамбэ Доржеев —

50 лет; упомянутый ширетуй Нанзан Гармаев — 55 лет, выходец из казачьего Забайкальского войска Кяхтинского округа, награжденный медалью в память императора Александра III (12). Ограничение число штатных лам не помешало им летом 1914 года ударами медных дисков известить окрестных жителей о столетнем юбилее дацана (13). Ламы вели летоисчисление дацана с периода появления в Хигинском улусе походного шатра, приспособленного для моления. К началу 1917 года штатные и нештатные ламы отмечали: «...утверждение в штатную должность генерал-губернатором было сопряжено с величайшими трудностями, достаточно указать на то, что эта система довела до того, что в настоящее время в Аларском дацане по списку числится единственный лама, Гармаев», он же ширетуй. Вот почему с отменой Временным правительством всякого рода ограничений на свободу вероисповедания ламы согласны были управляться по прежнему Положению о ламском духовенстве от 1853 года, т. е. вернуться к подчинению забайкальскому бандидо-хамбо-ламе, пока не будет разработано очередное переустройство ламского быта (14).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ламаизм в Забайкалье на государственном уровне был признан религией бурят в 1741 г.
2. ИМБиТ БНЦ СО РАН (г. Улан-Удэ). Отдел памятников письменности Востока. Ф. 14. Оп. 1. Д. 2. Л. 7/17.
3. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 25. Оп. 10. К. 1012. Д. 657. Л. 24–24 об., 27, 34, 73.
4. Там же. Л. 151–151 об.
5. Там же. Л. 49–49 об.
6. Янгель Т.Я. Конфессиональный фактор в жизни сибирского общества (на примерах Иркутской духовной консистории 2-я пол. XIX–XX вв.) // Сибирь: вехи истории: тезисы докладов и сообщений научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения проф. Ф.А. Кудрявцева. Иркутск, 1999. С. 4.
7. ГАИО. Ф. 25. Оп. 10. К. 1012. Д. 657. Л. 162, 164.
8. Там же. Л. 101–102, 109–109 об.
9. Там же. Л. 173–174 об.
10. Там же. К. 1009. Д. 618. Л. 33–34 об.
11. Там же. К. 1012. Д. 657. Л. 140–143 об.
12. Там же. К. 1001. Д. 379. Л. 17, 21–31.
13. Иркутские епархиальные ведомости. 1915. 1 июня (№ 11). С. 106–107.
14. ГАИО. Ф. 25. Оп. 10. К. 1009. Д. 618. Л. 66–66 об.

ТАЙША ПИРОЖКОВ

*Ирина Анатольевна Горбунова,
заведующая отделом развития
и связи с общественностью
Иркутского областного
историко-мемориального музея
декабристов, г. Иркутск*

Потомственный дворянин, губернский секретарь, купец 1-й гильдии Илья Иннокентьевич Пирожков родился в бурятском улусе Бохане в 1828 году.



Предки современных бурят, проживающих в Бохане, ведут свою историю от племени булагат, прародиной которого была долина реки Куды, ее среднее течение — от устья реки Мурин до улуса Бозой. Со временем некоторые родовые группы булагатов, уставшие от распри с другими родами и от постоянных набегов более сильных соседей с реки Лены, стали искать новые места поселений. Среди них был и готовльский род.

Легенда о Готоле гласит, что жил он со своей семьей у Куды, имел трех сыновей — Тудэ, Турхэна, Тутхэна и дочь-красавицу Голохан. В поисках новых земель Готол с семьей дошел до долины реки Иды, да здесь и остался — понравилась земля, обильная пастбищами (8). Однажды сыновья Готола ушли на охоту в дальнние охотничьи угодья, расположенные за Балаганском. А в это время в их стойбище с Лены из рода сэгэнутов (бурятский род, живший в долине Лены) пришел Тогто Мэргэн (Тогто меткий) свататься к Голохан. Но она ему отказалась. Только он не отступил, взял красавицу силой, увел ее с собой и угнал весь скот, принадлежавший семье. Вернувшись с охоты и застав дом пустым, братья отправились в погоню. Они добрались до самой Лены. Пере-правившись через реку, они попали в кочевые сэгэнутов и нашли здесь свою сестру, весь угнанный скот и вещи. Мужчин дома не было, и сыновья Готола без боя забрали свое имущество, сестру и отправились к себе. Но Голохан уже была беременна от Тогто Мэргэна и вскорости родила близнецов, которым дали имена Аргахан и Абаша (4). Когда Аргахан и Абаша подросли, им выделили земли на краю родовых владений, потому что готовцы, родственники матери, относились к ним как к хари (чужак). Семья Аргаха-



Илья Иннокентьевич Пирожков

личным секретарем тайши и впоследствии сопровождал его во всех поездках в Иркутск в качестве переводчика.

В знак благодарности тайша Чечурин пристроил Халбая приемщиком хлеба в Александровском винокуренном заводе, где он прослужил три года. За это время разными путями сумел скопить 8 тысяч рублей и по прибытии в свой родной улус Бохан был избран родовым старостой готовьского рода. На этой должности Халбай Бахеев прослужил бессменно девять лет, затем стал заместителем тайши Идинской степной думы, а в 1838 году был избран главным тайшой. Получив высокий пост и вместе с ним неограниченную власть, он всеми средствами, порой незаконными, увеличивал свое богатство и стал вторым, после Мантыка Амагаева из улуса Бильчир, богачом в Идинском ведомстве. Группа недовольных бурят развернула борьбу за пост тайши, и Бахеев, видя, что может потерять должность, поспешил заручиться поддержкой русской администрации, для чего ему пришлось отказаться от шаманизма и принять христианство. В 1842 году он был крещен иркутским архиереем, причем крестным тайши стал чиновник особых поручений при иркутском генерал-губернаторе М.В. Пирожков. Так Халбай Бахеев получил имя Иннокентия Михайловича Пирожкова. В дальнейшем М.В. Пирожков много помогал своему крестнику, но недовольство властью тайширосло. Противники тайши Пирожкова не жалели денег на взятки и подношения чиновникам. И в 1850 году Пирожков был арестован и за-

на поселилась в долине реки Иды, у подножия священной горы (8). На западном склоне горы был аршан (святой источник) и росла береза, которую считали местом обитания божества и называли бо-хуан, в русской транскрипции бо-хан (7). Так стал называться и новый улус.

Отца Ильи Иннокентьевича Пирожкова звали Халбай Бахеев. Он был сыном бедняка. Еще мальчиком родители отправили его в резиденцию идинского тайши Бартаса Чечурин для помощи по хозяйству. Но, будучи от природы умным и способным, он быстро научился грамоте, стал

ключен в Идинский острог, откуда вскорости обманом и подкупом вызволен врагами и убит (7).

У Иннокентия Михайловича Пирожкова было две жены. Первая жена родила ему сына Пирана и дочь Шанархан, вторая — пять сыновей: Илью, Степана, Александра, Ивана и Григория. В год гибели И.М. Пирожкова его сын Илья, 22 лет, был уже вполне самостоятельным человеком. Илья занимался доставкой мяса, хлеба и шерсти для казенных надобностей в село Александровское. Он пользовался уважением у бурят и был избран сначала родовым старостой готовльского рода, потом заседателем Степной думы, позже — вторым тайшой. В этот период И.И. Пирожков получил множество благодарностей от русской администрации за успешное пополнение хлебом сельских экономических магазинов, сбор ясака и выполнение рекрутской повинности. В возрасте 29 лет, в 1857 году, он был избран первым тайшой (главный родонаучальник).

Согласно Уложению 1767 года императрицы Екатерины II, у бурят стали открываться степные конторы — органы самоуправления. Степная контора была высшим органом родового управления, во главе которой стоял шуленга (главный родонаучальник бурятского рода). Из родов племени булагат в 1775 году были созданы Балаганская, Идинская и Кударинская степные конторы. Буряты готовльского рода вошли в Идинскую степную контору (15).

В 1822 году согласно «Учреждению об управлении Сибирских губерний» по «Уставу об управлении инородцами» были сформированы степные думы как органы родового управления. Думу возглавил главный тайша. Территория, подчиненная Степной думе, называлась ведомством. Идинское степное ведомство с населением 25 тысяч занимало территорию, населенную бурятами Идинской, Осинской долин, и местность по правому берегу Ангары, где проживали молькинские буряты.

Илья Иннокентьевич Пирожков бесменно прослужил первым тайшой Идинской степной думы с 1857 по 1884 год, с перерывом, начало которому положило смещение его с должности в 1873 году по инициативе конкурента Амагаева. И.И. Пирожков вновь был избран главным тайшой в 1878 году и руководил думой до 1884 года.

После ухода И.И. Пирожкова с должности тайши борьба противостоящих партий в Идинской степной думе обострилась настолько, что губернатор Игнатьев вынужден был назначить временного управляющего Степана Иннокентьевича Трускова из улуза Халюты, ныне Балаганского района, который исполнял свои обязанности вплоть до смерти в 1887 году. В этом же году приказом губернатора Игнатьева Идинская степная дума была за-

крыта. Идинское ведомство было разделено на пять инородных управ: Молькинскую, Улейскую, Бильчирскую, Укырскую и Боханскую. Появилась Боханская инородная управа, состоящая из трех родов общей численностью 5 741 человек обоего пола (7).

Деятельность И.И. Пирожкова в должности главного тайши неразрывно связана с распространением христианства среди бурят. Губернскими властями приветствовалось, если родоначальник бурятского рода крестился сам и убеждал принять христианскую веру своих соплеменников. В 1861 году Пирожков, желая активизировать этот процесс, обратился с просьбой к архиерею Иркутской епархии прислать в Идинское ведомство миссионера. Временным миссионером был назначен протоиерей Дарjeev, который в 1862 году, дважды побывав в Идинском ведомстве, крестил свыше 100 человек.

Пирожков и сам способствовал принятию православной веры бурятами своего ведомства. 15 января 1863 года он подал преосвященному Парфению докладную записку, в которой написал: «Познав с детства истинную православную церковь и стараясь о благе вверенного моему управлению народа, а более всего стараясь привлечь их к познанной мной самим спасительной христианской вере, убедил 40 человек своего ведомства к принятию священного крещения».

26 января 1867 года особенно отличившиеся в продвижении христианской веры среди жителей Идинского ведомства получили награды. И.И. Пирожков был награжден орденом Св. равноапостольного князя Владимира 4-й степени, учитель инородческого училища Иван Пирожков — чином коллежского регистратора, другие — медалями, почетными каftанами, картинами, женщины — подарками. Всего было награждено 27 человек (16).

20 июля 1867 года в улусе Бохан началась закладка храма пророка Ильи. Строительство велось на средства, пожертвованные И.И. Пирожковым. До освящения нового храма богослужение совершалось в помещении Боханского инородческого училища. В 1869 году по окончании строительства церковь была освящена. Это был первый православный храм в Идинском ведомстве.

В 1891 году при Боханском стане на средства миссии была открыта небольшая аптека. 1893 год был ознаменован строительством в Бохане нового дома для миссионера. В распространении христианства И.И. Пирожкову помогал его брат Степан Иннокентьевич. С 1861 по 1893 год в Боханском стане приняли христианство 8 055 человек обоего пола, т. е. третья часть всего населения.

В 1893 году при Боханском стане на средства миссии был открыт пансион для бурятских детей из отдаленных улусов, обучаю-



Дом И.И. Пирожкова в поселке Бохан

щихся в школе. Просвещению в Идинском ведомстве уделялось большое внимание. В 1893 году в Идинском ведомстве имелось четыре школы: две миссионерские и две министерские (17).

Илья Иннокентьевич Пирожков был состоятельным человеком, удачливым предпринимателем и активным участником общественной жизни. В 1880 году он являлся пайщиком крупнейшего в Восточной Сибири Александровского винокуренного завода и с 1886 по 1899 год на свои паи получил 89 987 рублей чистой прибыли. В Баргузинской тайге он владел Иннокентьевским присыком, был компаньоном владельцев Хайтинской фарфорово-фаянсовой фабрики, Троицкого и Вознесенского винокуренных заводов Иркутской губернии. Также Пирожков был связан с торгово-промышленными компаниями. Он был одним из крупнейших кредиторов Торгового дома братьев Бутиных. Неоднократно избирался гласным Иркутской городской думы, состоял членом Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества (ВСОИРГО), был почетным мировым судьей и почетным мировым смотрителем Киренского городского училища. В 1872 году возведен Правительствующим сенатом в потомственное дворянское достоинство. В 1877 году за службу был высочайше пожалован орденом Св. Станислава 2-й степени. А в 1882 году

на основании указа его императорского величества стал кавалером императорского ордена Св. Анны 2-й степени.

Часть унаследованного от отца капитала И.И. Пирожков употребил на расширение хлебопашства, затем для удобства и облегчения сбыта хлеба на арендованной у 2-го готольского рода земле в урочище Хогот Тараса построил в 1850 году первую, а в 1860 году — вторую небольшую крупчатую мельницу.

В 1866 году Пирожков принимал участие в земледельческой выставке, которая проходила в Иркутске. Министром государственных имуществ он был награжден малой серебряной медалью за сельскохозяйственную деятельность.

Со временем крупчатая мельница была перестроена, переоборудована и к 1880 году представляла собой довольно крупное крупчато-мельничное заведение в шесть этажей с железной крышей, оборудованное машинами, выписанными из Москвы. При крупчато-мельничном заведении были оборудованы мастерская и кузница и построен кирпичный завод. Также были построены двухэтажные амбары и жилые постройки. Мельница требовала много рабочих рук, поэтому туда переселилось немало народа из улусов Тараса, Шунта, Агшарганаты. Здесь же, в местности Хогот, были поля, которые засевались преимущественно пшеницей и овсом. Кроме того, Пирожков имел большие двухэтажные амбары и в других улусах, куда засыпал закупленный у бурят хлеб. Так, например, были амбары в Манькове и Укыре.

Пирожков владел земельными угодьями трех готольских родов на договорных условиях со своими однородовичами до 1882 года. Затем, согласно общественному приговору бурят этих родов, составленному 20 июня 1882 года, урочища Борозда, Кондуй и две пади Калинны, где были земли нойона, в общей сложности 1 700 десятин, с расчищенными ими пашнями (около 150 десятин), были отданы тайше в 40-летнее бесплатное пользование на основании закона о расчистке земель в Сибири. Сенокосными, усадебными и выгонными угодьями тайша пользовался на арендных началах. В 1888 году ему был отведен участок в 300 десятин по реке Тарасе. В этом же году Пирожкову было отведено в аренду 5 десятин земли, которые он занял под мукомольное предприятие.

В 1894 году мельничные предприятия Пирожкова были переоборудованы — на них были поставлены паровые двигатели. Это была крупнейшая в районе мельница, на которой имелось самое современное для той поры оборудование: сортировщики для зерна, отбойные аппараты для чистки зерна от кожуры, сушилки для

очистки проса и пр. Согласно инвентарной описи и страховому полису предприятие оценивалось в 100 тысяч рублей.

Год от года росло благосостояние И.И. Пирожкова. Так, в 1865 году он засевал 65 десятин и имел доход от земледелия до 9 тысяч рублей в год, т. е. по 138 рублей с десятины. В 1888 году засевалось уже 82 десятины, а всей земли было 164 десятины. В 1890 году в хозяйстве Пирожкова обрабатывалось 300 десятин пашни. Кроме того, Пирожков закупал зерно у местных бурят и русских крестьян, пропускал его через свои мельницы и продавал муку. Он имел оптовый склад крупчатки в Иркутске на улице 6-й Солдатской и вел розничную торговлю крупчаткой по улице Пестеревской.

В Идинском ведомстве в 1869 году было 75 мельниц, а к 1888 году осталось 52. Сокращение числа мельниц объяснялось тем, что в пределах ведомства в 1880-х годах начало действовать крупное паровое крупчато-мельничное заведение, построенное И.И. Пирожковым.

В меньших масштабах занимался Пирожков животноводством. По состоянию на 1888 год у него было 77 лошадей, 23 головы крупного рогатого скота и 63 свиньи (6).

С проведением железной дороги в Иркутской губернии в 1898 году из Западной Сибири стал поступать дешевый хлеб, с которым продукция Пирожкова не могла конкурировать по цене, и его хозяйство стало приходить в упадок. И, чтобы снизить затраты на производство хлеба, в 1899 году Пирожков возбудил ходатайство перед Министерством государственных имуществ о продаже ему находившихся в его временном пользовании земельных угодий, всего 2 тысячи десятин, «в собственность по оценке земли на месте». При этом он указал, что так как данные земельные угодья находятся в его временном владении, то «это обстоятельство отбивает охоту от rationalизации хозяйства, сопряженного с дальнейшими и значительными затратами капитала». О приобретении права собственности на земли нойон мечтал давно. «Я всеми силами стараюсь осуществить издавна взлеянную и заветную мечту, — признавался он, — о приобретении в вечное и потомственное владение именно этого куска земли, полного моим потом и всосавшего в себя в течение полустолетия лучшие мои силы, не для спекулятивных целей, а для дальнейшего развития земледелия и промышленности на rationalизаторских началах» (12).

Качество выпускаемой предприятиями Пирожкова продукции всегда было на высоте. Об этом свидетельствует тот факт, что незадолго до смерти, в 1905 году, И.И. Пирожков принял участие в международной выставке по мукомольному делу в Париже и за

высокое качество продукции, выпускаемой его паровой крупчатой мельницей, получил большую золотую медаль (7).

После его смерти в 1906 году паровое мукомольное заведение было продано с торгов в счет погашения иска некоего господина Фокина (при жизни Пирожкова Фокин служил его доверенным лицом), который предъявлял к взысканию сумму в 5 тысяч рублей. Чтобы погасить иск, имущество Пирожкова было продано с торгов за бесценок.

У Ильи Иннокентьевича было две жены. Первая родила ему двух сыновей — Иннокентия и Владимира и четырех дочерей — Марию, Елизавету, Зинаиду и Гликерию. Мария была замужем за тайшой Аларской степной думы П.П. Баторовым. Елизавета была замужем за А.Н. Самсоновым из Алари, но развелась с ним. Зинаида осталась старой девой. Гликерия была замужем за мелким служащим из Иркутска. Елизавета и Зинаида в 1875 году окончили Иркутский институт благородных девиц, Гликерия — женскую гимназию.

Оба сына закончили Иркутскую классическую гимназию. Иннокентий был убит разбойниками в пути. Владимир после окончания гимназии мечтал поступить в Санкт-Петербургский университет, но был задержан отцом для работы по хозяйству, вследствие чего стал много пить. В 1899 году он был убит батраками. Владимир был женат на дочери иркутского купца, у них был сын Степан, который окончил Иркутское юнкерское пехотное училище и во время Первой мировой войны получил чин штабс-капитана. В период Гражданской войны у Колчака дослужился до подполковника.

От второго брака у И.И. Пирожкова родился сын Иван. Его судьба неизвестна.

Среди родственников Ильи Иннокентьевича Пирожкова выделяется его племянник Сократ Александрович, который был спутником Н.М. Ядринцева во время его экспедиции в Монголию в 1889 году, предпринятой для поиска остатков столицы империи Чингисхана — Каракорума (7). Позже С.А. Пирожков принимал активное участие в боях в период Гражданской войны на стороне Красной Армии. В 1930-х годах был репрессирован и выслан за пределы Бохана.

Другой из известных нам потомков рода Пирожковых, здравствующих и по сей день, — Сергей Иванович Пирожков — проживает на Украине. Он является академиком Академии наук Украины, занимает пост директора национального Института проблем международной безопасности.

Непосредственно в Бохане не осталось потомков фамилии Пирожковых, но чудом уцелел главный дом из усадьбы Ильи

Иннонкентьевича Пирожкова. Сведений о дате его строительства не сохранилось. Однако, как следует из «Формулярного списка И.И. Пирожкова», на 1879 год «у главного тайши Идинской думы имелся благоприобретенный деревянный дом в Боханском улусе» (3). С немалой долей вероятности можно предположить, что речь идет о сохранившемся доме, который представляет собой большую историко-мемориальную ценность. Это типичная постройка в комплексе помещичьей усадьбы, бытовавшей в Иркутске в XIX веке и получившей распространение в домовладениях зажиточных нойонов бурятских улусов Иркутской губернии. Уникальность дома состоит еще и в том, что это единственная историческая постройка дореволюционного периода, сохранившаяся в Бохане до настоящего времени.

Но в первую очередь дом ценен тем, что связан с именем И.И. Пирожкова, который владел им до смерти в 1906 году, позже имуществом распоряжались наследники. В советское время усадьба со всеми постройками была национализирована. В главном доме разместили Боханскую хощунную больницу. После преобразования Боханского аймака в 1924 году был образован Боханский районный комитет партии, который работал в доме И.И. Пирожкова до 1962 года. Затем в нем открылось отделение внутренних дел Боханского района. В 1983 году здание было передано Боханскому райпотребсоюзу, который занимает его и в настоящее время. В нескольких комнатах дома сегодня размещается Боханский историко-краеведческий музей, где по крупицам собирают и бережно сохраняют свидетельства прошлых лет, в том числе истории славной фамилии Пирожковых.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 534. Оп. 1. Д. 3. Л. 249.
2. ГАИО. Ф. 534. Оп. 1. Д. 4. Л. 14.
3. Национальный архив Республики Бурятия. Ф. 353. Д. 3. Формулярный список И.И. Пирожкова.
4. Александров Н., Харандаев Б., Яцкова Т. Бохан: из прошлого в настоящее. Бохан, 2007.
5. Андреев В.И. Школьное образование у бурят во второй половине XIX в. Иркутск, 1958.
6. Асалханов И.А. Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. Улан-Удэ, 1963.

7. Бажеев Д.Г. Идинские буряты: Документы и родословные. Улан-Удэ, 2007.
8. Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1: Булагаты и Эхириты. Улан-Удэ, 1970.
9. Буряты / под ред. Л.Л. Абаевой, Н.Л. Жуковской. М., 2004.
10. Дмитриев Д. Из истории Боханского и Осинского районов. Улан-Удэ, 2001.
11. Залкинд Е.М. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ, 1958.
12. История Усть-Ордынского Бурятского автономного округа / под ред. Л.М. Дамешека. М., 1995.
13. Кудрявцев Ф.А. Александровский централ. Иркутск, 1936.
14. Кудрявцев Ф.А. История бурят-монгольского народа. М., 1940.
15. Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монгол. Л., 1937.
16. Подгорбунский И.А. Буряты: (исторический очерк). Иркутск, 1902.
17. Попов Н. Историческая записка о распространении христианства среди инородцев Идинского ведомства и о Бо-Ханском Пророко-Ильинском миссионерском стане // Иркутские епархиальные ведомости. 1895. 1 мая (№ 9). Прибавления, с. 217–225; 15 мая (№ 10). Прибавления, с. 241–253; 1 июня (№ 11). Прибавления, с. 276–290.
18. Тармаханов Е.Е., Дамешек Л.М., Санжиева Т.Е. История Усть-Ордынского Бурятского автономного округа. Улан-Удэ, 2003.



*Юрий Петрович Лыхин,
кандидат исторических наук,
ученый секретарь
Архитектурно-этнографического
музея «Тальцы»,
г. Иркутск*

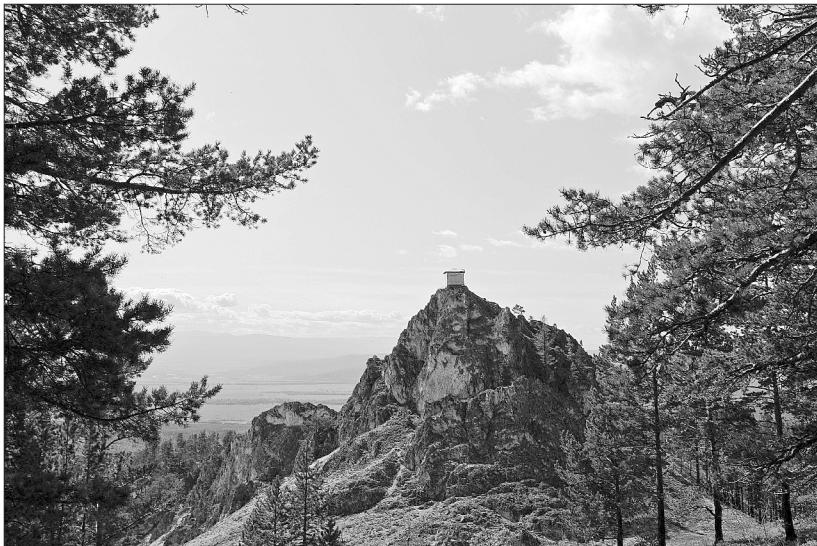
Местонахождением этого табуированного культового объекта является Торская котловина — часть Тункинской долины, простирающейся на 200 километров между отрогами

Восточного Саяна к юго-западу от южной оконечности Байкала.

Торская степь протянулась от села Тибелти до села Гужиры. Возвышающаяся за Гужирами большая Бычья гора (Еловский отрог) отделяет Торскую котловину от Тункинской. С ее вершины, как писал один из православных миссионеров-священников, побывавший там в начале XX века, «открывается роскошный вид на Торскую степь. Внизу расстилается большая равнина, покрытая живописным, разноцветным ковром посевов, лугов и кустарников. Кругом плотным кольцом ее окружают горы, частью покрытые лесом, частью совершенно голые. Посредине равнина прорезывается серебристой лентой р. Иркута и небольшими речками, быстро и с шумом бегущими в него с гор. Вообще окрестности Гужир своей сказочной красотой поражают всякого заезжего сюда человека» (7, с. 613).

Одним из самых интересных природных и главных сакральных мест Торской котловины является Белый камень — скальное обнажение мрамора с абсолютной отметкой 1 050,3 метра, находящееся на склоне горного хребта между селами Гужиры и Далахай. Под воздействием времени мрамор быстро разрушается. По рассказам старожилов, еще в 1970-х годах от скалы вниз по склону спускалась лишь узкая полоска осыпи. К настоящему времени она увеличилась в размерах в несколько раз и образовавшееся белое пятно хорошо заметно издалека. Его отчетливо можно видеть, проезжая село Торы по тракту Култук–Монды.

По устным преданиям, записанным во второй половине XIX века, пррапрадеды торских бурят были монголами, переселившись



Белый камень. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

мися сюда из Монголии в начале XVII века. Было их при переселении всего два рода. Некоторые из монголов кочевали тогда «в тех местностях, где теперь деревни Олха и Введенщина». С приходом сюда русских в середине XVII века, с основанием и развитием Иркутска они были вытеснены и «осели на занимаемой ими теперь местности Торской степи». В 1870-х годах их потомки буряты считали себя в девятом колене (8, с. 559–560).

Упомянутая уже Бычья гора получила свое название от мифологического предка бурятских племен булагатов и эхиритов Буха-нойона (бур. «Буха-нойон баабай» — «бык господин батюшка»). О Буха-нойоне сложено множество легенд, зачастую противоречивых. Записанное в XIX веке в Торской котловине предание повествует следующее.

По представлению торских бурят, Бычья гора есть не что иное, как окаменевшее туловище Буха-нойона. Сей бык, родоначальник и покровитель бурятского народа, шел некогда из Монголии навстречу русскому Буха-нойону, шедшему со стороны Иркутска (со стороны реки Китоя). Быки имели намерение сразиться между собой, чтобы решить, кому владеть всей страной. Монгольский Буха-нойон, пройдя до култукских гор и не встретив своего противника, повернул обратно, но на пути, около Гужир, окаменел, причем голова его на правой стороне Саяна в 10 верстах от Бы-

чьей горы образовала двухвершинную скалу, названную по ее белому цвету Сагаугун-Сырдэк (Белая гора, скала) (15, с. 543; 16, с. 142; 21, с. 452; 7, с. 613–614).

Без сомнения, происхождение этого варианта легенды относится к не столь давнему времени: в ней отразился процесс проникновения русских в Тункинскую долину. В 1674 году русскими казаками на реке Иркуте в Тункинской котловине был поставлен Тункинский острог, южный форпост Прибайкалья.

В других, более древних, вариантах предания повествуется о сивом быке Буха-нойоне, вышедшем из Китая (Монголии) и прошедшем всю Тунку навстречу пестрому быку Тарлан Эрен буха. На пути Буха-нойона, там где он мочился, выросли кедровые рощи, а сама тропа («Бухайн харгы») отмечена ныне памятными местами: одной из вершин Хамар-Дабана («Бухайн гарьдаг»), вулканом, где он отдыхал, грязясь («Бухайн хэбтэшэ»), речкой Буха-горхон и др. (5, с. 24; 10, с. 237; 16, с. 142). Во владениях бурятского князя Тайжи-хана в Тункинской долине быки встретились и стали бодаться, выталкивая все вокруг. Дочь Тайжи-хана прогнала их, но забеременела от взгляда (или мычания) Буха-нойона. По одним версиям, она родила одного сына (Булагата), по другим — двух (Булагата и Эхирита). После всех этих событий Буха-нойон лег на берегу Иркута и окаменел. Об этом и свидетельствуют Бычья гора и Белый камень, имеющий две вершины, напоминающие рога быка.

В шаманской мифологии бурят Буха-нойон — это западный хан, сын Эсеге Малан-тенгри. Высший шаманский пантеон насчитывает 99 небесных божеств — тенгри, в их числе 55 западных (добрых) и 44 восточных (злых). Среди западных тенгри один из наиболее популярных — Эсеге Малан-тенгри — божество ясного неба. Тенгри имеют антропоморфный облик и ведут вполне человеческий образ жизни. Дети и внуки тенгри являются как бы посредниками между миром богов и миром людей. Дети тенгри — ханы (хаты) и нойоны — образуют второй после тенгри разряд шаманских божеств и также делятся на западных и восточных. Среди западных наиболее популярен превратившийся в быка и спустившийся на землю Буха-нойон баабай.

Буха-нойон имел девять сыновей-эжинов. В шаманской мифологии эжини (а также заяны) образуют третью по значимости группу богов. Эжини, внуки тенгри, которых великое множество, являются духами-хозяевами отдельных местностей (озера Байкал, истока Ангары, реки Иркута), а также духами земли, вод, гор, тайги и т. п. (11, с. 196–198, 199–200).

Цикл мифов, связанных с Буха-нойоном, распространен у бурят Прибайкалья и Забайкалья, встречается также у монголов

Северной Монголии. «Со словом Буха-ноин, — писалось в XIX веке, — буряты соединяют понятие о земном боге, который покровительствует скотоводству, хлебному урожаю, произрастанию травы, рождению и здоровью детей» (15, с. 543).

Белый камень в Торской котловине является основным местом почитания Буха-нойона. Он пользовался и до сих пор пользуется большим почетом у местных бурят. Но если к приходу русских обряды на Белом камне были исключительно шаманистские, то вследствие вокруг этого объекта разворачивается самая настоящая борьба. В первой половине XIX века в Тункинской долине активизирует миссионерскую деятельность как ламаистское, так и христианское духовенство. Тункинская долина становится местом их соперничества за души бурят-язычников.

До 1820-х годов православные миссионеры не сильно преуспели в своей деятельности в Торской котловине. К 1827 году крещеных бурят во всем Тункинском ведомстве насчитывалось всего 250 человек, из которых число торских бурят было, очевидно, совсем незначительно. Однако в апреле 1827 года, когда в православие обратился влиятельный бурят из 1-го куркутского рода Бархонов (по крещении Лука Михайлов), наступил перелом-



Две вершины Белого камня. Фото В. Петрова, 2008 г.

ный момент. Из Иркутска, где он принял крещение, Бархонов вернулся вместе со священником Николаем Батороевым (из аларских бурят), крестившим до 40 бурят из куркутского рода. В том же году новокрещенные буряты, перейдя к оседлому образу жизни, основали Гужирское селение (2, с. 213). Бархонов первым начал хлопотать о постройке православного храма в Торской степи (8, с. 563–564).

В ноябре 1841 года принял крещение бурят тэртэевского рода, заседатель Тункинской степной думы Бордой Порушенов (Павел Андреевич Пятницкий), вслед за которым крестилось до 800 тункинских бурят (из них до 200 торских). В 1843 году Порушеновым, ставшим к тому времени головой инородческой управы, была построена деревянная часовня на Гелотской сопке в полутора верстах от Гужира, а в августе 1852 года по его же инициативе построена и освящена во имя св. Николая деревянная Гужирская церковь (8, с. 565–567).

Наконец, в мае 1857 года приняли «святое крещение» бывший гонитель бурят-христиан тайша Тункинской степной думы Зангей Хамаков, второй тайша — его сын Дамба вместе «с женами и прочими родоначальниками». В том же году в Гужирской церкви вместо приезжавшего на службы за 27 верст тункинского священника появился собственный — перемещенный из Култукской церкви отец Григорий Щапов (брать известного историка и публициста А.П. Щапова). С этого времени начинается самостоятельное существование Гужирского миссионерского стана в Торской степи (одного из пяти по всей Тункинской долине) (8, с. 570–572).

К началу 1878 года в Гужирском миссионерском стане состояло крещенных инородцев — 1 551, а некрещенных — 801 человек. Миссионер-священник стана Иоанн Косягин с удовлетворением писал: «Так в продолжение пятидесяти лет Христианство мало помалу водворилось в Торской степи и водрузило победоносное знамя Креста <...> Еще нельзя сказать, что здесь с корнем вырвано язычество; но благодарение Богу и за то, что язычество остается уже в меньшинстве» (8, с. 592).

Однако в противовес деятельности православных миссионеров в Тункинской долине действовало ламаистское духовенство. Первоначальное знакомство бурят Тункинской долины с ламаизмом, вероятно, произошло еще до 1727 года, т. е. до установления по Кяхтинскому договору с Китаем южной границы Российского государства, закрепившей тункинских бурят на территории долины. Но первый дацан в Тункинской степи — Кыренский, находившийся в 33 верстах на запад от села Тунки, вверх по течению реки Иркута, появился лишь в 1821 году (22, с. 672–673) (по И.А. Подгорбунскому — в 1818 г. /14, с. 239/). С этого времени

начинается быстрое распространение ламаизма в Тунке и наступление на шаманизм.

Деятельность ламаистского духовенства в первую очередь была направлена на ассимиляцию основных культов бурят-шаманистов, трансформацию их в соответствии с требованиями ламаистского ритуала. Так, в 1840-х годах на одной из вершин Белой скалы монгольским монахом-миссионером хорчит гээн хутухта (т. е. перерожденцем из монгольского племени хорчинов) Галсаном Содбо с помощью тайши Хамакова была построена небольшая часовня — бумхан. Буха-нойон был введен в буддийский пантеон под именем бога богатства Ринчин-хана. В ламаистской иконографии Ринчин-хан изображается всадником на белом коне, его атрибутами являются железный крюк в правой руке и чиндамани (драгоценность, исполняющая желания) — в левой (9, с. 137, 138–139).

Канонизация шаманистских культовых мест сопровождалась также переменами в обрядовой практике. Переименовав Буха-нойона в Ринчин-хана, Галсан Содбо составил в честь Ринчин-хана обрядник жертвоприношения с ритуальными текстами-солчитами. Шаманы стали считаться нечистыми — бузартай. Теперь общественные обряды на бывших шаманистских объектах, в том числе и на Ринчин-хане, стали проводиться ламами или стариками-хадаши, которых ламаистское духовенство, по-видимому, не считало опасными соперниками (23, с. 34–35).

В 1861 году в противовес построенному на Белом камне ламаистскому бумхану архиепископ Иркутский Парфений «в поражение этого суеверия и в прогнание окружающей мглы язычества водрузил на другой вершине скалы победоносное знамя Христово — животворящий крест» (21, с. 453).

Известный исследователь Центральной Азии и Сибири Г.Н. Потанин писал в этот период: «Прежде женщины подходили к Буха-ноину и исцелялись; после того, как на одной из двух вершин (прежде на обеих были обо) поставили крест, женщины перестали исцеляться, и буряты говорят, что бог оставил эту гору» (17, с. 264).

Водружение православного креста на древнем культовом месте настолько раздражило бурят, что «коны несколько раз пытались даже низринуть христианскую святыню». В результате «Сагаугун-Сырдэк с животворящим крестом стал как бы знаменем начала борьбы в Тункинском крае, не минувшей политической, а духовной борьбы православия с язычеством» (21, с. 453). Говоря о язычестве, православные миссионеры понимали под ним как шаманизм, так и ламаизм.

Продолжение миссионерской деятельности православного духовенства в Тункинском крае, все увеличивающееся количество крещеных бурят давали основание к радужным перспективам: «христианству в Тунке в недалеком будущем предстоит полная победа над мрачным язычеством» (21, с. 453–454). Бесспорным подтверждением «торжества веры Христовой» православное духовенство сочло и устройство в 1886 году православной часовни на Сагаугун-Сырдэке, «воздвигнутой усердием христиан-инородцев Гужирского стана» (21, с. 448).

1 июля 1886 года произошло освящение часовни во имя «соименного» архиепископу Иркутскому св. Парфения, чудотворца лампсакийского. В 8 часов утра начальник Иркутской духовной миссии преосвященный Макарий «в сопутствии» благочинного священника Стефана Благообразова, протодьякона В. Попова, миссионера-священника Иоанна Косыгина и других духовных чинов отправились из села Гужиры «на Буха-нойон». Их сопровождал новоизбранный тайша Тункинской степной думы В.Н. Дорофеев, «окруженный целою кавалькадой инородцев».

Предоставим дальнейшее слово очевидцу события, миссионеру-священнику Николаю Стукову: «От Гужир до Сагаугун-Сырдэк считается 15 верст. На 13 верст дорога экипажная и пролегает по живописной равнине, усаженной местами рябиновыми и облепиховыми рощами. Расстояние это проехали с удобством. Затем, у подножия горного хребта, дорога обозначается между березняком узкою крутою тропинкою. Оставив здесь экипажи, все поехали верхом, причем путников



В бумхане. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

поминутно хлестало мокрыми от дождя древесными ветвями. Когда подъем, покрытый лесом, кончался, взорам открылся величественный Сагаугун-Сырдэк, на остроконечных вершинах которого едва уместились на одной — православная часовня, а на другой — ламайская кумирня. Приблизительная высота скалы около 200 сажен и масса людей, заранее взобравшихся на нее, казались чем-то вроде муравейника. Дивиться нужно тем усилиям, с какими строители часовни поднимали лес на такую высоту. В половине 11 часа цель путешествия наконец была достигнута. Облачившись в малое архиерейское облачение, владыка, в сослужении благочинного священника Иоанна Косягина и миссионера-священника Николая Стукова, начал молебен с водоосвящением св. Парфению, лампсакийскому чудотворцу. После молебна совершено по чину кропление св. водою стен часовни и провозглашено многолетие, между прочим, преосвященнейшему Макарию, освящавшему сию часовню, создателям ее и христианам Тункинского края*. Затем владыка обратился к многочисленному собранию инородцев с увещеванием оставить нелепое их суеверие относительно Буха-Ноена, не осквернять освященное ныне место идолослужениями, но, напротив, посещать его по временам для молитвы истинному Богу и угоднику его св. Парфению. „Место это, — говорил владыка, — не потому святое, что здесь обитают, по вашему предрассудку, какие-то духи, но потому, что здесь стоит освященная ныне часовня“. Слова владыки передавались через переводчика, и слушатели, желая выразить, что понимают их, крестились и кланялись по направлению к часовне. Радостное настроение инородцев, их частое восклицание: „слава Богу! слава Богу!“ невольно поселяли в душе уверенность, что христианство в Тунке действительно находится накануне своего полного торжества» (21, с. 454–455).

К построенной часовне ежегодно в день памяти св. Парфения стали устраиваться крестные ходы из Гужирской Троицкой церкви (7, с. 614). Таким образом, на Белом камне наступило некое равновесие между разными религиями. На одном и том же культовом месте одновременно совершали свои обряды и шаманисты — Буха-нойону, и ламаисты — Ринчин-хану, и православные — св. Парфению.

Однако в начале XX века установившаяся расстановка сил между религиями в Тункинской долине была в одночасье нарушена.

* Для часовни икона святителя Парфения лампсакийского пожертвована Его Высокопреосвященством, Высокопреосвященнейшим Вениамином, архиепископом Иркутским и Нерчинским. — Примеч. Н. Стукова.



Бумхан на Белом камне (справа — площадка, на которой стояла православная часовня). Фото Ю. Пыхина, 2008 г.

шена. 17 апреля 1905 года Николаем II был издан именной высо-
чайший указ «Об укреплении начал веротерпимости». Указом
признавался юридически возможным и ненаказуемым переход
из православия в другую, нехристианскую, веру тех лиц, которые
лишь чисились православными, а в действительности испове-
довали веру, к коей до обращения в православие принадлежали
сами они или их предки. Кроме того, впредь в официальных актах
запрещалось именовать «ламаитов» идолопоклонниками и языч-
никами.

В результате этим указом был подведен «кунечтоящий итог»
многолетней миссионерской деятельности православной церкви
по распространению христианской веры среди бурят, и особенно
в Тункинском крае. Иркутский епархиальный миссионер И. Кли-
мюк так писал в 1913 году о Гужирском миссионерском стане: «К
сожалению, и этот стан, как и другие тункинские станы, постигла
общая разрушительная участь: почти все из числившихся христи-
янами обращенные буряты после 17 апр. 1905 г. отпали в лама-
изм» (7, с. 582–583).

Такой результат не покажется удивительным, если рассмо-
треть, как крестились тункинские буряты. Деятельность право-
славных миссионеров заключалась главным образом в обращении
в лоно православной церкви как можно большего числа

язычников. Часто крещение проходило по примеру вслед за крестившимися влиятельными сородичами. Несостоятельные буряты принимали крещение, чтобы воспользоваться льготой на освобождение от уплаты ясака на три года. Более того, нередко буряты рассматривали крещение как акт, приносящий им материальную выгоду. В целях получения подарков в случае принятия православия (рубах, продовольствия и др.) они проходили обряд крещения по нескольку раз (13, с. 276; 18, с. 239–240).

Один из современников, иркутский врач Н.А. Белоголовый, описав в своих воспоминаниях анекдотическую встречу в Торской степи во второй половине 1850-х годов с «крещеным» бурятом по имени Тыр-Тыр, заключал: «В то старое отдаленное время подобных христиан можно было встретить множество среди бурят; за рубль серебром и за новую рубаху они охотно шли креститься, вносились в списки христиан, а затем по-прежнему отправляли свое идолопоклонство» (4, с. 316).

Процесс христианизации, таким образом, изначально воспринимался бурятами не серьезно, поверхностно. И сами священники-миссионеры отмечали, что большая часть новокрещеных бурят «хотя и приняли христианство, но в душе своей сильно еще были привязаны к верованиям своих предков, расстаться с которыми они никак не могли вдруг» (8, с. 571).

Вскоре, однако, еще более мощный удар обрушился на приверженцев как православия, так и ламаизма. Революция 1917 года и последовавшее за ней установление советской власти привели к отчуждению религии от государства, к повсеместному закрытию храмов всех конфессий, к преследованию и православных священников, и лам, и шаманов.

Тем не менее посещения Белого камня местным населением не прекращались и в советское время. Русские старожилы Гужир рассказывают, что посещали Белый камень в Духов день (понедельник, следующий день после Троицы). Собирались много народа, на конях добирались до подножия горы, пешком поднимались к часовне. После спуска разжигали внизу костры, варили еду и гуляли до вечера.

Православная часовня на Белом камне продолжала посещаться в течение нескольких десятилетий после революции. Последним, кто руководил этим, был гужирский житель Иннокентий Иванович Усольцев (1865–1958). Вскоре после его смерти часовня окончательно обветшала и разрушилась. Летом 1990 года участники историко-культурной экспедиции Бурятского научного центра обнаружили на месте православной часовни «лишь сгнившие обломки». Зато на втором выступе скалы стоял «совершенно

новый бумхан со всем необходимым внутренним оборудованием» (12, с. 27).

По материалам полевых исследований бурятского этнографа О.А. Шаглановой, в 1980-х годах, после нескольких десятилетий жестких запретов, произошла некоторая легализация религиозных представлений и практики тункинских бурят. В это время вновь активно стали проводиться общественные обряды жертвоприношения — тайлганы, в том числе и на Белом камне. В колхозе имени Ленина, собирая деньги с каждой семьи, выписывали из колхозного стада барана для жертвоприношения Буха-нойону. Местные власти не только не препятствовали этому, но подчас и принимали участие в «коллективных выездах на природу». «Эти мероприятия, — писала О.А. Шагланова, — отличались организованностью, а цели представлялись довольно смутно, сливаясь с праздничными настроениями и поводом погулять для основной массы участников» (24, с. 133).

В настоящее время куль Буха-нойона, являющегося одним из пяти главных божеств-хатов в пантеоне тункинских бурят, «обретает новые силы и значение» (12, с. 27). Обрядовые действия, посвященные Буха-нойону, не распространяясь на всю Тунку, ограничиваются Торской котловиной, на территории которой находится несколько близко расположенных друг к другу населенных пунктов — Гужиры, Саган-Угун, Далахай, Хонгодоры, Шулуты, Торы, Зун-Мурино. Ежегодно на Белом камне торскими бурятами устраиваются общественные тайлганы, посвященные Буха-нойону как «хозяину» данной местности. Основой тайлгана традиционно является жертвенно-умилостивительный обряд, сопровождающийся празднеством, а раньше и спортивными состязаниями. Цель обряда — умилостивить «хозяина», чтобы он покровительствовал жителям данной местности, способствовал их благосостоянию. Считалось и считается, что от Буха-нойона зависят умножение и благополучие скота — основы жизни бурят-скотоводов (24, с. 22). Г.Н. Потанин писал в конце XIX века, что каждый аларский бурят считал своим долгом хотя бы раз в жизни принести жертву Буха-нойону (17, с. 84). Даже «самые хоринцы, — вторил ему православный миссионер Стуков, — иступленные буддисты, нередко приезжают по обету в Тунку для принесения жертвы Буха-ноину и для поклонения святым местам, освященным его стопами!..» (19, с. 184)

Тайлган Буха-нойону обычно проводится в мае, конкретный день определяется по лунному календарю. В 2008 году посещение Белого камня состоялось 13 мая, на нем побывал и автор данной статьи.

У бурят Торской котловины имеется несколько почитаемых и ежегодно посещаемых мест. При этом жертву бараном приносят обычно лишь на одном из них. «На каждом не получается — дорого, баран нынче стоит 4 тысячи рублей, — говорит «распорядитель» действия Виктор Бадмаевич Марянов. — Буха-нойон спиналь сел к нам, поэтому плохо живем; лицом — к Аларской степи, они богато живут».

Для проведения всех обрядовых посещений проводится сбор денег, расходуемых на закупку жертвенного барана и необходимых продуктов. В 2008 году жители Далахайского куста (Далахай, Саган-Угун, Хонгодоры, всего 87 дворов) собрали 23 тысячи рублей (по 250 рублей со двора). В предыдущем году денег было значительно больше («родственники помогли»). Тогда «барана приносили» на Улан-Хаде и Белом камне. В 2008 году к моменту посещения Буха-нойона жертвоприношение барана уже состоялось — на Улан-Хаде, 5 мая.

13 мая к 11 часам утра возле далахайского магазина собралось около 20 человек, в основном из селений Далахай и Хонгодоры, которые отправились к Белому камню на двух УАЗиках и трех лошадях. В предыдущие годы ездило 30–35 человек, в текущем помешали случившиеся в тот день похороны.



Во время тайлгана. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

Как обычно, непосредственное участие в тайлгане Буха-нойону принимают только мужчины. На территории, прилегающей к священному месту, издавна существуют определенные запреты и нормы поведения. К их числу относятся запрет на всякую производственную деятельность вблизи сакрального места и половое ограничение участников обрядовых действий. Еще в конце XIX века писалось, что женский пол «не мог и до сих пор не может восходить на утес Буха-ноин, а поклонялся и поклоняется своему покровителю издали, стоя у подошвы горы или на так называемой Буха-ноине тала. Самый лес у горы Буха-ноин тункинские буряты и гужирские казаки не смеют рубить для домашнего употребления. Сертей — „заповедной, запрещенный“, говорят они» (20, с. 363). Сегодня, как и прежде, считается, что девушкам и женщинам, приблизившимся к Белому камню, грозит бесплодие. Женщины пожилого возраста допускаются к участию в тайлгане, но подниматься на вершину Белого камня, к бумхану, и им не положено.

Обряд почитания Буха-нойона (Ринчин-хана) проводится у подножия горы на небольшой поляне возле протекающего здесь ключика. К моменту приезда далахайской группы место оказалось занятым. На скамейках за сбитым из досок четырехметровым столом расположилась группа бурят, приехавших из села Зун-Мурино. Всего в качестве представителей селения приехало восемь человек (в том числе две женщины). Также отдельно совершают тайлган на Белом камне и буряты из села Торы.

На земле рядом со столом установлена вырезанная из дерева скульптура Буха-нойона длиной 60 сантиметров и высотой около 30 сантиметров. В сухой траве перед скульптурой лежат монеты, под разноцветные ленты, которыми повязана шея Буха-нойона, подоткнута 50-рублевая купюра. Вокруг на деревьях повязаны хадаки и ленточки.

Пока зун-муринская группа не завершила свои обрядовые действия, пока их посланцы не спустились с Белого камня, далахайская группа спокойно ожидала. Часть людей уселась за свободным концом стола, коротая время за игрой в карты на небольшие деньги, другие разговаривали, сидя в машинах.

С отъездом зун-муринских бурят игра в карты прекратилась. На стол стали выставлять жертвенную еду: бутылки с водкой и молоком, масло в полиэтиленовых пакетах, банках и баночках, коробки развесных конфет и печенья. Одновременно на поляне начали разжигать два костра, устанавливать казаны для варки саламата и чая.



Скульптура Буха-нойона. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

Обряд, проводившийся далахайским шаманом Александром Петровичем Игнашкеевым, начался с освящения выставленной на столе жертвенной еды. Затем перед столом в сторону Белого камня была установлена длинная металлическая жаровня на невысоких ножках, которую наполнили горящими углами. На угли были положены частицы жертвенной еды (хлеб, масло, конфеты и др.), а также веточки можжевельника. Шаман, выступив вперед и встав лицом в сторону Белого камня, произносит молитву-призывание, во время которой подносит сэржэм — наливает в стопку водку из бутылки и разбрызгивает ее по сторонам.

Когда призывание было завершено, наступило время подъема на Белый камень. В заплечный мешок уложили освященные ритуальные подношения: три бутылки — водки, молока и черного чая, понемногу печенья и конфет. Два всадника и группа молодых парней начали восхождение к бумхану на вершине Белого камня, чтобы оставить там приготовленную жертву Буха-нойону (Ринчинхану).

На подступах к скале всадники остановились, подождали пеших, окурились дымом зажженной веточки можжевельника, трижды обнеся ее вокруг себя, «побрызгали», выпив по стопке водки. Очистившись, дальше пошли пешком.

Взобравшись на вершину к дощатому бүмхану ($2 \times 2 \times 2$ м), оббитому белой нержавеющей жестью, наполнили тарелку горящими углами, предварительно разведя небольшой костерок под скалой. На дымящиеся угли положили принесенные дары и воскурили ветку можжевельника, наполнив дымом все пространство бүмхана. По очереди выпили из каждой принесенной бутылки. Покрутив находящийся здесь молитвенный барабан, помолились «бүрхану».

К возвращению группы на поляне был сварен саламат, выставленный на столе в тарелках вместе с нарезанным хлебом. Во втором казане сварен чай с молоком. Саламат — традиционное бурятское блюдо, приготавливаемое из сметаны с добавлением муки, — обязательно варится при совершении различных ритуалов и обрядов. Раньше по качеству этого блюда предсказывали исход дела, события, по поводу которого совершался обряд. Если при приготовлении саламата масло отделялось быстро и он «получался» — ожидали удачу (1, с. 18).

После завершения обрядовой части тайлгана ритуальная еда распределяется на множество равных частей. По несколько конфет и печений, а также «аршан» (чай с молоком) в бутылках разбирают присутствующие. Все это будет развезено по семьям, внесшим деньги на проведение обряда. Члены семей должны отведать освященную еду и освятить аршаном дом, двор, домашний скот («чтобы скота много было, чтобы волки не съели»).

Этим тайлган как религиозный обряд за-



*Освящение ритуальной пищи.
Фото Ю. Лыхина, 2008 г.*



Распределение ритуальной еды. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

канчивается. К 17 часам на поляне у Белого камня все действие завершилось. «Водки мало было. Раньше боролись, коня забивали», — подводит итог тайлгану шаман. Коня «принесли» в последний раз в 1937 году, с той поры «только барана». Кроме того, раньше обрядовые действия на поляне сопровождались соревнованиями по борьбе и конными скачками.

В советское время обряд заметно упростился, произошло вынужденное сокращение обрядовой практики. Тайлган уже не является большим массовым праздником, теперь в нем участвует ограниченная группа людей — представителей сел. Кровавые жертвы часто заменяются белой ритуальной пищей. Несомненно и то, что сегодня суть проводимого обряда не осознается верующими так же глубоко, как в прошлые времена. Некоторые из присутствующих на тайлгане бурят смутно представляют, кому они поклоняются. Белый камень называется то Буха-нойоном, то Ринчин-ханом, то просто Бурханом. И тем не менее, несмотря на прошедшие столетия и различные перипетии вокруг скалы, Белый камень по-прежнему остается одним из наиболее почитаемых мест в Торской котловине. Подвергшись в течение времени заметной трансформации, этот изначально родоплеменной культ тотемного предка бурят (булагатов) является сегодня ти-

личным примером религиозного синкретизма, в котором слились шаманистские и ламаистские представления тункинских бурят.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабуева В.Д. Мир традиций бурят. Улан-Удэ, 2001.
2. Жалсараев А.Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX столетий: энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2001.
3. Жуковская Н.Л. На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995.
4. Знаменский М.С., Белоголовый Н.А. Исчезнувшие люди: Повести, статьи, воспоминания. Воспоминания сибиряка. Иркутск, 1988.
5. Зомонов М.Д., Манжигеев И.А. Краткий словарь бурятского шаманизма. Улан-Удэ, 1997.
6. Кислов Е.В. Памятники природы Тункинского национального парка. Улан-Удэ, 2001.
7. Климук И. Поездка Его Высокопреосвященства, Высоко-преосвященнейшего Серафима, Архиепископа Иркутского и Верхоленского в Тунку // Иркутские епархиальные ведомости. 1913. 1 октября (№ 19). Прибавления, с. 578–583; 15 октября (№ 20). Прибавления, с. 612–620.
8. Косыгин И. Очерк истории распространения христианства между тункинскими бурятами на Торской степи за истекшее пятидесятилетие (1827–1877) // Труды православных миссий Иркутской епархии. Иркутск, 1885. Т. 3: 1873–1877. С. 558–599.
9. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.
10. Лехатинов А.М., Лехатинова Э.Б. Объекты экологического мониторинга и познавательного туризма национального парка «Тункинский»: научно-информационный путеводитель. Иркутск, 2008.
11. Мифы народов мира: энциклопедия. 2-е изд. М., 1991. Т. 1.
12. Михайлов Т.М. О Буха-нойоне // Этнологические исследования. Улан-Удэ, 2000. Вып. 1. С. 14–28.
13. Очерки истории культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1972. Т. 1.
14. Подгорбунский И.А. Буддизм, его история и основные положения его учения. Иркутск, 1900.
15. Поездка Высокопреосвященнейшего Парфения, архиепископа Иркутского в Тункинский край в месяце июле 1871 г. // Иркутские епархиальные ведомости. 1884. 15 декабря (№ 50). Прибавления, с. 541–544.

16. Поездка Преосв. Вениамина, Епископа Иркутского и Нерчинского в Тункинский край в сентябре 1874 года // Труды православных миссий Иркутской епархии. Иркутск, 1885. Т. 3: 1873–1877. С. 140–153.
17. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического общества. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883.
18. Ровинский П. Очерки Восточной Сибири. IV: Тунка // Древняя и новая Россия. 1875. № 11. С. 239–240.
19. Стуков. О происхождении северо-байкальских бурят вообще и тункинцев в особенности. (По чисто народным легендарным преданиям) // Памятная книжка Иркутской губернии 1881 г. Иркутск, 1881. Отд. II, с. 162–189.
20. Стуков К. Нечто о монголо-бурятской присяге // Иркутские епархиальные ведомости. 1879. 11 августа (№ 32). Прибавления, с. 357–364.
21. Стуков Н. Обозрение преосвященным Макарием, начальником Иркутского отдела духовной миссии, миссионерских станов в Тункинском ведомстве и освящение часовни на скале Сагаугун-Сырдэк // Иркутские епархиальные ведомости. 1886. 11 октября (№ 41). Прибавления, с. 447–455.
22. Чистохин И. Историческая заметка о первоначальном распространении христианства и ламства среди Торских и Кырэнских инородцев: (Займствовано из устных преданий) // Иркутские епархиальные ведомости. 1898. 1 декабря (№ 23). Прибавления, с. 645–648; 15 декабря (№ 24). Прибавления, с. 672–675.
23. Шагланова О.А. Влияние мировых религий на шаманизм у тункинских бурят (по материалам исследования Тункинского района Республики Бурятия) // Конфессии народов Сибири в XVII – начале XX вв.: развитие и взаимодействие: материалы Российской научной конференции (3–4 февраля 2005 г.). Иркутск, 2005. С. 33–41.
24. Шагланова О.А. Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.). Улан-Удэ, 2007.

СЭРГЭ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Евгения Олеговна Закшеева,
старший научный сотрудник
Архитектурно-этнографического
музея «Тальцы», г. Иркутск

Окружающий человека мир в традиционном мышлении бурят предстает как некое хаотическое пространство, внушающее человеку страх своей бесформенностью, возможность существования в котором возникает лишь в случае его ритуального преобразования. Доместикация пространства достигалась посредством придания ему упорядоченного вида, наделения его формами и законами.



Ориентация в пространстве являлась жизненно необходимой и особенно актуальной для кочевых культур, поскольку жизнь кочевников проходила в постоянных перемещениях. Здесь маркерами жизненного пространства и ориентирами выступали элементы ландшафта, представленные чаще всего горами, приметными объектами — валунами, рощами, необычными деревьями.

Наряду с сакральными объектами природного происхождения функционируют ориентиры, созданные рукой человека. В районах проживания бурят, особенно западных, всюду можно увидеть священные места *барисаны* (*бариса, барьса, от бариха* — «преподносить, дарить»), представленные коновязным столбом либо деревцем, увешанным ленточками.

Столб-коновязь относится к основным чертам бурятских поселений, а также многих других монголоязычных этнических сообществ. Кочевники устанавливали поблизости от своих жилищ специальные столбы для привязывания лошадей. Коновязные столбы устанавливались не только с практической целью, но и для проведения различных обрядов. Такие столбы у якутов, бурят и монголов носят общее название *сэргэ*.

Разведение лошадей испокон веков было занятием мужчин, поскольку оно требовало большой физической силы. Во дворе (как и в юрте) правая сторона считалась мужской: здесь размещали загородки для лошадей и жеребят, под специальным навесом хранились предметы конской упряжи, телеги, сани. В левой (женской) части подворья находились стайки, сараи для скота.



Сэргэ в Тункинской долине. Фото Ю. Лыхина, 2008 г.

Водружали сэргэ в правой (мужской) части подворья сразу же по окончании постройки юрты. Сэргэ — объект высокой ритуальной значимости — устанавливалось у дома каждого семейного человека и располагалось в передней части усадьбы в южном направлении от входа в жилище.

В сакральной топографии сэргэ является обозначением центра локальной семейно-родственной территории. Сакральная значимость этого элемента бурятского поселения подтверждается обычаем западных бурят обязательно устанавливать сэргэ к женитьбе сына, даже в том случае, если у семьи жениха не было возможности построить ему отдельную юрту. Таким образом, маркером предназначеннной для новой ячейки общества территории выступает не жилище, а коновязь (8, с. 35).

По наблюдениям М.Н. Хангалова, на второй день после приезда свадебного поезда невесты в улус жениха на улице устанавливали березовое сэргэ. Под ним клали пищу, чаще грудинку, которая считалась почетным блюдом. У сэргэ садился урөөлши — благословитель и произносил благопожелания невесте, у тункинских и балаганских бурят урөөлши сидел у очага. Благопожелания в большинстве случаев звучали так: «Унашагүй сэргээтэй, унтаршагүй гуламтатай ябаарай!» («Пусть коновязь будет непоколебимой, а очаг неугасимым!»). В этом смысле сэргэ можно сопоставить с очень важным элементом семейной жизни —

очагом. Кочевники не передавали своих коновязей другим и не выкапывали их, так как это могло принести семье несчастье. М.Н. Хангалов приводит интересные сведения о том, что в конце XIII – начале XIX века во время похорон к сэргэ привязывали коня в лучшей сбруе, в седло сажали покойника, затем, отвязав коня, везли умершего на место погребения, где сжигали его вместе с убитым конем. Таким образом, сэргэ было связано с жизнью бурята от свадьбы до смерти. Если человек был бездетным и после его смерти никого не оставалось, чтобы наследовать сэргэ, то коновязь уничтожали и про такого человека говорили: «Его сэргэ не существует!» («Сэргэнь сайра!»), другими словами — «Род его прекратил существование, оборвался». Этот обычай аналогичен другому обычаю древности, согласно которому убивали бездетных женщин и гасили огонь очага. Про того, кто умер бездетным, говорили: «Огонь его погас» («Галань утараа») (9, с. 48).

Известно, что сэргэ не возводили женщинам и мужчинам, не имевшим наследников. Однако у ашибагатов Кяхтинского района сэргэ возводили и тогда, когда выходила замуж дочь. В этом случае столб-коновязь устанавливали во дворе родителей невесты. Вероятно, данная традиция не является архаичной, а представляет собой веяния нового времени, констатируя факт возникновения новой семьи. Сходный обычай установления коновязи в честь невесты есть в якутской традиции. Отличие состоит в локализации такой коновязи: якуты коновязь невесты устанавливали в усадьбе отца жениха (8, с. 35).

Материалом для изготовления сэргэ служили прочные породы хвойных деревьев, как правило, лиственница, сосна, кедр. По мнению Д.С. Дугарова, своим происхождением этот атрибут бурятской усадьбы обязан ритуальному столбу-дереву, символизирующему Мировое дерево, которое обозначалось термином «сэргэ». Превращение этого дерева в столб объясняется следующим образом: «Кочевники, лишенные возможности длительное время жить на одном месте и пользоваться одним и тем же растущим священным деревом, были вынуждены его срубить и, очистив от ветвей и сучьев, возить с собой. Приехав на новое место, они устанавливали столб — копию священного небесного дерева — возле своего временного жилища» (5, с.130).

Сэргэ старались сделать мощным, красивым, привлекающим внимание людей. Такое сэргэ было устойчивым к разрушительному влиянию природных явлений, сохранялось на долгие годы. Необходимость сохранности сэргэ обусловливалась религиозными представлениями, в соответствии с которыми сэргэ рассматривалось бурятами как символ семейного очага, рода,

хранилище жизненной силы хозяина дома, семьи в целом (6, с. 272).

Традиционные бурятские коновязи были трех видов. Первую коновязь возводили, когдаправлялась свадьба старшего сына в семье. Молодым устанавливалось отдельное жилье, сын становился хозяином дома, отцом семейства — в знак этого сэргэ называлось отцовским или личным. Оно было высоким, имело двухступенчатое навершие, конусообразное сверху. На верхней ступени имели право привязывать коня старейшины, почетные гости, хозяин дома. На нижней второй ступени привязывали лошадей молодые мужчины, женщины — на гладком бревне сэргэ. Вторая коновязь именовалась «братовой» (ахын сэргэ) — у нее отсутствовало верхнее конусообразное навершие, высота равнялась высоте первой ступени отцовской. Третья коновязь устанавливалась перед свадьбой второго сына. Она стояла чуть дальше отцовской и братовой. Высота ее равнялась высоте гладкого бревна второй коновязи, с одной ступенью наверху.



Сэргэ на острове Ольхон.

Фото В. Тихонова, 2009 г.

щая ступень предназначалась для лошади главного свата и для лошади, даруемой родителям невесты во время сватовства, а третья — для остальных гостей (2, с. 57). По другому толкованию, сэргэ с трехступенчатым навершием означало, что в усадьбе живут несколько женатых сыновей, при женитьбе каждого сына вырезали в верхней части столба выступ (хэршэлэ) (4, с. 34). У

У аларских бурят сэргэ делали с трехступенчатым верхом: ромбовидная головка переходила в первую зарубку, предназначенную для коней божеств, посещавших домохозяев, следую-

закаменских бурят трехступенчатая форма навершия выражает социальную структуру общества, в силу того что определенный вырез навершия соответствует статусу гостя — гость высокого ранга привязывает свою лошадь за верхнюю выемку. Аналогичное правило функционирует и в рамках семьи: отец привязывает лошадь к самой верхней шейке, а сыновья используют нижние выемки. По мнению же ольхонского шамана В. Хагдаева, трехступенчатую головку сэргэ делают для культового места барисана, для свадьбы же делают сэргэ с одним навершием, потому что оно предназначено только для людей (6, с. 273).

Традиционная форма навершия — коническая, называемая зула — свеча. Такая форма была обязательной, поскольку плоская макушка навершия обуславливает прекращение роста, уменьшение жизненной силы лошадей. Противоположным по смыслу толкованием является мнение, что верхушка сэргэ не должна быть острой, поскольку направлена к Небу. Форма навершия может иметь несколько граней, которые означали количество женатых сыновей (3, с. 132).

Бытовали в усадьбах закаменских и тункинских бурят и двойные сэргэ, называемые холбогдомол сэргэ. Такой вид сэргэ состоял из двух коновязных столбов, соединенных двумя перекладинами, которые укреплялись в пазах столбов. В Тункинском районе Бурятии подобная конструкция коновязного столба обосновывалась следующим назначением: верхняя перекладина сэргэ предназначалась для лошади гостя мужского пола, а к нижней перекладине привязывали своих коней женщины-гостьи. В данной форме сэргэ воплотилась, вероятно, традиция тункинских шошолоков устанавливать во дворе жениха два дерева — березу и сосну, символизировавших союз двух родов, имеющих разные тотемные деревья (3, с. 128).

На территории Ольхонского района также существуют парные сэргэ. По словам шамана В. Хагдаева, одна коновязь называется ехэ сэргэ (с трехступенчатым навершием), а другая, с профилированной головкой, — тушуур сэргэ. Их соединяет натянутая веревка. По мнению шамана, верхняя шейка трехступенчатого навершия посвящена коням небесных духов (дээдэ замбин тэнгэришуулда — божествам-тэнгриям Верхнего мира); средняя — людям Среднего мира (тээли замбин хундуута), а нижняя — писарям Нижнего мира Эрлен хана (додо замбин Эрлен ханай бэшишэгудта) (6, с. 273).

Имели место и другие толкования, характеризующие сэргэ. У тункинских бурят установка сэргэ — знак глубокого уважения к коню, поскольку человек и конь рассматривались как единое це-

лое. Иначе говоря, коновязный столб представлялся своеобразным «домом» коня (8, с. 35).

По представлениям закаменских бурят большое количество конского навоза у коновязи свидетельствовало о хорошей репутации дома, радушии его хозяев. Дом без коновязи люди старались обходить стороной. Таким образом, даже у незнакомого с домохозяевами человека могло сложиться определенное представление о них. Считалось также, что на эту особенность бурятской усадьбы обращают внимание и божества, что она вызывает их благосклонное расположение к данному дому (3, с. 74). Следовательно, гостеприимный и щедрый человек свыше наделяется благодатью. В свадебных песнях предбайкальских бурят звучит мотив главного функционального предназначения сэргэ:

Алтан сэргэ бодхоходомнай	Коновязь мы ставим,
Агтайн түрүү ходо гаранабэй,	Чтобы лучшие из коней не объезжали,
Аша гушаяа үргэхэдэмнэй	Детей мы ростим,
Худа худагүй ходо гаранабэй.	Чтобы лучшие сваты не обходили.
Алтан сэргэ зооходоо	Мы ставили золотую коновязь,
Агтайн тогтохые зоонобди,	Чтобы кони останавливались,
Аша гуша үргэхэдээ	Мы растили внуков-правнуров,
Худа анда болхёо үргэнэбди.	Чтобы приезжали сваты и сватья

(1, с. 31, 44).

В пространстве усадьбы сэргэ является также объектом, регламентирующим присутствие постороннего на территории до-мохозяина. Сэргэ можно обозначить как границу этой территории. У монголов гость, остановив коня у коновязи, обязательно заявляет о своем прибытии стандартной фразой: «Посторонний человек, прибывший издалека, прежде всего, подъезжает и останавливается у коновязи и дает знать о себе словами: „Придержите собаку“ — „Нохой хорь“, если даже собаки нет» (10, с. 35).

У сэргэ гостя обязательно должны были встретить. Как правило, встречать гостя должен был самый младший из мужчин, приняв повод обеими руками. Провожая гостя, помогали ему сесть в седло и придерживали стремя. К примеру, у ангинских бурят молодого гостя провожал молодой член семьи, пожило-



Сэргэ в музее «Тальцы». Фото Т. Крючковой, 2009 г.

го и уважаемого человека нередко выходили провожать всей семьей (7, с. 92). Таким образом, в культуре монголоязычных народов любой посторонний человек начинает свой путь к жилищу у сэргэ, демонстрируя тем самым свои мирные намерения.

Обращают на себя внимание и способы фиксирования лошадей. В Монголии по тому, каким образом привязана лошадь к морины уяя (коновязи), определяли ситуацию в доме. Правило требует привязывать лошадей с северо-западной или западной стороны юрты. Если лошадь была привязана с восточной стороны (слева), это означало, что в доме находится умерший (10, с. 35).

В настоящее время в Бурятии в некоторых районах сохранили свое назначение старинные коновязи, установленные несколько поколений назад. При этом в селах во дворе можно встретить три-четыре новых сэргэ, но по ним трудно определить, кому они поставлены: отцовское и сыновнее сэргэ оказываются одинаковыми по высоте и оформлению. Причиной этого является незнание многих обычаяй и правил при установке сэргэ.

Теперь в некоторых священных местах и у въезда в населенный пункт устанавливают коновязи в связи с организацией какого-либо знаменательного мероприятия. Эти коновязи имеют боль-

шую высоту, художественно декорированы и покрыты краской и лаком, т. е. выглядят броско. Несмотря на видимую функциональную архаичность сэргэ (здесь сооружаются беседки со столами и скамейками для более удобного приношения скромных жертв духам—хозяевам местности), они представляют собой новаторское явление. Так, например, на горе Убиенной за городом Гусиноозерском установлены 33 высоких декорированных столба—сэргэ. Эти коновязи — символы возрождения самосознания бурят на современном этапе, свидетельство творческого развития традиций (6, с. 264).

Несколько иная ситуация на Ольхоне: традиция сохраняется здесь в первозданной форме, поскольку она и не утрачивалась. Вдоль дорог Ольхонского района стоит много коновязей, такого их количества не наблюдается в других регионах. Эти своеобразные памятники хорошо вписываются в ольхонский степной ландшафт и придают ему колорит освоенного, особенно сакрального пространства. Коновязи стоят по одной, по две, по три, есть даже девять, посвященных девяти шаманам бывшего Загалмайского улуса. Девять коновязей стоят в ряд и соединены между собой веревками, на которые сплошь навязаны ленты синего (цвета *тэнгэри* — неба), зеленого (подобно траве), белого (олицетворяющего чистоту) цветов. В 1990 году был проведен первый после десятилетий запрета общеольхонский тайлган, в связи с чем около Саган Хады были установлены три священные коновязи—сэргэ, а представители многих родов установили в других местах родовые сэргэ своим знаменитым шаманам и духам предков.

Эта же преемственность традиций, но в менее выраженном виде, наблюдается и у других групп бурят.

Сэргэ было известно многим племенным группам бурят, но в каждом районе отмечаются вариации в количестве сэргэ, в форме навершия коновязного столба и разные толкования этих различий. Тем не менее существует общее мнение о том, что сэргэ несет знаковую функцию Мирового древа и служит не только абстрактным символом гармонии вселенского ансамбля, но и вполне конкретным обозначением центра определенной семейно-родственной территории. Сэргэ как Мировое древо и хранилище духов предков обеспечивает связь между мирами — в ответ на мольбы и жертвоприношения людей нисходит божья (небесная) благодать. Посредниками здесь выступают духи предков (6, с. 273). Таким образом, являясь неотъемлемой частью традиционной культуры, столб-сэргэ до сегодняшнего дня считается у бурят одним из самых уважаемых и почитаемых объектов-символов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
2. Басаева К.Д. Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993.
3. Галданова Г.Р. Сэргэ как феномен традиционной культуры бурят // Этнография народов Сибири и Монголии. Улан-Батор; Улан-Удэ, 2000.
4. Герасимова К.М., Галданова Г.Р., Очирова Г.Н. Традиционная культура бурят. Улан-Удэ, 2000.
5. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства: на материале обрядового фольклора бурят. М., 1991.
6. Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. Новосибирск, 2000.
7. Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте Агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
8. Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск, 2005.
9. Ханголов М.Н. Собрание сочинений: в 3 т. Улан-Удэ, 1958–1960. Т. 1.
10. Цэрэнханд Г. Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993.



ОСТРОВ ОЛЬХОН В 1914–1915 ГОДАХ

Николай Константинович Тихомиров

В конце учебного года (1914. — Примеч. публикатора) мой профессор экологии В.Н. Сукачев спросил, не хочу ли я летом поехать на озеро Байкал, расположенное недалеко от моего родного города Иркутска, где профессор со своими ассистентами изучал экологические проблемы в течение нескольких лет...

Байкал — пресноводное озеро около 400 миль в длину и более мили глубиной. Оно полумесяцем протянулось почти от самых границ Монголии до диких северных лесов Восточной Сибири... На озере есть большой малозаселенный остров Ольхон, экология которого мало изучена. Моя работа заключалась в сборе растений и изучении их распространения на острове...

После этого предложения я разыскал и прочел все, что было известно об Ольхоне. Несколько ботаников пересекли его на своем пути с одного берега озера на другой, но их информация об Ольхоне была очень ограничена, а их коллекции весьма скучны.

В целом остров был почти не исследован... и я был рад начать свою ботаническую карьеру с его изучения.

Байкал представляет собой третичную рифтовую долину (расщелину), заполненную водой, или, вернее, две расщелины, разделенные подводным хребтом, часть которого поднимается над водой в юго-западной части озера, образуя остров Ольхон, он отделен от материка проливом от 3 до 10 миль шириной, русские называют его Малое Море.

Одной из необычных особенностей юго-западной части Ольхона является ветер, известный под названием сарма, дующий из долины реки Сарма иногда в течение нескольких часов, а иногда нескольких дней. Когда на острове с ураганной силой начинает дуть сарма, люди испытывают совершенно необычное состояние; солнце выглядит как медный диск на безоблачном пыльном небе; это не порывистый ветер, это, скорее, воздушные массы, давящие с безжалостной непреклонностью: сносятся с берега



лодки, разрушаются старые юрты и уносится все, что недостаточно хорошо закреплено...

На Ольхоне есть небольшие горы, самая высокая вершина Ижимей возвышается на 1 500 футов над уровнем Байкала, а глубина озера близ Ижимея достигает 5 560 футов.

В мое время население Ольхона насчитывало не более шести-семи сотен бурят, это монголоиды, которые жили в нижней части Байкала, Забайкалье и Иркутской губернии. Буряты Забайкалья были кочевниками: весной переезжали из зимних улусов на летние пастбища, они были ламаистами. Буряты Иркутской губернии были оседлыми, занимались сельским хозяйством и были русифицированы. Номинально они считались христианами.

Буряты Ольхона весной переезжали из своих зимних юрт в летние, в такой же традиционный улус. Они были шаманистами, и у них была разрешена полигамия, но только богатые буряты имели две жены. О христианстве они знали мало, так, они считали, что Святая Троица состоит из Бога, Девы Марии и Св. Николая, последний считался домашним покровителем, они называли его Далай Бурхан (великий бог), и его изображение, измазанное бараньим жиром, можно было увидеть в каждой юрте. Они считали священными леса, деревья, горы, пещеры и населяли их различными богами и духами, но только мужского рода. На Ольхоне не водилось ни нимф, ни дриад. Волки считались священными животными.

Одним из самых великих богов был сам Байкал, впрочем, это тюркское название было здесь неизвестно, озеро называли по-монгольски Далай Нур — Великое Озеро; океан тоже называли Далай. (Здешние русские называли Байкал морем.)

Ольхонские буряты разделялись на два клана и жили в нескольких улусах в сухой степной части острова на берегу Малого Моря. Люди селились на острове с незапамятных времен, я видел поросшие травой основания стен и древние жилища на скалистых мысах, более похожие на остатки древних крепостей. На Ольхоне я слышал о славном прошлом монгольского народа, а рыбаки время от времени находили бронзовое оружие и шлемы в песках мелководных заливов.

По переписи населения 1850 года, на острове жило около 2 000 человек.

Население сокращалось от таких болезней, как оспа, сифилис и проказа. Заболевание оспой как-то контролировалось при помощи вакцинации, несмотря на возражения бурят по религиозным верованиям. Сифилис в нескольких формах был распространен среди бурят со времени завоевания Сибири русскими. Кожные

высыпания лечились синим купоросом (сульфат меди, известный россиянам как купорос), поэтому сифилис называли здесь «купороской». Я иногда слышал замечания: «Ничего серьезного у него нет, он просто схватил купороску».

Проказы боялись, от нее не было лекарства, и при первых ее признаках — опухолях или язвах, обычно они появлялись на шее или на пальцах, больного немедленно изолировали, поселяли в отдельную юрту в отдалении от улуса и не разрешали уходить оттуда. Пищу ему носили женщины, обычно это была мать, и оставляли у дверей. Если он не нарушал запретов, ему давали тарасун (национальное дурно пахнущее питье, приготовленное перегонкой кислого молока). После смерти его хоронили отдельно.

Ольхонские буряты хоронили своих умерших среди скал в холмах, поросших травой. Под голову клади седло, рядом — маленькую чашку и медные монеты. На тело и вокруг него наваливали тяжелые плоские камни, формируя своеобразный керн — каменную пирамиду, на траурной церемонии убивали лошадь.

Некоторые старые захоронения неподалеку обвалились, и можно было видеть скелеты с черепами, лежащими на седлах, и домашнюю утварь, разбросанную вокруг. Суровое наказание грозило тем, кто нарушал покой мертвцев.

В конце июня я приехал на поезде в юго-западный конец Байкала и оттуда на колесном пароходике приплыл на Ольхон, где мой багаж выгрузили, после чего судно отправилось дальше, в самый верхний конец озера. На скалистом мысу острова стоял маяк, который функционировал с начала навигации, с июня до ноября, когда заканчивали работу рыболовецкие бригады и озеро начинало замерзать.

На скале, рядом с маяком, стоял небольшой домик смотрителя, он соединялся с маяком мостиком, который поддерживали две стальные балки. Мостик стоял над глубокой расщелиной, где всегда кружилась и кипела вода. Однажды свирепая сарма сорвала эти балки и забросила их в море.

Смотритель маяка уже жил на острове, и я обратился к нему. Это был угрюмый человек лет сорока; его жена отнеслась ко мне дружелюбно, она явно гордилась своим новым, с иголочки, домиком. У них была четырехлетняя дочка Рива, прелестный ребенок с кудрявыми волосами и розовыми щечками.

Они привезли с собой русскую крестьянскую девушку Пашу, коротконогую и некрасивую. Ее глаза были курьезно малы, напоминая свиные глазки. Мне казалось, что она все время проводит на скале у воды, занимаясь чисткой кастрюль и горшков. Она была застенчива и выглядела не очень счастливой.

Смотритель сообщил мне, что я могу обратиться к русскому Прокопу Петрову, который тоже жил на острове летом, он временами помогал приезжим, выполняя их поручения и обеспечивая их транспортом. Я обошел вокруг холма и обнаружил дом Прокопа, по-настоящему это был не дом, а небольшая пещера на песчаном скалистом берегу, переделанная в жилье. Спереди пещеру закрывала загородка из плавника, в которой были дверь и два окна. Через окно проходила печная труба. Внутри жилище было довольно удобным, оно разделялось на два помещения; в большей комнате спал Прокоп со своей женой, а маленькая служила кухней, когда снаружи было холодно или ветрено. Прокоп оказался приятным, располагающим к себе человеком около сорока лет с выьющимися волосами и красивыми синими глазами. У него была двухколесная тележка и лошадь, и я нанял его помочь мне в работе. Он оказался незаменимым компаньоном на все время моего пребывания на острове. Он говорил по-бурятски так же хорошо, как на родном русском языке.

Затем я пошел в главное селение острова, улус под названием Долон Нургун, что переводится как Семь Сосен. Оно располагалось всего в 4–5 милях от домика смотрителя маяка. Пора было начинать коллекционирование растений, некоторые были уже в



Н.К. Тихомиров на острове Ольхон. Лето 1914 г.

полном цвету. Я был очарован маленькой лилией чистого красного цвета (*Lilium tenuifolium*), одной из характеристик которой, согласно книге, было полное отсутствие запаха. Моя ольхонская лилия источала сильный запах шоколада.

Я обошел несколько заброшенных улусов, за их изгородями на влажных землях трава росла гуще, чем на сухих откосах холмов. Затем я вернулся в Долон Нургун, куда к концу дня Прокоп доставил мой багаж.

На ближайших склонах холмов росли семь огромных старых деревьев — не сосен, на нижних ветках которых висели шкура жертвенной овцы и множество амулетов.

На краю улуса я заметил около двух дюжин столбов с округлыми коробками на вершинах, очень похожими на почтовые ящики, которые можно увидеть на сельских дорогах Америки. Это было что-то вроде домашних гробниц, и по их количеству можно было узнать, сколько юрт было в улусе. Селение расположилось в логе, и его строения в беспорядке рассыпались по травянистому склону. На самом краю, ближе к Малому Морю, стояли новая школа русского типа и ветхое здание старинной церкви.

Я подошел к школе и увидел учителя и его жену — молодую чету. Классная комната была свободна в летнее время, и учитель предложил мне использовать ее как основную квартиру. Удобно было и то, что я мог питаться с ними. Это было бы очень приятное место для жилья, если бы не клопы. Я поставил ножки кровати в банки с керосином, но клопы атаковали меня с потолка. Я передвинул кровать в противоположный угол комнаты и услышал, как клопы шлепаются с потолка на пол, где раньше стояла кровать. Они нашли то место, куда я переселился, и я вынужден был вынести кровать наружу.

Вначале я собирал образцы растений и почв неподалеку от Долон Нургана, но позже в сопровождении Прокопа я пересек остров. Мои палатка, еда и ботанические коллекции помещались на двухколесной тележке, в которую была запряжена монгольская лошадка. Когда мы разбивали лагерь близ улуса, к нам приходили местные жители. С помощью Прокопа я рассказывал им о Санкт-Петербурге, где юрты были огромными, сделанными из кирпича, и еще много о чем, буряты слушали с благоговением и страхом; но когда я стал рассказывать, что в каждой юрте есть две трубы и если вы повернете кран, то из одной трубы потечет холодная, а из другой — горячая вода, они смеялись и называли меня лжецом.

Никакой медицинской помощи на острове не было, буряты часто приносили своих больных к моей палатке, и моя аптечка первой помощи использовалась почти все время. Я мазал йодом

множество шишек и опухолей, происхождение которых было мне неизвестно.

Буряты были совершенно очарованы моей фотокамерой и без конца просили делать с них картинки. Трудно сосчитать, сколько я сделал снимков жен богатых бурят, в их собольих шапках, бархатных халатах, в ожерельях из красного коралла или золотых и серебряных монет. Я видел на одной из женщин американский доллар, обработанный в виде броши. Я также делал фото женщин в простых платьях стиля «Матушка Хаббард» или «fedora», в шляпах с неснятymi торговыми ярлыками. Мужчины, одинаково, богатые и бедные, носили фуражки с козырьком и русские сапоги или мокасины.

Однажды две женщины принесли к нашему лагерю четырехлетнего мальчика, которого укусила пастушья собака (овчарка). На голове мальчика был компресс из коровьего навоза, полного белых личинок. Я промыл рану борной кислотой, присыпал ксероформом и забинтовал чистой тканью. Когда позже я рассказал об этом случае доктору в Иркутске, он сказал, что буряты часто пользуются компрессами из коровьего навоза для лечения ран — они верят, что личинки обладают антибактериальными свойствами. В то время доктора смеялись над такой практикой, ведь антибиотики были еще неизвестны.

Однажды я пошел посмотреть на новые расцветшие растения около огороженных копен сена. Возле одной из них я увидел мертвую корову, убитую волками ранним утром. Вокруг мертвого животного правильным кругом стояли коровы, заунывно мыча. В их глазах было странное, почти человеческое, выражение замешательства. Они знали, что случилось что-то ужасное и важное, но не могли понять что. Многие писатели рассуждали о невозможности передать чувства человека, который становится свидетелем смерти другого существа.

Ближе к концу лета на остров приехали два человека — мсье Гендро, мой бывший учитель в иркутской гимназии, и его жена. Они недавно поженились и приехали на Ольхон в свой медовый месяц.

Мадам Гендро была высокая тощая женщина с гладко причесанными бесцветными волосами и большими желтыми зубами. Она была учительницей немецкого языка. Короткий толстый Гендро и его неестественно высокая супруга были весьма комичной парой. В своих городских башмаках они выглядели как что-то чужеродное в ольхонском ландшафте.

Они приплыли на пароме с материка, поселились у учителя в Долон Нургуне и собирались вернуться в Иркутск с кораблем, ко-



*«Остров Ольхон. Прокоп Петров, бурят и наша лошадь».
Фото Н. Тихомирова. 1914 или 1915 г.*

торый по расписанию заходил на Ольхон, возвращаясь с рыбных ловель на севере Байкала.

Гендро проводили свой отпуск, собирая разные редкости, они нашли и вскрыли каменные захоронения и взяли из них несколько черепов, стремена и медные монеты в качестве сувениров.

Буряты были очень недовольны осквернением их родовых захоронений. Ситуация отягчалась еще и тем, что на остров пришло известие о начале войны между Германией и Россией. Разве не могли эти осквернители могил, говорящие на диковинном языке, быть шпионами?

На собрании старейшин Долон Нургуня я поручился за них, сказал, что господин Гендро знаком мне лично, что он и его жена верят в иных богов, чем буряты, поэтому совершенно не понимали, что оскверняют могилы. Черепа и предметы были возвращены на свои места, был уплачен небольшой штраф, после чего франко-немецкая пара покинула остров. Шаманы же умилостивили духов умерших жертвенной овцой.

Церемонии жертвоприношений на острове производились в дни рождений, похорон или для умиротворения богов. Самым важным было «жертвоприношение лошади», описанное аме-

риканским антропологом Джеремией Картином, посетившим остров в 1900 году. Он отмечал, что этот ритуал древних азиатов-кочевников сохранился только на Ольхоне. В мое время ритуал производился редко, и за время пребывания на острове мне довелось видеть его только однажды, причиной послужил приезд епископа Иркутской епархии к язычникам острова Ольхон. Прелат путешествовал в сопровождении священника — бурята-христианина в сутане и с серебряным крестом на шее и русского офицера с нагайкой через плечо.

Место встречи с туземцами было около известного Шаманского леса, у священной пещеры, внутри которой находился продолговатый могильный камень, наполовину засыпанный песком. По слухам, под этим камнем был похоронен главный воин. Буряты, которые верили, что богов тревожить нельзя, избегали рубить лес в священном лесу, а когда им случалось проходить мимо, делали это в полном молчании. Считалось святотатством не только заходить в пещеру, но даже говорить о ней.

Епископ, который хотел показать, что такие суеверия несогласны с христианством, вошел в пещеру и начал совершать церковную службу. Вокруг стояло множество угрюмых бурят (только мужчины), присутствовать на церемонии им приказал полицейский чин, и они пришли изо всех ольхонских улусов против своей воли. После службы епископ произнес небольшую речь, которую переводил священник-бурят. Он сказал, что ничего сверхъестественного в пещере нет и нет никаких духов в лесу и что жертвы животных не угодны христианскому Богу — Богу любви и милосердия. После церемонии епископ пригласил старейшин войти в пещеру. Они не решались. Тогда полицейский чин снял с плеча нагайку и загнал мужчин внутрь. Когда через несколько мгновений они вышли оттуда бледные и дрожащие, епископ сказал: «Ну, теперь вы видите, что в пещере нет ничего таинственного. Будьте хорошими христианами и обещайте не проводить больше жертвоприношений лошадей». Он дал бурятам 25 рублей, большую сумму по тем временам, благословил их и отбыл.

Вскоре после этого буряты созвали большой тайлаган (праздник), на котором была принесена в жертву лошадь. Это была ужасная церемония, животное повалили на землю и несколько мужчин держали его, пока шаман резал лошади грудную клетку, он вынул сердце и поднял его высоко вверх.

В конце августа я пошел договариваться со смотрителем маяка об отправке моих ботанических коллекций и попрощаться с его семьей. Был холодный ветреный день. Паша, как всегда, сидела у края воды со своими горшками и кастрюлями, но не работала.

Она сидела и плакала, как ребенок. Ольхон — уединенное место даже для такой деревенской девушки, и она, вероятно, чувствовала себя здесь, как в тюрьме. Маленькая Рива, как обычно, играла. Жена смотрителя была больна, и я не увидел ее. Смотритель был более сдержан, чем обычно, здесь царило чувство одиночества и заброшенности. Лето кончилось, ранее цветущие холмы лежали вокруг потемневшие и сухие. Растения завершили свой цикл и уснули до следующей весны.

Рогатый скот не находил больше корма на холмах, и его отгоняли в улусы, люди готовились к зиме.

В Долон Нургуне уныние чувствовалось особенно сильно, когда задувала сарма. Школа стояла фасадом к Малому Морю, ничто не ограждало ее, кроме голого истоптанного откоса, и вся сила ветра обрушивалась на нее. Она не могла противостоять воздушным массам, обрушающимся на нее снаружи, и содрогалась от ударов ветра, окна издавали монотонное дребезжание, и было видно, как там, в узком проливе, кипела и билась вода. В эти мрачные часы, когда сарма стонала снаружи, жена учителя начинала петь и повторяла снова и снова очень печальную песню



«Остров Ольхон. Мы расположились лагерем около бревенчатой хижинки и спали под опрокинутой лодкой».
Фото Н. Тихомирова. 1915 г.

о ком-то, похороненном в церковной ограде, куда поселяне приходят каждую весну, когда поля затопляет полая вода, и молятся о душе умершего.

Для меня настало время покинуть остров.

* * *

Весной 1915 года Академия наук предоставила мне возможность снова поехать на Ольхон для изучения почв, растений и экологии. После окончания учебного курса и месячной практики в учебном экспериментальном лесу в начале июля я выехал в Иркутск, а затем на Байкал на остров Ольхон.

Летом остров показался мне более приветливым, чем при осеннем расставании. Домик смотрителя маяка казался необитаемым.

Бурят, который приехал, чтобы забрать у капитана посылки и письма, помог выгрузить мой багаж.

Я пошел проведать Прокопа. Он сидел перед своей благоустроенной пещерой, чиня рыболовные сети; его жена стирала одежду в деревянной лохани. Он приветствовал меня, а я спросил, что нового на острове. «Много новостей, — сказал он. — В Долон Нургуне новый учитель, на Ольхоне учителя не задерживаются надолго. На маяке тоже новый смотритель, он приехал с материка сегодня. У старого в семье произошли большие беды. Паша забеременела и в октябре отравилась мышьяком и умерла. После этого произошло другое несчастье. Через несколько недель, как раз перед тем, как должен был закрываться маяк на зиму, маленькая Ривка сорвалась с изгороди загона для скота. Ее тело нашли под мостом, оно застряло между скалами».

Жена Прокопа хотела что-то сказать, но Прокоп остановил ее: «Держи язык за зубами, старая сплетница, ты ведь не хочешь накликать беду? Мы ничего не знаем об этом бедствии, вот и все».

Я договорился с Прокопом, что он будет работать со мной снова. Этим летом у него была другая лошадь, лохматое дикое животное, еще недостаточно прирученное, чтобы ходить под седлом или в упряжке. Однако Прокоп разными способами как-то управлял ею и даже приучил есть овес, хлеб и грызть кусочки сахара.

Как и прошлым летом, я медленно пошел по тропинке от маяка к Долон Нургуну, травянистые холмы, которые я оставил сухими и пыльными, были в полном цвету снова. Серебряные эдельвейсы (*Leontopodium alpinum*), которые так ценились и охранялись в Швейцарии, были везде. Скот не ел этот покрытый шерсткой цветок, волоски раздражали нёбо. Пахнущие шоколадом лилии

только начали цвести, и их ярко-алый цвет обращал на себя внимание на коричневато-зеленом травяном ковре.

В Долон-Нургуйской школе я нашел нового учителя, его жену и ее сестру, лицо которой было покрыто оспинами. Классная комната была разделена на две половины: в одной жил бородатый топограф среднего возраста, а в другой — его долговязый нервный помощник с беременной женой. У нее был неестественно высокий живот и большие темные глаза, в которых таился испуг.

Я нашел место под лесным пологом, где положил свою постель и папки для растений, затем пошел на берег и искупался.

Семь человек, живущих в школе, договорились питаться вместе, и вначале всех это устраивало, но постепенно напряжение накапливалось и однажды, при неких обстоятельствах, разрешилось бурнойссорой, как это часто случается в маленьких группах людей, вынужденных жить вместе, будь это на корабле, в летнем лагере или на изолированном острове. К счастью, этим летом я не остался в Долон Нургуне; все время я проводил в северной лесистой части Ольхона и лишь время от времени появлялся на травянистых холмах, сбегающих к Малому Морю.

Когда Прокоп и я появились в улусе, где в прошлом году я лечил мальчика, укушенного собакой, все обитатели вышли встретить нас. Старшина произнес краткую речь, в которой благодарил меня за спасение жизни мальчика, и, подняв голову к небесам, сказал: «Мы знаем, что Бог послал тебя к нам». Среди многих выступлений, слышанных мной на разных собраниях, его речь была самой возвышенной. Затем две женщины привели мальчика, круглоголового здорового пятилетнего крепыша; у него остались две отметинки на левой щеке. Мне презентовали бутылку с тарасуном, мешок, набитый шерстью, нерпичью шкурой и бесшовную сумку, сделанную из бычьей мошонки. Я принял только сумку, остальные дары, несмотря на мои протесты, взял для себя Прокоп.

В нашем путешествии на север мы прошли мимо священной пещеры в белой скале, около которой в прошлом году я видел жертвоприношение лошади, и вошли в Шаманский лес. В этом священном месте не рубили деревьев, не пасли овец и рогатый скот. Лес стоял в своей первозданной красоте; между высоких сосен рос пышный подлесок. Аромат, похожий на ладан, напоминал о жилище богов. Растительность в лесу была абсолютно нетронутой, и я собрал здесь множество растений, которых не видел в нижней полупустынной части острова.

Пройдя через лес, мы вышли на открытое пространство, к большой бухте Малого Моря, вокруг которой был песок, почти свободный от растительности, только кое-где торчали пучки жест-

кой травы. Островки песка наступали на лес, образуя дюны 10-футовой высоты, покрытые Даурским рододендроном.

Продвигаться было трудно. Прокоп и я помогали лошадке вытаскивать нашу двухколесную тележку из глубокого песка. Мы решили остановиться, поесть и дать лошади отдохнуть.

В протяженных песках я заметил черепки глиняной посуды.

Прокоп сказал, что здесь когда-то жили древние люди. Я осмотрелся вокруг и обнаружил в одном месте большое количество керамических обломков. У меня была с собой карманная книга исследователя. Там было сказано, что если вы нашли большое количество черепков глиняной посуды в одном месте, то есть вероятность составить из них целый сосуд. Книга рекомендовала завернуть отдельно каждый обломок в мягкую бумагу и затем все сложить в один пакет. Я последовал инструкции и собрал черепки, на краях некоторых из них я заметил орнамент.

Позднее я отдал свою находку в Археологический музей АН, где черепки склеили. И в результате получили большую изящную вазу. Так как я вынужден был покинуть Петроград в спешке, я так и не узнал, кто изготовил эту вазу и сколько времени она пробыла на Ольхоне.

Наконец мы достигли северо-восточной оконечности острова — беслесное, ветреное и скалистое место. Здесь мы обнаружили улус, где пополнили наши запасы баранины и тюленьего мяса и где купили свежую рыбу для жаренья целиком на длинных гибких прутьях. Мы оставались здесь больше недели. У меня были



*Н.К. Тихомиров в возрасте 77 лет.
1970 г.*

с собой краски и кисти, и в любой благоприятный момент я писал маслом старые юрты, перевернутые лодки на песчаном берегу или сосны в лесу. Скалистый берег на оконечности острова был очень похож на берег Mendocino в Калифорнии. Это было особенно подходящее для эскизов место. Я писал красками каждый день, и каждый день рядом со мной оказывалась неожиданная компаньонка. Это была бурятка-пастушка, очевидно, из бедной семьи. На ней всегда была одна и та же одежда, состоящая только из штанов и куртки из овчины. Я садился и писал красками, а она вязала, наблюдая за моим художеством, и непрерывно болтала. Она посещала Дулун-Нургунскую школу и немного говорила по-русски, игнорируя сложные русские склонения и союзы. Она была очаровательной девушки; ее имя было Сэсэг, что означало цветок. Кажется, она была очень юной. Несмотря на ее грубую одежду, я не мог не заметить ее своеобразной грации. Утра на этом отдаленном конце Ольхона были ветреными и холодными; Сэсэг куталась в свою меховую куртку, но по мере того как разгорался день, сбрасывала куртку так же небрежно, как молодая элегантная леди сбрасывает перчатки, она оставляла ее висеть на плечах и продолжала рассказывать свои простые истории. Ее кожа была темной и загорелой, а груди напоминали два апельсина. У меня было ощущение, что я созерцаю знаменитую статую, выкопанную из земли и, возможно, нуждающуюся в заботливой очистке для выявления чистой красоты ее формы.

Никаких происшествий не произошло, пока я собирал растения и описывал экологию ольхонских лесов. Я попробовал совершить экскурсию на вершину горы Ижимей, чтобы увидеть собственными глазами прикованным цепями гигантского медведя, как об этом говорилось в бурятской легенде. Но планы мои не осуществились. Однажды мы начали восхождение, но заблудились в лесу на склоне горы, и Прокоп решительно отказался повторить попытку; я еще раз попытался приблизиться к богатому Ижимею со стороны моря на лодке с крошечным подвесным мотором. Лодка принадлежала туристу из Иркутска, который взял меня на прогулку вокруг Ольхона. Около Ижимея начался штурм, который не позволил нам пристать к скалистому берегу байкальской стороны острова.

Никто из бурят не хотел идти со мной, всякий говорил, что моя попытка взобраться на священную гору грозит гибелью потому, что Ихэ-Далай-Бурхан не разрешает ходить туда. Прокоп тоже отказывался идти, а одному идти мне не хотелось.

Позже, в США, я поднимался на множество разных пиков и всегда следовал правилу Лесной службы: неходить одному в отдаленные места.

В лесах Ольхона, в глубоких тесных ущельях, ведущих к озеру, было более безлюдно, чем в луговой части острова. Только однажды в глубине леса, где маленькие родники образовали миниатюрное озерко, мы почувствовали запах и увидели синий ароматный дымок, поднимавшийся в небо. На лужайке стояла примитивная печь из каменных обломков, сплеленных глиной, предназначенная для выгонки дегтя из сосновой древесины. Печь топилась щепками и обрубками пней. Ее зажигали, закрывали плоскими камнями и замазывали глиной, смешанной с навозом. Из отверстия в нижней части печи, по деревянному желобу, в старый черный от смолы бочонок медленно текла вязкая ароматная смола. Ее использовали для смазывания осей в повозках, а также при лечении разных заболеваний. Такого рода перегонная печь была известна с давних пор. В Европе деготь перегоняли таким же способом с незапамятных времен. Я видел такие простые печи в сосновых лесах многих частей света.

В это лето я покинул Ольхон раньше, чем в прошлом году. Погода становилась холодной, и все чаще задувала сарма.

Об авторе: **Николай Константинович Тихомиров** (*N.T. Mirov*) родился в 1893 году в Иркутске. Отец его, уроженец Поволжья, был православным священником и преподавал в разных иркутских школах, мать — коренная иркутянка — происходила из богатой купеческой семьи Козьминых.

Окончив иркутскую гимназию, Тихомиров уехал в Санкт-Петербург, где поступил в Петербургскую лесотехническую академию. В Первую мировую войну он был призван в армию и принимал участие в боях в качестве морского офицера. После революции, не желая принимать сторону ни белых, ни красных, Тихомиров эмигрировал сначала в Харбин, а затем в Соединенные Штаты Америки. Там, занимаясь научной работой, он стал крупным ученым, специалистом по лесам.

В 70-х годах прошлого века Н.К. Тихомиров написал книгу о своей жизни — «Дорога, которую я прошел» (*«The Road I Came: The Memoirs of a Russian-American Forester» /Kingston; Ontario, 1978/*), в которой подробно описал всю свою богатую событиями жизнь.

Два лета (1914 и 1915 гг.) Тихомиров провел на Ольхоне, где занимался изучением флоры острова. Перевод глав, посвященных описанию его жизни на Ольхоне в начале XX века, мы предлагаем читателю.

Публикация и перевод с английского языка Э.Г. Павлюченковой.



ЭТНОГРАФИЧЕСКИ ОБУСЛОВЛЕННЫЕ ИМЕНА БУРЯТ

Виктория Ильинична Семёнова,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры бурятской филологии
Иркутского государственного
университета, г. Иркутск



Собственные имена привлекли внимание еще древних ученых — философов и логиков. Как особый класс слов они были выделены еще стоиками. Неподдельный интерес исследователей вызван самой спецификой собственных имен, которую не раз отмечали ученые. А.В. Супранская пишет: «Онимы... еще в большей степени, чем апеллятивы, реагируют на всевозможные общественные изменения. В имени всегда, независимо от воли называющих, отражаются социальная жизнь общества и культура» (5, с. 21). Но социальную окраску имен нельзя понимать и слишком упрощенно. Во-первых, имя социально исторически, в силу условий, лежащих вне его. Социальная окраска имени может меняться. Во-вторых, личные имена могут не тотчас реагировать на социальные сдвиги, а отвечать на них с опозданием. В-третьих, социальная обусловленность имени нередко не прямая, а довольно сложная. Ведь имя — слово, и, как все слова, подчиняется законам языка и только через них в нем отражается история.

Личное имя (антропоним) — прежде всего слово, которое, как и все прочие слова, подчиняется законам языка и изучается лингвистическими методами. Но антропоним — это собственное имя, и как имя он связан с социальным, историческим и этнографическим фоном. Поэтому учет внеязыковых факторов необходим для всестороннего понимания роли языка в обществе и в особенности такой специфической части языка, как собственные имена (1, с. 39).

В зависимости от мотивов их выбора личные имена можно разделить на этнографически обусловленные и социально обусловленные (хотя деление это достаточно условно). Для бурятской антропонимии этнографическая обусловленность в первую очередь означает религиозную обусловленность.

Исконной религией бурят являлся шаманизм. Бурятский шаманизм — это форма общественного сознания и психологии, порожденная определенными социально-экономическими условиями жизни. Главное и характерное для шаманизма, как и для других языческих, натуралистических религий, — поклонение силам природы.

Этнографически обусловленные антропонимы — это наиболее ранние имена. В представлении древнего человека имя обладало магическими свойствами, благодаря которым якобы можно было избежать несчастий или нанести вред врагу. Поэтому имени придавалось не меньше значения, чем религиозным обрядам, сопровождавшим рождение, пеленание, укладывание в люльку и воспитание ребенка. Исследователи полагают, что обряды, связанные с охраной ребенка, и охранительные, обманно-охранительные имена имеют одни и те же функции. Значение у них одно и то же, разница лишь в материальном выражении (4, с. 89). Об этом же пишет Г.И. Левинсон: «На каком-то уровне каждое речевое сообщение выступает как какое-то действие персонажа, безотносительно к тому, что сообщается. На этом уровне речевое поведение участников эквивалентно неречевому — и то, и другое является просто знаком контекста, неким абстрактным действием между персонажами обряда» (2, с. 163).

Практическая и верbalная сторона действия носят временный характер; определенные обряды человек вынужден совершать неоднократно на протяжении всей жизни. Имя же сопровождает человека всегда, «защищает» его постоянно. Поэтому и появляются личные имена с «охранными», «обманными», «отпугивающими» значениями. Названия упоминаемых в шаманских гимнах предметов, названия животных и других атрибутов, участвующих в обряде (ножа, кинжала, стрелы, огня, камней и др.), названия действий, совершаемых при проведении обряда, — все это могло лечь в основу личного имени.

В этнографически обусловленных антропонимах реализуются словообразовательные значения, указывающие, что это не ребенок, не человек, а некто другой или нечто другое.

«Обманные» имена часто омонимичны названиям животных, металлов и минералов, различных предметов. С этой же целью мальчику могли дать имя со значением ‘женщина, женский пол’ и, наоборот, женское имя могло быть образовано от слов, обозначающих мужчину.

1. Имена, омонимичные названиям домашних животных:

Адуун — адую(н) лошадь; *Табун*; *Ботого* — ботогон верблюжонок; *Бөөдии* — корова (детск.); *Буруу* — буруу теленок до года;

Буура — буура верблюд-самец; *Буха* — буха бык, пороз; *Гулгэн* — щенок; *Гүүн* — гүүн кобыла трех лет; *Дааган* — дааган двухлетний жеребец, лончак; *Жороо* — жороо, ероо иноходь; иноходец; *Нооной* — собака (детск.); *Нохой* — нохой собака; *Оодой* — оодой корова (детск.); *Тэхэ* — тэхэ козел; *Ухнай* — ухана молодой козел; *Хурьган* — хурьган ягненок; *Хуса* — хуса баран-производитель; *Хүлэг* — хүлэг аргамак, рысак; *halбай* — переставшая доиться корова (ред.); *Эшэгэн* — эшэгэн козленок; *Ямаан* — ямаан ‘коза’.

2. Имена, омонимичные названиям диких животных:

Арсалан — арсалан лев; *Ангай* — принадлежащий зверю; *Баахалдай* — хор., ольх. ‘медведь’, тунк. ‘паук’; *Булган* — булган солбъя; *Бурхи* — бурхи тарбаган тарбаган-самец; *Мануу* — мануул дикая кошка; *Халюу* — халюун выдра; *Хунэри* — хүнэри куница, хорек (алар.), хорь белый (тунк.); *Шоно* — шоно волк; *Үнэгэн* — үнэгэн лиса, лисица.

3. Имена, омонимичные названиям птиц:

Ангар — ангар турпан; *Бульжамуур* — жаворонок; *Бульжуухай* — бульжуухай птичка, пташка; *Галун* (ж) — галуун гусь; *Нугаан* — нугаан утка; *Тарбажа* — тарбажа лесной орел; *Сонхор* — лит. бур. шонхор ‘сокол, кречет’, нашан шонхор кречет; *Тахя* (ж) — курица; *Шубуухай* — шубуухай птичка, пташка.

4. Имена, омонимичные названиям рыб:

Алгана — алгана окунь; *Булуусхай* (ж) — булуусхай язь; сорога (алар.), булуусхай тула таймень (закам.); *Зоодой* — зоодой ерш, карась; пескарь (тунк.); *Сурхай* — сурхай щука; *Хаби* — хаби (диал.); лит. бур. хаб загаан нерпа.

5. Имена, омонимичные названиям насекомых:

Астаахай — разновидность стрекозы (закам.); *Буургана* — комар, комары (кач.); *Зүээз* — зүээз (эхир.), лит. бур. зүзы пчела; *Хабтагай* — (перен.) клоп; *Шапхай* — бур. шапхай хорхой насекомое.

6. Имена, омонимичные названиям мастей животных:

Борхон — борохон ‘серенький’; *Малаан* — малаан с отметиной на лбу (о животном); *Сагаахан* (ж) — беленький; *Сахир* — беле-

сый, бледный; *Сэхир* — бур. сэхэр светло-серый, серый (о глазах), светлый (о вине), альбинос (о лошади); *Улаан* — красный; *Халтар, налтар* — светло-гнедой (о масти лошади), с рыжими полосами на ногах и морде (о собаке); *Халюу, Халюун* — игрений (о масти), перен. употребляется как положительный эпитет; *Хонгор* (м, ж) — соловый, светло-рыжий; *Хуба, Хубагар* — янтарного цвета, палевый; *Шаргал* — шаргал соловый, белесый, палевый; по этой же модели, видимо, образовано и имя *Боргол* от боро серый.

7. Имена со значением ‘масть + женский пол’:

Борогшон — борогшон ‘серая, сивая’ (кобыла); *Сагаагшан* — сагаагша(н) белая (о масти самок животных); *Үлэгшэн* — улэгшэн сивая (о масти самок животных); самка (животного), сука; *Харагшан* — харагшан караковая, вороная (о лошади); *Хуааша* (ж) — бур. хуаагша(н) каурая (о самках); *Хулагша* (ж) — хулагша(н) саврасая (кобыла); *налтагшан* — от бур. *налта(гар)* коротконогая, коротышка; пигмей; *Шарагшан* — шарагшан желтая; *Эмэгшэн* — от бур. эмэ женщина, женский пол, (зап. бур.) баба, самка.

8. Имена, омонимичные названиям растений:

Бамбай — ср. бамбай сэсэг ‘роза’; *Будаа, Будаан* — бур. будаа ‘крупа, просо’, (кач.) ‘ячмень’, (тунк., бот.) ‘листья бадана’; *Зандан* — зандан сандал, сандаловое дерево; *Зэдэгэнэ* (ж) — эхир. зэдэгэнэ ‘земляника’; *Сэсэг* (ж) — сэсэг цветок; *Халхай* — (зап.) халхай, лит. бур. халаахай крапива; *Хима, Химаа* — стп.-м. *qıma* ‘лен’; *Ялмаан* — ср. бур. ялма тутовое дерево.

9. Имена, омонимичные названиям металлов, минералов:

Алтан (ж) — алта(н) золото; *Болод, Булад* — булад сталь; *Маржаан* (ж) — зап. бур. маржаан ‘коралл’; *Түмэр* — түмэр железо; *Шулуун* — шулуун камень; *Эрдэни* — эрдэни (шулуун) драгоценный (камень); *Эржэн* (ж) — перламутр; *Янтра, Янтраан* — (зап.) янтраа янтарь.

10. Имена, омонимичные названиям предметов быта, пищи:

Бардаа, Бардаан — (диал.) бардаа творожистая масса, остающаяся после выгонки тарасуна; *Больтrog* — (зап.) бультриг глиняный горшок (для варки пищи); *Бообо* — (вост. бур.) вид печенья; *Борной* — борной борона; *Булюу* — булюу точи-

ло, точильный камень; бруск, оселок; *Буулга* — буулга ярмо (у быка); *Обоон* — обоо куча, груда камней (где совершаются религиозный обряд); *Оргой* — (бур. уст.) оргой шаманский шлем с железными рожками; *Саажанхай* (ж) — (зап. бур.) саажанхай, (лит. бур.) шаажанхай стекло, стеклышко; фарфор, фаянс, эмаль; *Самбар* — самбар доска (для письма); *Сондой* — сондой кисет; *Танха* — чугунный кувшин (употребляющийся при выгонке водки); может быть образовано также и от прозвища *танха гүзээн* раздувшийся (похожий на кувшин) живот (З, с. 86); *Сумаан* — sumaan четки из красного дерева, ср. sumaan сэхэ прямой как стрела; *Тогоон* — тогогоо(н) котел; *Тэбхэ* — тэбхэ подпорка, подставка, кобылка (костяная под струны), закладка (у двери); *Уялга* — уялга привязь, завязка; связка; узел; *Хайрсаа* — (вост. бур.) небольшой ящик, чемодан; футляр, шкатулка; *Хама* — ср. диал. хама хадагаламжа кладовая; *Хонхо* — хонхо звонок, колокол; *Хорео* — (лит. бур.) хорео, (зап.) хүрээ ограда, изгородь, загородка (для скота); *Шабай* — шабай вареная (в кишках) конская кровь; *Шабхай* — намерзший на копытах лошади снег; *Шоото* — разг. бур. счеты; *Эрхи* — эрхи четки.

Абгалдай — (уст. бур.) абгалдай шаманский идол; маска, изображающая шаманского божка; *Анза* — приданое жениха; *Бархаг* — (эхир.) бархаг большой замок, (лит. бур.) якорь, ред. тормоз; *Боогол* — (эхир.) канава, (сел.) загородка, ограда; *Бөөн* — (зап.) хлебцы (в виде печенья); *Домбо* — домбо сосуд с носиком, кувшин, высокий чайник; *Дүрүү* — ср. лит. дүрөө стремя; *Зонхи*, *Зонхо* — ср. бур. жэбэ жонхо ржавчина; *Олоошхо* — (разг. бур.) ложка; *Салмаад*, *Саламаати* — (зап. и лит.) саламат; *Самбаар* — (эхир.) самбаар самовар; *Таар* — таар волосянная дерюга; дерюжный мешок; половик; *Тэбшэ* — небольшое корыто; деревянное блюдо, (ред.) кормушка, ясли; *Хабитха* — (зап.) путы; *Хандли* — ср. hандали сиденье, скамейка; *Ховен* — ср. хобин сосуд в виде кувшина с носиком; чан; *Хургай* — лит. хургы (торгон) парча; *хайхай* (ж) — (кач., ольх.) игрушка; *хаха* — (мух.-шиб.) хаха костяная палочка, которой «стреляют» в игре «шагай харбаан»; *Шубаг* — бур. шубууг чубук; *Эшэ* — эшэ ручка, рукоятка; стебель; черенок.

11. Имена, омонимичные названиям оружия, доспехов и их частей:

Бамбай, *Бумбай* (ж) — бамбай хуяг кольчуга; *Булсуу* (ж) — булсуу наконечник, головка (стрелы); набалдашник; *Дуулга* (м, ж) — дуулга шлем; хуяг дуулга воинские доспехи; *Мадага* —

мадага большой нож; *Манзар* — (окин.) *манза*, *мандза*, *банза* номо лук (оружие); *Хажай*, *Хажаг* — ср. бур. *хажа* эпитет колчана: *хажа haадаг* (в богатырском эпосе); *Хуяг* — *хуяг* панцирь; латы, броня; *Хуягта* — *хуягта* бронированный, имеющий панцирь.

12. Имена, омонимичные названиям частей тела:

Мотор — (бур. уст.) *мотор* ‘десница’; *Табгай* — *табгай* ступня, стопа; *Тархи* — *тархи* голова; *Тохой* — *тохой* локоть, локтевой сустав; *Шагай* — *шагай* лодыжка, щиколотка; *Хоторгой* — (эхир.) *хоторгой*, (лит. бур.) *хотиргой* двенадцатиперстная кишка; *Хахал*, *хахал* — (эхир.) *хахал*, бур. *хахал* борода.

13. Имена, омонимичные названиям одежды, предметов туалета:

Алабша — (диал.) *алабша* трусы; (лит.) *алашибша* набедренная повязка; (ред.) *трусики*, *шаг у штанов*; *Булаад* — плат, платок; *Бээлэй* — *бээлэй* рукавицы; *Залаа* — красная кисточка (на шапке); (зап.) платок, отрез ткани (подарок); *Сэмбэ* — сукно; суконный; *Хажаг* — серебряная оправа для золотых монет; *Үлзы* — ср. бур. *улзы* или *найман тахялза* женское украшение из олова, представляющее замысловатую геометрическую фигуру; *Юбуухай* — от *юбуу(н)* раковина, служившая украшением; *Бамхай* — (зап. охот.) *бамхи* обувь (на кожаной или войлочной подошве, связанная из шерсти пополам с волосом); *Бойтог* — (зап.) меховые унты (надеваемые на сапоги в холодное время); молодые рога у оленей и изюбров (после опадения старых); *Зүүхэй* — ср. бур. *зүү(хэ)* привешивать, навешивать; *Сабъя* — (эхир.) *сабъя* сапоги; *Сондой* — (бур. диал.) *сондой* кисетообразное женское украшение с кистями.

14. Мужские имена со значением ‘женщина, женский пол’:

Гэргэн — (бур. уст.) *гэргэ(н)* жена, баба; *Ноехон* (м, ж) — стп.-м. *појаџап* ‘княгиня’; *Хамаган*, *һамган* — *hamаган* жена, женщина; *Эмэ* — эмэ женщина; (диал.) баба, самка; *Эмгэн*, *Эмэгэн*, *Эмхэн* — ср. монг. *эмэг* ‘бабушка’, стп.-м. *etegen* ‘старуха’; *Абхан* — (зап.) *абхай* девушка, барышня; царевна; *Изии* — (зап.) женщина, жена; *Саажтай* — (диал.) старшая сестра; *саажатай* (досл.) имеющая косу; *Үбгэни* — (эхир.) принадлежащий старику; *Хүнгрэй* — (диал. ругат.) (о женщине).

15. Имена, омонимичные словам с различными негативными значениями:

Аргахан — (зап.) *аргаһан* сухой помет скота; *Баасал, Бааһан* — *бааһан* экскременты; *Барлаг* — *барлаг* раб, холоп, слуга, батрак; *Барнааг* — от *барнааг* варнак; паршивец, негодник; *Боохолдой* — *боохолдой* дух, домовой; (бран.) черт; *Булгаа* — *булгаа* увертка, хитрость, изворотливость; *Габа* — *габа* щель, расщелина, трещина; (ругат.) женский половой орган; *Улай* — от *улай* падаль; *Хулууша* — бур. *хулууша(н)* вор; *Шишээ* — ср. бур. *шэшэхэ* страдать поносом; *Шээнэн* — моча; *Гууранша* — (эхир.) *гуураншан*, (лит. бур.) *гүйранша(н)* нищий, попрошайка.

16. Имена, омонимичные местоимениям:

Минии — ‘мой’, в смысле ‘Другим не трогать!'; *Бэшэ* — от *бэшэ* другой, *Энэ Бэшэ* — от энэ *бэшэ* не этот.

17. Имена, омонимичные этнонимам:

Манжа, Маньжа — *манжа* маньчжур; *Орто, Ортой* — (бур. уст.) *оротон* орочены, т. е. эвенки; *Татаар* — татарин; *Хамнагадай* — принадлежащий эвенкам, тунгусам; *хохоол* — хохол (пренебр.); украинец; *Алаан* — аланы, предки осетин, были на службе у монголов; *Мангад* — (зап.) русский; *Мангадай* — (зап.) принадлежащий русскому.

18. Имена, омонимичные терминам родства:

Ахай — (лит. бур.) старший брат, (эхир.) старшая сестра; обращение к дочери; *Абгал* — ср. бур. *абга* брат отца, родной дядя; *Дүү* (ж) — *дүү* младший; *Дүүдэй* — младший братишка; *Дүүхэн* — младшенький; *Нахслай* — ср. бур. *нагаса* брат матери, родня по матери; *Одхон, Отхон* — бур. *одхон* самый младший; *Үбөөгэн*, *Үбүгүүн, Убхэн* — ср. бур. *үбгэн* старик; *Хүбүүхэй* (ж) — сыночек, парнишка; *Эсэгэ* — *эсэгэ* отец; *Бүүбэй* (ж) — (зап. бур.) ‘ребенок’; *Дайдаай, Деэди* — (ольх.) тетушка; *Нянаняан* — (кач.) *нянаняа* новорожденный; *Сааштай* — (диал.) старшая сестра; *Төөбэй* (ж) — ср. эхир. *төө* баабай, *үтөө* баабай дед, отец отца, боях. *төөбии* бабка, бабушка; *Үүбии* — (эхир.) ребенок; *Үхеон* — ср. бур. *үхин* девушка, девица, (кач. ругат.) девка, ср. стп.-м. *ükin≈ökin≈okin* девочка, др.-турк. *öг* мать; *Хольхи, Хольти* — (диал.) бабушка, дедушка по матери; *Хөхэй* — (диал.) малютка, дитя; *Хүнгэрэй* — (эхир.) *хүнгэрэй* ласковое обращение к ребенку.

19. Имена, омонимичные генонимам:

Булгад — название булагатского племени; *Булгадай* — (досл.) принадлежащий булагатам, булагатскому роду, т. е. чужой, не наш; *Эхэрэд* — название эхиритского племени; *Абзай, Алагуй, Буура, Олой, Онгой, Харнууд, Баяндай, Гахан, Олzon, hэнгэлдэр* — названия бурятских родов.

20. Имена, омонимичные названиям небесных тел:

Одон — одон ‘звезда’; *Солбон* — Венера; *Шолпоонхо* — ср. каз. женское имя *Шоллан* Венера.

Два последних типа словообразовательных значений представляют собой примеры трансонимизации: переход в антропонимы генонимов и космонимов. Образование же личных имен на базе этнонимов нельзя считать трансонимизацией, поскольку названия наций и национальностей не входят состав ономастической лексики.

Антропонимы, образованные от терминов родства, обычно классифицируют как табуистические замены конкретных личных имен, данные новорожденным в честь родственников, к которым запрещалось обращаться (называть) по имени; например, женщина не могла называть по имени старших родственников мужа. Сюда же относятся антропонимы с семами ‘ребенок, дитя’ и др.

Если мировые религии, такие как буддизм, христианство и ислам, приносят канонизированные списки имен, то шаманизм определяет типологию образования антропонимов, модели личных имен, их словообразовательные значения.

У людей в использовании находится множество имен. В основе этих антропонимов лежат самые разные слова. Но мотивировка имен собственных является фактором экстралингвистическим. Мотивировка любого имени исторична и социальна, так как «отражает не только общественные вкусы той или иной эпохи, но и характеризует мировоззрения людей, их идеологию и, наконец, общественные традиции. Все это — факты внеязыковые. Однако языковеду необходимо их знать, поскольку, зная причины, порождающие те или иные имена, он может лучше разобраться в словообразовательных типах и грамматических формах — явлениях чисто языковых» (5, с. 242). Иначе говоря, выбор имени не свободен, а ограничен нормами языка и обычаем.

Принятые сокращения

Языки:

бур. — бурятский

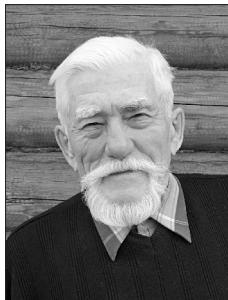
др.-турк. — древнетюркский
каз. — казахский
монг. — монгольский
стп.-м. — старописьменный монгольский
Говоры бурятского языка:
вост. — восточные говоры
диал. — диалектное
закам. — закаменский
зап. — западные говоры
 кач. — качугский
мух.-шиб. — мухоршибирский
окин. — окинский
ольх. — ольхонский
сел. — селенгинский
тунк. — тункинский
эхир. — эхирит-булагатский
Другие сокращения:
бран. — бранное
детск. — детское
досл. — дословно
ж — женское имя
м — мужское имя
охот. — охотничье
перен. — переносное
пренебр. — пренебрежительное
разг. — разговорное
ред. — редкое
ругат. — ругательное
уст. — устаревшее

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахманова О.С., Краснова И.Е. О методологии языкоznания // Вестник языкоznания. 1974. № 6. С. 32–47.
2. Левинсон Г.И. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 162–170.
3. Митрошкина А.Г. Бурятская антропонимия. Новосибирск, 1987. 221 с.
4. Митрошкина А.Г. Личные имена бурят. Иркутск, 1995. 376 с.
5. Суперанская А.В. Общая теория имени собственного. М., 1973. 366 с.



ТОПОНИМЫ НА -КУЛ (-ХУЛ) ЮЖНОЙ СИБИРИ И ИХ ПРОИСХОЖДЕНИЕ*



*Станислав Андреевич Гурулёв,
кандидат геолого-минералогических наук,
заслуженный деятель науки
Республики Бурятия,
г. Иркутск*

Топонимы на -кул (-куль) и -хул (-хуль), распространенные в Иркутской области, в Республике Бурятия, в западных районах Читинской области, редко в Монголии, можно подразделить по следующим группам (географическая привязка топонимов опускается, сохраняется лишь тип объекта, к которому они относятся):

1. Топонимы на -кул: Кул, падь; Кули, пос., ж.-д. ст.; Куль, пос.; Куль (Большой), р.; Кульск, пос.

2. Топонимы на -кул с бурятскими основами и суффиксами: Буркул, р., пос. (бур. бур — «ил, глина, глиняный, сыпучий»); Бутукул, р. (бур. бүтүү — «закрытый», «глухой», «сплошной»); Кулагай, р.; Кулгана, мыс; Кулутай, р., падь; Модонкуль, р. (бур. модо(н) — «дерево», «лес», «лесной»); Модонкуль-ула, гора (бур. уула — «гора»); Сутукул, р. (бур. сүүтэй, нүтэй — «молочный»); Хындыркул (бур. хүнды — «пустой», «полый»); Шаракул, р., пос. (бур. шара — «желтый»).

3. Топонимы на -кул с бурятскими основами, измененные в русском языке: Шаракулка, р.

4. Топонимы на -кул с эвенкийскими основами и суффиксами: Акули, р.; Акуликан, протока; Гонкули, р. (эвенк. гон — «гусь»); Кара-Куль, р. (эвенк. кара — «глухарь»); Куларикта, р., месторождение (эвенкийские суффиксы -рик и -та); Кулича, падь (эвенкийский суффикс -ча); Кулрукту, р. (эвенкийские суффиксы -рук и -ту); Кулура, падь, пос. (эвенкийский суффикс -ра); Кулут, р. (эвенкийский суффикс -ут); Кулькисон, р. (эвенкийские суффиксы -ки и -сон).

* Основные выводы статьи были изложены в формате тезисов к региональной научно-практической конференции «Проблемы ономастики Северной, Центральной и Восточной Азии», проведенной 29–30 марта 1996 г. в Иркутском госуниверситете.

5. Топонимы на -кул с эвенкийскими суффиксами, измененные в бурятском и русском языках: Барун-Кулрукту, р. (бур. баруун — «правый», «западный»); Зун-Кулрукту, р. (бур. зүү(н) — «восточный», «левый»); Кулуруй, падь; Кулуруйский, улус.

6. Топонимы на -кул с тюркскими и якутскими основами: Акуп, р. (турк. ак — «белый»); Тоткул, р. (як. том — «сытый», «сытость»).

7. Топонимы на -кул с русскими дополнениями и суффиксами: Кульский Станок, пос.

8. Топонимы на -кул с основами неясного происхождения: Берикуль, озеро; Дардын-кул (Дардынкул), р.; Кармакул, р.; Кулулжар, р. (отмечена на карте Байкала 1806 г.); Мазенкул (Мазен-Хул), р.; Хубсу-Кул (Хубсугул), озеро; Чуркул, р.

9. Топонимы на -хул: *Бурганаат* хул, топоним приводит М.Н. Мельхеев (бур. бургаан(н) — «прут», «хворостины», «лоза», «ива», «кустарник», «ивовый», «плетенный из прутьев»); *Баруун хул*, р.; *Зүүн хул*, р.; Хул (Хулы), р., залив; Хула, р.; Хулуу, р.; Хулын-Орто, пос.; Хулыр, р.; Хулэй нуур, озеро; Хулэр, залив.

10. Топонимы на -хул с бурятскими основами, определениями и суффиксами: Багахул, р. (бур. бага — «малый», «небольшой»); Барун-Хул, р.; Баян-Хул (бур. баян — «богач», «богатство», «богатый»); Бурухул, р. (бур. буруу — «неправильный», «неверный», «ошибочный», «ложный», «превратный», «противоположный»); Дондо-Хул, р. (бур. дунда — «середина», «средний»); Дунда-Хул (Дундухул), р.; Захахул (Захэхул), р. (бур. заха — «крайний», «удаленный»); Зун-Хул, р.; Турхул, озеро, гора (бур. түр — «временный»; Тут-Хулта, гора (суффикс -та из бурятского языка); Хонгойн-Хул, р. (бур. хангай — «мощный»); Хул-Нуур, озеро (бур. нуур — «озеро»); Хулэнхэн, р. (-хэн — суффикс бурятского языка); Хултугун, р.; Хулхэ-Байса, гора (-хэ — суффикс бурятского языка, бур. байса — «скала», «утес», «гора»); Хульше-Гол (Хулша-Гол), р. (-ши (-ша) — суффикс бурятского языка, бур. гол — «река»); Хулэй-Аршан, топоним приводит М.Н. Мельхеев (бур. аршаан — «аршан», «целебный источник», «целебная вода»); Хулэй-Нуур, топоним приводит М.Н. Мельхеев (бур. нуур — «озеро»); Хурай-Хул, топоним приводит М.Н. Мельхеев (бур. хуурай — «сухой»).

11. Топонимы на -хул с эвенкийскими основами и суффиксами: Бурухул, р. (эвенк. буру — «водоворот; кремень»); Хульрукта, р.; Удун-Хул, р. (эвенк. удун — «дождь с ветром»); Хулекта, р.

12. Топонимы на -хул с эвенкийскими и бурятскими суффиксами и определениями: Барун-Хульрукта, р.; Зун-Хульрукта, р.; Хулурктуй (Хулурхтуй), р.

13. Топонимы на -хул с эвенкийскими, бурятскими и русскими суффиксами: Хульруктуя, р.

14. Топонимы с монгольскими дополнениями и суффиксами: Хулусутуин-Гол, р.

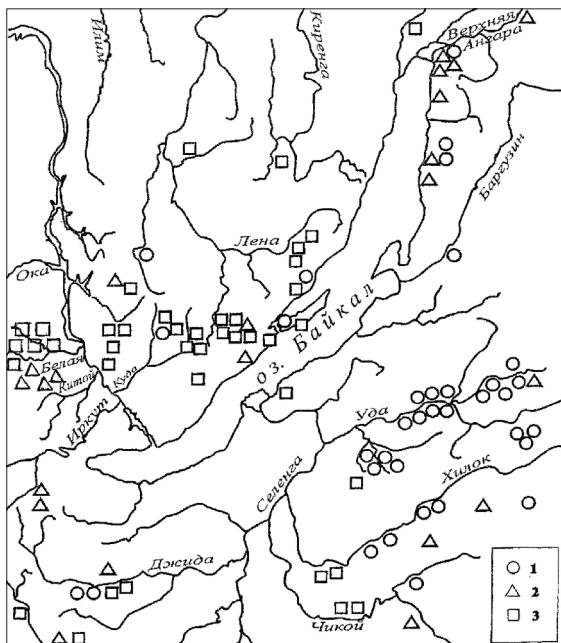
15. Топонимы на -хул с енисейскими топоформантами: Хулдат, р. (-дат — пумпокольский топоформант со значением «река»).

16. Топонимы на -хул с якутскими основами и дополнениями: Тут-Хулта, гора (як. *tot* — см. выше); Хаскул, озеро (як. *хаас* — «гусь», «гусиный»); Хулын-Орто, пос. (бурятское название пос. Кульский Станок, як. *ортο* — «средний», «середина», «посредственный»).

17. Топонимы на -хул с иранскими (согдийскими) основами: Апхульта, пос. (согд. *ап* (*об*) — «вода, река»).

Изучение топонимов на -кул началось с работ языковеда А.П. Дульзона по кетоязычной топонимике Южной Сибири (1). Он выделил небольшой ареал этих топонимов по Ангаре выше устья Бирюсы (топонимы Варнакуль, р.; Орнакуль, р.; Шампикуль, р.), определил их принадлежность мертвому аринскому языку и наметил их образование от аринского кул — «река, вода».

На распространение топонимов на -кул восточнее первым обратил внимание в 1969 году М.Н. Мельхеев, но его позиция была не совсем определенной. Во-первых, выделяя в разделе «Следы топонимии кетоязычных племен» пласт кетоязычных топонимов и ссылаясь при этом на А.П. Дульзона, он не указал кетоязычных топонимов на -кул. Во-вторых, столкнувшись с топонимами Куль, Кульск, Кульский



Карта кетоязычных топонимов Околобайкалья: 1 — кетоязычные топонимы на -кул; 2 — кетоязычные топонимы на -ул; 3 — кетоязычные топонимы на -ур

Станок, он привязал их к бурятскому языку. О данных топонимах и в частности о топониме Куль он писал: «...это название осмысливают от бур. термина х у л, что означает маленькое mestечко или урочище. Оно очень распространено в микротопонимии забайкальских бурят: Хул — речка, Хулын-Орто — кульский станок, Хурай хул — небольшое сухое mestечко, Бурганаха хул — урочище с небольшими зарослями ивняка, Зүүн хул и Баруун хул — речки, Хулэй аршаан — небольшое урочище, где целебный источник, Хулэй нуур — маленькое озеро и т. д. Гусиное озеро раньше у бурят называлось Хул нуур (см. „Гусиное озеро“). К у л ь, х у л весьма созвучно с тюркоязычным термином к о л ь, к у л ь — озеро. Что это? Фонетическое совпадение или субстратная модель?». В разделе «Гусиное озеро» М.Н. Мельхеев пишет: «Озеро у бурят имело еще другое название **Хул нуур** — „нога озеро“, т. е. озеро с бродом. Наличие двойного бурятского названия объясняется тем, что здесь раньше было два озера, которые, как полагают, назывались: южное — Г а л у т а н у у р и северное — Х у л н у у р» (2).

В 1973 году вышел из печати «Бурятско-русский словарь», составителем которого явился К.М. Черемисов (3). Что же этот словарь дает нам по бурятским словам хул и хул? По словарю, хул — «большая деревянная чаша для кумыса» (есть также близкое хула — «савраска, саврасый»), хул I — «нога, стопа, лапа», «ножной», переносно или в сочетаниях «суматоха, переполох», «хул II (из тюрк. *көл*) озеро, употр[ебляется] в названиях местности; **Хул нуур** разг[оворное] название Гусиного озера; **Дунда хул** разг[оворное] название местности в Селенгинском районе».

Выясняется, что если М.Н. Мельхеев находил только созвучие бурятских топонимов с тюркоязычным термином, то К.М. Черемисов определенно говорит о происхождении топонимов от тюркоязычного термина. Вместе с тем выяснилась позиция М.Н. Мельхеева. Оказывается, он произвольно давал объяснения топонимам, исходя из их географической сущности — «речка», «mestечко», «урочище», а к топониму Хул нуур применил обыденное бурятское хул — «нога», придавая топониму значение «нога озеро» или «озеро с бродом», т. е. «неглубокое озеро, которое можно перейти вброд». При анализе тюркоязычного топонимического пласта Бурятии М.Н. Мельхеев выделяет топонимические основы и среди них «кол», «кул (бур. хул)» — «озеро». Последнее показывает, что исследователь рассматривал топонимы на -кул (-хул) как первично тюркоязычные.

Языковед Т.А. Бертагаев в 1980 году рассмотрел участие слова көл в монгольских и бурятских географических названиях, главным образом в гидронимах. Он пишет (приводя слова в своей орфо-

графии): «Имеется в монгольских языках еще другое (по сравнению с гол — «река». — С. Г.) многозначное слово хөл „нога“, „дно“ — усны хөл „дно водоема“ (букв. „воды дно“ или „воды основа“) (ср. монг. хөлгүй далай „бездонное море“ и т. д.); в „Сокровенном сказании“ кол „нога“, „подножие“, „дно“ — в противоположность амсар „устье“, „вход“, „основа чего-, кого-“, „конечность“, „конец“. Оба значения — „нога“ и „дно“ — несмотря на свое, казалось бы, несходство, имеют семантическую общность. В значении „дно“ по ассоциации с хөлгүй „бездонное“ — зафиксировано у западных бурят в сочетании хөл газар „глубокое место“, „глубина“, отсюда хөл унан — „глубокая вода“, „обильная вода“, „разлив воды“, бур. хөл болохо „потоп“, „наводнение“. И нам представляется, что изредка встречающийся общемонгольский гидроним хөл нуур не есть „озеро“ + „озеро“, как этимологизируют иногда, возводя хөл к тюркскому кол „озеро“, а скорее всего „глубокое озеро“ (4, с. 124–125). Т.А. Бертагаев полагает, что в словах гол и хөл прослеживается семантическая связь и что эти слова «некогда были словами-вариантами, впоследствии разошедшимиися».

Нельзя не заметить, что М.Н. Мельхеев и Т.А. Бертагаев, употребляя для раскрытия этимологии топонимов одно и то же бурятское слово хул или хөл (представленные в разной орфографии, но семантически — синонимы), дают прямо противоположные этимологии бурятскому географическому названию Хул Нуур: Мельхеев — «озеро с бродом», т. е. «неглубокое», Бертагаев — «глубокое озеро».

Таким образом, на основе бурятского лексического материала рассматриваемые топонимы никак не получают более или менее удовлетворительного объяснения.

Видимо, явная надуманность бурятского термина хул, выделенного М.Н. Мельхеевым, не позволила Э.М. Мурзаеву включить его в систему народных географических терминов (5).

Наши первые исследования топонимики южных районов Восточной Сибири в 1990 году показали, что ареалы енисейских (кетоязычных) топонимов протягиваются с Енисея и Нижнего Приангарья в Верхнее Приангарье и распространяются вплоть до Байкала (6). Подробный перечень кетоязычных топонимов Приангарья, в том числе и на -кул, был повторен нами в книге «Что в имени твоем, Байкал?» (7). В 1992 году изучение крупномасштабных географических карт привело нас к установлению кетоязычных топонимов и в Забайкалье, на территории Республики Бурятия и западных районов Читинской области, причем здесь преобладают топонимы с топоформантами -ул и -кул (8). Дальнейшее изучение топонимов на -кул (-хул) привело нас к выводу, что эти топонимы не принадлежат бурятскому языку и укладываются в

общую систему кетоязычных топонимов. Они часто встречаются совместно с кетоязычными топонимами на -ур и -ул (9). Изучение топонимов привело нас также к выводу о разделении топонимов -ур и -ул и об отнесении последних не к кетоязычным, а к языку юкагиров, некогда обитавших в Прибайкалье и имеющих многочисленные топонимы на -ул (10).

Наши публикации о кетоязычных топонимах на -кул (-хул) нашли отклик в 1996 году в книге Э.М. Мурзаева. Он пишет: «С.А. Гурулёв... отмечает продуктивность кул в образовании географических названий Восточной Сибири в качестве топоформанта и находит параллели в чукотском и корякском языках: *куул*, *коол*, *куюл*, „глубокая речка, старица, тихая заводь“». У него же находим перечень гидронимов с кетскими основами *кул*, *кулык* — Кульский Станок, залив Куль и бурятскими основами — Буркул, Дондокул и др. Что это? Один гомологический ряд или гетерогенные образования?» (11, с. 219). Ставя эти вопросы, видный исследователь тюркоязычной топонимии тем не менее связывает топонимы на -кул с общим тюркско-монгольским топонимическим термином *кол*.

Представления о том, что топонимы на -кул (-хул) связаны исключительно с тюркоязычным географическим термином, глубоко укоренились в воззрениях бурятских исследователей. Не вдаваясь глубоко в существование этого вопроса, можно обратить внимание, например, на работу историка Б.Р. Зориктуева, в которой он безапелляционно утверждает: «Тюркское кель легло в основу названия второго по величине после Байкала озера Хул (совр. Гусиное озеро)» (12, с. 25). Без изложения истории вопроса, к сожалению, преподносятся объяснения соответствующих топонимов в работе «Географические названия Республики Бурятия» (13), выполненной в Центре стратегических востоковедных исследований Бурятского госуниверситета. Приведем примеры: «**Большой Куль**... Вероятно, тюркский общегеографический термин *кул/хул*, „река/озеро“» (с. 51), привязывая сюда же Кульск, Кульский Станок; «**Кули**... В основе названия тюркский географический термин *кул/хул*, „река/озеро“» (с. 120), привязывая сюда совершенно разнородные и в основном якутские топонимы Кулиное, Куллук, Куллумкан, Култук, Кулукей, Кулутай; «**Турхул**... Возможно, эвенк. *тура*, „сорога“ и тюрк. *хул/кхул*, „река/озеро“» (с. 192); топоним Бурхул совсем не поясняется. А где же старинное название Гусиного озера (или его части) — *Хул нуур?* Как оно объясняется? К сожалению, составители работы ограничиваются дословным текстом М.Н. Мельхеева, приведенным выше. А почему же не учитывается мнение известного бурятского языковеда Т.А. Бертагаева?

Игнорирование и замалчивание работ других исследователей — далеко не лучшая черта любого исследования.

Для бурятских исследователей характерен также разнобой в оформлении рассматриваемого тюркоязычного географического термина: у М.Н. Мельхеева это *кол*, *кул* (*хул*), у Т.А. Бертагаева — *көл*, у Б.Р. Зориктуева — *кель*, у составителей книги «Географические названия Республики Бурятия» — то *кул/хул*, то *хул/көл*. Правильное оформление этого термина можно найти у якутских исследователей: в словарях Э.К. Пекарского и П.А. Слепцова это *кул*, у топонимиста Багдарыныа Сюлбэ (14) приспособленное к русскому языку, но в то же время наиболее сохраняющее фонетику исконного — *кюёл* «озеро». Кстати говоря, якутский географический термин наиболее полно выражен на территории Бурятии в двух топонимах: Куюль и Куюлькан, левые притоки Гарги, левого притока Баргузина (15). В обоих топонимах проявлены, по сравнению с термином, изменения, но не в такой степени, как это можно наблюдать у бурятских исследователей. Второй топоним несет дополнение в виде эвенкийского уменьшительного суффикса *-кан*.

Определение языковой принадлежности енисейских топоформантов остается делом сложным и трудным. Топонимы на *-кул* — «вода, река» А.П. Дульзон считал аринскими, относя к таковым и топонимы на *-сем*. Языковед Е.А. Хелимский, приводя по архивным материалам словарь аринского языка, указывает лишь один аринский топоформант *-икаи* — «река» (16). Топонимист А.М. Малолетко к аринским относит топоформанты *-сем* (*зам*, *зет*, *сат*), *-игай* (*икаи*) и *-куль*. В частности, о топоформанте *-куль* он пишет: «**Куль** — это аринский термин „вода“, нередко используется в образовании имен как речных, так и озерных. Он имеет немало параллелей в других языках, что затрудняет языковую привязку гидронимов с этим апеллятивом. В дагестанских языках известно хварш[инское] *кул* „река“, в семито-кушитских *kul* „водоем“, „река“, в тюркских языках различные вариации этого термина означают „озеро“, *kula* — „озеро“ в чадских языках (Центральная Африка), чук[отское] *куул* „маленькая глубокая речка“. Возможно, все эти варианты восходят к древнейшему околосредиземноморскому термину... различными „модификациями“ которого они являются» (17, с. 95).

Выясняя происхождение топонимов на *-кул* (-*хул*) и придерживаясь их кетоязычной природы, нельзя признать естественным положение, когда одному языку, в частности аринскому, приписываются два или даже три топоформанта с одинаковыми этимологическими характеристиками. Поэтому оправданным представляется наше предложение о том, чтобы «развестить» топоформан-

ты, приписываемые аринскому языку. Топоформант *-кул* (*-куль*) следует отнести к языку корчунов. Вместе с тем это предложение страдает тем изъяном, что язык корчунов, будучи мертвым, остается неизвестным. Единственным доказательством выступают исторические сведения о корчунах, о районах их расселения.

Сведения о корчунах содержатся в ранних русских документах. Корчуны этнически были близки коттам. Они занимались скотоводством и коневодством. Живя беднее бурят, они, кроме того, интенсивно осваивали охотничий промысел, рыболовство, собирательство. На первых порах русские не отличали котов от корчунов, называя всех их то корчунами, то коттами. Так, в одном из русских документов писалось: «корчунские земли лучшей мужик Кокта объявил... в улусах своих ясашных людей 60 человек» (18, с. 110). В 1647 году атаман Е. Тюменец основал Покровский, или Братский, острог, который позже стал называться Удинским (ныне г. Нижнеудинск). Русские стали выделять Удинскую («Югденскую») землицу, населенную бурятами, коттами, тунгусами и предками тофаларов. В 1652 году С. Самсонов, возглавлявший туземное ополчение во время похода на бурят, писал, что был «головою» у «канских и Котовских и у корчунских и тубинских татар». В этом сообщении корчуны отделены от котов. И другие русские документы XVII века называют «корчунских мужиков», наряду с бурятами, в качестве определенной самостоятельной группы населения Удинской землицы. Основываясь на сообщениях Г.Ф. Миллера (XVIII в.), Б.О. Долгих восстановил названия корчунских улусов, существовавших в Удинской землице (в скобках названия Г.Ф. Миллера): Корчунский («Кочунский») или Мангалиев — на Уде, рядом с Удинским острогом; Байберинский («Поберинский») — на Маре, левом притоке Уды; Улеготский — на р. Топорок, правом притоке Бирюсы; Шуртосский — в верховьях Кады, правого притока Уды; Шуртосский — на Икее (Ике), притоке Ии; Манзирский («Манзинский») — на р. Рубахина («Румакин»), левом притоке Уды. Кроме того, выделялись ийские корчуны, жившие в бассейне Ии, левого притока Унги. По подсчетам Б.О. Долгих, в 1735 году насчитывалось 119 человек корчунов, облагаемых русскими ясаком.

Ийские корчуны, жившие по р. Ие (бассейн Ангары), в русских документах также называются каранотами, под которыми современные исследователи понимают бурят рода харанут. Род харанут существовал как среди бурят, так и среди эвенков. В составе бурят этот род известен в племени булагатов, где он не включается в число коренных булагатских родов и считается пришлым, и в группе селенгинских бурят, где харануты признаются выходцами из Приангарья (Ангара, Ока, Куда, Мурин) (19). Расселение хара-

нотов среди селенгинских бурят приводит Ц.Б. Будаев: в Красночикойском районе Читинской области, в Селенгинском районе Бурятии (села Бургастай, Сутой, Тухум, Арбузово, Тахой, Жаргалантуй, Харгана). Кроме того, он отмечает в родословной Булагата, основателя племени, харанута Мүнхэлэя, отстоявшего от него на 6–7 поколений и имевшего богатое потомство (10 сыновей). Харануты, как подчеркивает Ц.Б. Будаев, составляли подавляющую часть населения Красночикойского района и делились на кости (ответвления): бошоон, хасама, шошоолок. Являясь выходцами из районов Предбайкалья, «отдельные группы западных бурят ассимилировались с количественно превосходящим их местным населением: ...южноселенгинские (поворотские) харануты — с цонголами» (20, с. 41). Цонголы — это выходцы из Монголии, поселившиеся на Селенге во второй половине XVII века; на основе их халха-монгольского языка возник цонгольский диалект бурятского языка.

Корчуны идентичны, на наш взгляд, родам и племенам, населявшим еще до эвенков и бурят Приольхонье и Баргузинскую долину. В анонимных бурятских летописях XIX века эти народы называются по-разному: хорчиды-монголы — в летописи «Краткое повествование о старинной истории Баргузина»; аба хорчин монголы — в летописи «Сокращенная история баргузинских бурят с присовокуплением документов»; аба хорошины, хорошины, аба хорочины, солон-баргуты — в летописи «История перекочевки в Баргузин в 1740 году баргузинских бурят с севера Байкала под предводительством Ондрея Шибшееева» (21). Современные исследователи называют их хорчидами, хорчинами, хорчитами. Указание на связь их с баргутами, древним народом, населявшим некогда земли вокруг Байкала и неизвестно когда покинувшим эти края, весьма показательно, но она, к сожалению, остается неизученной. Лишь следует отметить, что народы хорчин и барга (баргуты) ныне входят в качестве субэтнических групп в состав монголов Китая (автономный район Внутренняя Монголия).

Ц.Б. Будаев, сам представитель бурят рода хорчид из с. Ноёхон Селенгинского района, указывает расселение бурят рода хорчид, наряду с другими родами, в Джидинском районе Республики Бурятия (села Нижний Бургалтай, Верхний Бургалтай, Боргой). Г.Р. Галданова (22) показывает хорчитов, называя их также хоршодами, в селах Хамней и Харацай этого же района и указывает на необычный для исконных бурят и монголов их обычай — использование головы свиньи в свадебных обрядах; кроме того, она же отмечает значительное место среди населения Джидинского

района бурят рода шошоолоков, которые, по мнению Ц.Б. Будаева, являются ответвлением от харанутов.

Как отметил Ц.Б. Цыдендамбаев, потомки хорчинов в Бурятии живут по Кудуну, притоку Уды, по Хилку, т. е. в ареале топонимов на *-кул* (-хул, -хүл), что делает корчунов (хорчинов) наиболее вероятными носителями этих топонимов, перешедших к бурятам при ассимиляции и поглощении ими енисейцев и их языков. От енисейцев к бурятам при этом перешел и географический термин *кул* — «вода, река», трансформировавшийся в топонимах в *хул* и *хүл*, и ему следует придавать значение не «речки» или «маленького местечка», «урочища», а «воды, реки».

Ареалы топонимов на *-кул* нередко совпадают с ареалами других кетоязычных топонимов, прежде всего ассанских, затем коттских и, реже, пумпокольских. Кетоязычные топонимы со временем проникали в эвенкийский, бурятский и, наконец, русский языки. Корчунское *кул* сравнительно легко закреплялось в эвенкийском и русском языках. В бурятском же языке оно трансформировалось в *хул* и *хүл*, проявляющиеся в топонимах. Бурятские *хул* и *хүл* следует считать, таким образом, заимствованиями не из тюркского *куфл* — «озеро», а из корчунского *кул* — «вода, река». Корчуны контактировали также с некогда жившими в крае якутами.

Основательному закреплению корчунских топонимов на *-кул* в бурятском языке способствовало наличие в нем слова *хул* — «нога», «стопа», «лада», употреблявшегося в негативном смысле, в виде слова *хүлгүй* (бурятский суффикс *-гүй* — суффикс отрицания), в качестве определения в значении — «бездонный», «не-проходимый вброд»: *хүлгүй нуур* — «бездонное озеро»; *хүлгүй нухэн* — «бездонная яма», «провал», «пропасть»; *хүлгүй ожормог* — «глубокая трясина». Ни самостоятельно, ни в сочетаниях слово *хүлгүй* в топонимах не проявлено.

Взаимодействие енисейских и монгольских (в частности бурятского) языков проявилось во взаимном обмене топонимами. Не только монголы и буряты воспринимали енисейские топонимы, но и енисейцы заимствовали чужие топонимы, о чем свидетельствуют топонимы с бурятскими основами, оформленные корчунским топоформантом *-кул*. Тесное взаимодействие енисейских языков (в частности, живого кетского) с монгольскими (в частности с бурятским) привело к заметному языковому сходству, отмеченному Ц.Б. Цыдендамбаевым: «...сонорные согласные в кетском языке во многом ведут себя так же, как и в монгольских: звуки *r* и *l* почти не употребляются в начале слов, *m* чередуется с *b*. Шумные палатализованные *t'*, *c'*, *w'* могут употребляться один вместо другого, как это имеет место в западно-бурятских говорах... В кетском

языке бытует формант *н* (или *нэ*), который изредка встречается в бурятском языке. От имен существительных образуются прилагательные посредством суффикса *-ту*, который по существу материально совпадает с бурятским суффиксом *-та* (-тэ, -то), образующим на основе существительных имена прилагательные со значением обладания. В кетском языке местоимение *бин* // *биен*, означающее 'сам', весьма напоминает бурятское *бие* ('тело', 'особа')... для кетского и монголо-бурятского языков характерно не столько материальное, сколько структурно-строевое сходство отдельных их микросистем» (23, с. 8).

По мнению Ц.Б. Цыдендамбаева, древние географические названия окрестностей Байкала, как и языковые данные, дают основание для утверждения о контактировании протобурят в древности с кетами (енисейцами). Этот вывод выдающегося бурятского исследователя-языковеда полностью подтверждается ареалами и анализом топонимов Южной Сибири на -кул (-хул, -хүл).

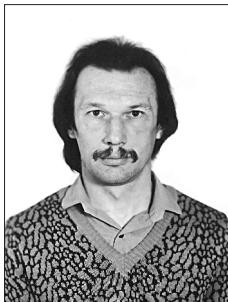
ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дульзон А.П. Этнический состав древнего населения Западной Сибири по данным топонимики. М., 1960; Он же. Былое расселение кетов, по данным топонимики // Вопросы географии. Сб. 58: Географические названия. М., 1962.
2. Мельхеев М.Н. Топонимика Бурятии: История, система и происхождение географических названий. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1969. С. 137.
3. Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов. М.: Советская энциклопедия, 1973.
4. Бертагаев Т.А. О монгольских и бурятских гидронимах // Ономастика Востока. М.: Наука, 1980.
5. Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984.
6. Гурулёв С.А. Кетоязычная топонимия Приангарья и Прибайкалья // Топонимика СССР. М.: Моск. фил. Геогр. о-ва СССР, 1990.
7. Гурулёв С.А. Что в имени твоем, Байкал? 2-е изд. Новосибирск: Наука, 1991.
8. Гурулёв С.А. Кетоязычная топонимия бассейна Байкала // Топонимика и межнациональные отношения. М.: Моск. фил. Геогр. о-ва СССР, 1992.
9. Гурулёв С.А. Происхождение топонимов на -кул в районах Южной Сибири // Проблемы ономастики Северной, Центральной и Восточной Азии. Иркутск: Иркут. гос. ун-т, 1996.

10. Гурулёв С.А. Кетоязычные народы Сибири: топонимика, расселение в древности, этногенез, ассимиляционные процессы // Социогенез в Северной Азии: сборник научных трудов. Иркутск: ИрГТУ, 2005. Ч. 2.
11. Мурзаев Э.М. Тюркские географические названия. М., 1996.
12. Зориктуев Б.Р. Прибайкалье в середине VI – начале XVII века. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.
13. Географические названия Республики Бурятия / сост. И.А. Дамбуев, Ю.Ф. Манжуева, А.В. Ринчинова; ред. Л.В. Шулунова. Улан-Удэ: ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006.
14. Багдарыын Сюлбэ. Топонимика Якутии: краткий научно-популярный очерк. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1985.
15. Гурулёв С.А. Якутские топонимы юга Восточной Сибири // Известия Архитектурно-этнографического музея «Тальцы». 2002. Вып. 1.
16. Хелимский Е.А. Архивные материалы XVIII века по енисейским языкам // Палеоазиатские языки. Л.: Наука, 1986.
17. Малолетко А.М. Древние народы Сибири: Этнический состав по данным топонимики. Т. II: Кеты. Томск: Том. ун-т, 2000.
18. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
19. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972.
20. Будаев Ц.Б. Бурятские диалекты (опыт диахронического исследования). Новосибирск: Наука, 1992.
21. Румянцев Г.Н. Баргузинские летописи. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1956.
22. Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск: Наука, 1992.
23. Цыдендамбаев Ц.Б. Изучение ономастики Бурятии и исторически связанных с ней регионов — одна из актуальных задач современного бурятоведения // Ономастика Бурятии. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976.



БУРЯТСКАЯ НАРОДНАЯ КНИГА И РИСОВАННЫЙ ЛУБОК



*Владимир Иванович Тарасов,
историк-художник, преподаватель
Иркутской областной
детской школы искусств*

В истории народной культуры стран тибето-монгольского круга существует такое интересное и достаточно редко встречающееся в других культурных традициях явление, как народная рукописная книга. Будучи органической частью фольклора, получившая

своеобразное развитие на стыке фольклора и изобразительного искусства, рукописная книга, как и другие находящиеся с ней в тесном родстве виды изобразительной народной культуры: настенные картинки религиозно-философского содержания, карты для игры уйчуур (отображавшие 130 видов животных и птиц), игральные карты хозор, были важными элементами бытовой, культурной и духовной практики Монголии. Народная рукописная книга XVIII–XX веков была представлена учебными пособиями со значительным количеством иллюстраций — научно-познавательных наглядных картинок по ботанике, лекарственным травам, зоологии, математике, астрономии; по гаданию, пророчеству, астрологии, медицине, в частности по анатомии человека, иглотерапии, хирургии. Следует отметить, что локальные центры и ареалы распространения рукописной книги и рисованного лубка примерно в тот же исторический период отмечены в истории русских старообрядческих общин. Книги и лубки отражали в основном религиозно-обрядовую и историко-религиозную тематику.

Рисунки, иллюстрировавшие народные книги, как и рисунки игральных карт и настенных картинок, образно отражали мирские сцены и эпизоды повседневной жизни, богатство окружающего природного мира, миропонимание и религиозные представления простого народа. Безымянные художники по памяти запечатлевали мимолетные сценки, настроения, характерных персонажей, фиксируя в быстром карандашном или акварельном рисунке живую историю своего народа, лишенную официоза и иерархической напыщенности.



Иллюстрация книги «12 описаний жития божества»

Выполненные от руки в достаточно свободной манере, когда каждый рисунок был как бы проверкой мастерства художника, они притягательны непосредственностью чувств, столь недостающей классическому искусству Центральной Азии, изощренному в мастерстве, однако скованному в определенной степени каноническими установками. Свобода от канона позволяла добиваться большой живости, теплоты, юмора, узнаваемости бытовых деталей даже при минимализме изобразительных средств, простоте и лаконичности композиции.

Подобный культурный феномен своеобразного слияния фольклорных, бытовых и изобразительных традиций существовал или мог существовать, по всей видимости, и в бурятской культуре как составной части обширного тибето-монгольского культурного ареала. Во всяком случае, о ряде сравнительно недавних по времени культурных явлений можно говорить как о достаточно ярком его проявлении.

У нас в Прибайкалье в конце XX века основой творческой и просветительской деятельности самодеятельного художника и поэта Цыдыпа Будаева была именно рукописная книга. В литературную историю Сибири он вошел как самый старый молодой литератор — его первые стихи и иллюстрировавшие их рисунки появились, когда он ушел на пенсию.

Творчество старца Будаева было пронизано стремлением сохранить и передать потомкам и мельчайшие детали, и духовную составляющую бытовой культуры бурятского народа, и своеобразие своего поэтического восприятия вековой мудрости предков. Его малоформатные книжки-альбомы: «Восхваление жизни на Земле с пламенем чистой любви» (на русском и бурятском языках, 1997 г.), «Родословно-наследственная книга, рассчитанная на пять столетий» и «Книга для маленьких детей» (на бурятском языке, 2000 г.), изданные на собственные средства в Иркутске,

несмотря на то что были отпечатаны в типографии, сохраняли все приметы рукописного исполнения. Их отличает органическое и уникальное сочетание текстовой и изобразительной составляющих. Текст и изображение взаимодействуют как равноценные компоненты. Для иллюстраций характерны ясное понимание плоскости как двухмерного пространства, фронтальное размещение фигур, декоративное заполнение фона, узорно-орнаментальное построение композиции, целостность видения и тактичность в использовании линии и локального темного пятна.

При всей узнаваемой традиционности изобразительного строя рисунков Будаева, их родственной близости к монгольской народной графике в них не чувствуется стилизаторства или механического заимствования. Опираясь на привычные, взлелеянные истами образы старомонгольской и старобурятской традиций, он строил свои иллюстрации по принципу наглядно-изобразительного отражения даже отвлеченных идей и понятий. Для него характерно неприятие натуралистического правдоподобия, стремление выразить не внешнюю форму предметов, а, скорее, их внутреннее сущное начало, сохраняя при этом этнографическую точность деталей. Мудрая наивность и идеалистичность способа образного мышления автора, насыщенные особым очарованием и мироощущением слово и иллюстративная графика Цыдыла Будаева отражают глубинную культуры повседневности бурятского народа.

След просветителя, художника и поэта старца Будаева затерялся на рубеже веков. Но книги, оставленные им, — словно



Рисунок игральной карты — трефовый король



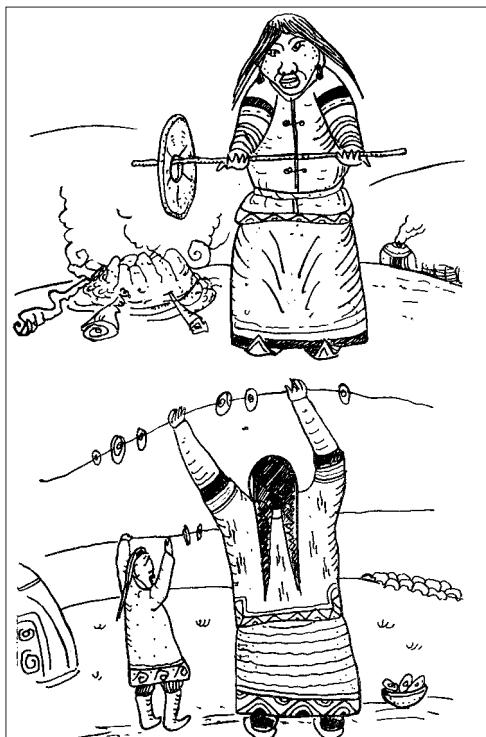
Иллюстрации к книге «Восхваление жизни на Земле с пламенем чистой любви». Худ. Ч. Будаев

голос из далекой патриархальности. Казалось бы утраченный, исчезнувший вид народного творчества, сплавивший фольклорную традицию и национальную изобразительную культуру, вдруг ожил, более того, расцвел, обретя своего автора. Несмотря на то что Цыдыпом Будаевым было издано только три книги, они словно высвечивают широкий спектр уникальных элементов народной культуры, в массе своей уже утраченных, ушедших с исчезновением и традиционных форм хозяйствования, и основанных на них бытовых и обрядовых норм поведения.

Еще более масштабной и разносторонней, длительной и многогранной была просветительская деятельность сельского учителя Цырен-Намжила Очирова. Интерес к истории, этнографии и фольклору проявился у него уже в годы учебы в школе и педучилище. Свою работу в сельских школах Бурятии он самого начал, а это был конец 40-х годов XX века, совмещая с широкой просветительской деятельностью, неутомимо занимался собиранием и изучением фольклора, этнографии, истории бурят, эвенков, русских и других народов, живущих на бурятской земле. С помощью учеников и односельчан он организовал в селе Могохон (Кижингинский район Республики Бурятия) народный краеведческий музей, где были собраны народные костюмы, хозяйственная утварь, охотничьи и рыболовные снасти, подробно описанные Очировым. Одним из экспонатов этого музея является объемная рукопись «Родословное древо местных» — плод его 20-летней работы по восстановлению родовых ветвей каждой семьи от 8–9 до 18 поколений.

В 60-х годах XX века Ц.-Н. Очиров публикует в местной и республиканской печати собранные им бурятские притчи, дополненные собственными рисунками. В ходе обработки материалов своих этнографических и фольклорных собраний он приступил к созданию прекрасно иллюстрированных рукописных книг, своеобразных учебников народной жизни, где были представлены как обрядовые, так и технологические и бытовые традиции (например, дымление кож, приготовление многослойных лепешек и т. д.).

В 1970–1980-х годах его разносторонняя деятельность фокусируется, помимо музейной работы, на станковой графике, вовравшей в себя в определенной мере материалы рукописных книг. Погружаясь в своеобразную параллельную реальность, наполненную отзвуками народной жизни, поэзией и мудростью таежной и степной культуры, используя живой опыт художника и исследователя, опыт вовлеченного присутствия в трудовой практике и обрядовом действии, Ц.-Н. Очиров создает масштабную, энциклопедическую по широте и подробностям и в то же время яркую и эмоциональную по настрою историю своего края. При этом его графические листы не выглядят бездушной реконструкцией, свободное владение рисунком позволяет ему быстро, без сложных технических и временных издержек претворить задуманное в законченное произведение. Отсутствие дистанции, отделяющей автора от многих явлений и локальных проявлений народной культуры, придает рисункам качество достоверности, ощущение исполнен-



Приготовление многослойной лепешки. Худ. Ц.-Н. Очиров



Кормилица. Худ. Л.А. Бертакова

ных по памяти, по свежим впечатлениям произошедших событий, участником которых он был.

Важно отметить, что станковая графика Ц.-Н. Очирова, будучи по существу бурятским рисованным лубком, не теряет своей связи с первоосновой — книжной иллюстрацией. Из книжной миниатюры в нее пришли органичное сочетание текста и изображения, способы написания и декорирования шрифта, выделение главных персонажей их увеличением, фронтальное размещение фигур.

Одним автором был создан целый пласт народной культуры, при всех различияхозвучный по своей широте и глубине русскому лубку, китайской народной картинке и, в определенной степени, родственный тибето-монгольским картинам.

Все графические листы художника (а их более 500) объединены в несколько главных серий: «Быт и традиции бурят в прошлом», «Бурятские легенды и предания», «Жизнь эвенков», «Декабристы в Сибири» и др. Графика Ц.-Н. Очирова достаточно часто иллюстрировала этнографические и краеведческие издания (например, Жамбалов С.Г. Традиционная охота бурят /Новосибирск: Наука, 1991/), представлена в альбоме «Хох Тэнгэр. Исторический путь и духовная жизнь народов Азии». (Иркутск: Откры-

тый мир — Азия, 2008. Вып. 1 /здесь же есть графика Ц. Будаева и Л. Бертачовой/).

В последние годы своей жизни Очиров получил широкое признание именно как художник, но, на мой взгляд, причисление его творчества к «профессиональному примитивному искусству» значительно снижает значимость его творческого, историко-этнографического наследия. Информационная насыщенность работ просветителя и исследователя в этом случае остается невостребованной, затеняется культивируемым вниманием к очарованию наива, легкости рисунка и притягательной экзотичности.

Своеобразное продолжение народной книжной традиции, отмеченной в творчестве Ц. Будаева и Ц.-Н. Очирова, заметно сейчас в графике современной художницы из поселка Оса Иркутской области Любови Бертачовой. Ее графические листы, отражающие эпизоды сельского и поселкового быта бурятской глубинки начала XXI века, наполнены той же фольклорной мелодикой. Байки, притчи, подчас с налетом анекдотичности и тактичного юмора, придают бытовым по сути ситуациям загадочную прелесть и обаяние. В рисунках присутствует характерная для старомонгольских и старобурятских мастеров живость и грация.

Неторопливая фиксация Бертачовой событий, очевидцем которых она была, персонажей, хорошо ей знакомых, подчеркнутое внимание к немногочисленным деталям — все это хорошо вписывается в предлагаемые традицией рамки, соответствует ее требованиям, отвечает фольклорному характеру первоосновы. Но пока это все-таки только изображение, и трудно сказать, возникнет ли у художницы потребность в синтетическом по сути творчестве, продолжающем неожиданно пробудившуюся в конце XX века традицию народной книги и бурятского «лубка».

ЛИТЕРАТУРА

Русский рисованный лубок конца XVIII – нач. XX вв.: (альбом) / сост. и автор текста Е.И. Иткина. М.: Русская книга, 1992.

Хох Тэнгэр. Исторический путь и духовная жизнь народов Азии. Иркутск: Открытый мир — Азия, 2008. Вып. 1.

Цултэм Н. Монгольская национальная живопись «Монгол зураг»: (альбом). Улан-Батор: Госиздательство, 1986.

Цырен-Намжил Очиров: (буклет) / текст С. Цыбыктарова. Улан-Удэ: Республиканский художественный музей, [б. г.].



У НАС В ГОСТЯХ

МУЗЕЙ ИСТОРИИ БУРЯТИИ ИМЕНИ М.Н. ХАНГАЛОВА

*Вера Тарасовна Михайлова,
кандидат исторических наук,
директор Музея истории Бурятии
имени М.Н. Хангалова,
г. Улан-Удэ*



Музей истории Бурятии имени М.Н. Хангалова открылся 10 октября 1923 года на базе Музея древностей при Обществе изучения Прибайкалья, организованного в 1911 году. Активистами музея были учителя, чиновники, купцы, гимназисты Верхнеудинска (так назывался наш город до 1923 г.). В Гражданскую войну Музей древностей вынужденно не работал. В 1921 году он вновь открывается для посещений под новым названием — Прибайкальский областной музей.

В 1923 году с образованием Бурят-Монгольской АССР музей был взят под контроль нового правительства автономии и непосредственно Министерства народного просвещения и был переименован в Бурят-Монгольский национальный музей. В 1931 году его временно закрыли, а в 1934 году в Одигитриевском соборе открыли самостоятельный Антирелигиозный музей, позже эти два музея соединили в Центральный музей. В 1946 году он получил название «Краеведческий музей Бурят-Монгольской АССР». Имя первого бурятского ученого-этнографа Матвея Николаевича Хангалова присвоено музею в 1958 году.

В прошлом 2008 году наш музей отмечал 85-летие со дня создания и 150-летие М.Н. Хангалова.

Собрание музея уникально (более 110 тысяч экспонатов) и не имеет аналогов в России, в частности по истории и культуре буддизма, богатству археологических коллекций; фонд редких книг содержит редкие ныне энциклопедии Бр. Гранат, Ефрана. В годы перестройки религиозным организациям было передано более 2 500 православных и буддийских икон, скульптур, облачения священнослужителей. Уникальным даром музея действующей буддийской сангхе стал так называемый Сандаловый Будда — произведение искусства мирового значения. Эксперты полагают, что это прижизненное изображение Будды. По преданию, скульптуру

привезли в Бурятию во время «боксерского» восстания в Китае. Скульптуру выкупил и привез Цоржи-лама из Эгитуйского дацана. Второе обретение Будды произошло в 1930 году, когда скульптуру чуть не изрубили на дрова. В 1991 году Сандаловый Будда был передан в Эгитуйский дацан Еравнинского района.

Гордостью музея является собрание рукописных и ксилографических буддийских книг, в числе которых знаменитый Атлас тибетской медицины. Несколько листов отреставрированного Атласа экспонируются на выставке «Буддийское искусство» на третьем этаже главного здания. Удивительными для современников являются буддийские сочинения, отпечатанные в дацанах Бурятии методом ксилографии. Текст предварительно вырезается на досках, затем наносятся минеральные красители, и сотни тысяч листов сочинений бурятских лам — философов, врачевателей, переводчиков, интерпретаторов — служат сохранению духовного наследия прошлого.

В связи с тем что в музее хранятся памятники духовной культуры бурятского буддизма, у нас постоянно работают исследователи, часто приезжают гости из-за рубежа, удивляясь тому, что многие аспекты буддизма были просто-напросто неизвестны миру. Например, мы храним и демонстрируем великолепные образцы бурятской школы буддийской скульптуры. Школа резчиков по дереву знаменитого до революции мастера Сосора Цыбикова пред-



У входа в Музей истории Бурятии имени М.Н. Хангалова

ставлена в музее десятком его скульптур. Белая и Зеленая Тары выполнены безупречно, согласно канонам и радуют глаз своей художественностью и великолепием.

Большая коллекция буддийских икон на ткани — «танка» — еще одна гордость музея. Здесь не только танки, выполненные в Бурятии, но и работы из Монголии, Китая (Долоннор), Тибета начиная с XIV века и заканчивая началом века двадцатого.

Большая часть православных икон передана в 1980–1890-х годах Русской православной церкви, в том числе иконы сибирского письма. Настойчивые просьбы из районов республики, где возрождались храмы, также не остались без ответа. Фактически все церкви получили сохранившиеся иконы и частично утварь — то, что сумели найти на развалинах и пепелищах музейные работники. В 1920–1930-х годах музейщики, осознавая чудовищность разрушений, производимых на местах, на лошадях и телегах привозили с пепелищ все, что казалось им ценным. В годы перестройки, с падением безбожия, приходы стали возрождаться, и то, что с трудом собиралось и хранилось, очень легко ушло из музея. Реликвии вернулись туда, откуда когда-то пришли в музей. Видимо, так должно было случиться. Музей осуществляет контроль за пере-



В залах музея



Матрицы буддийских книг в экспозиции музея

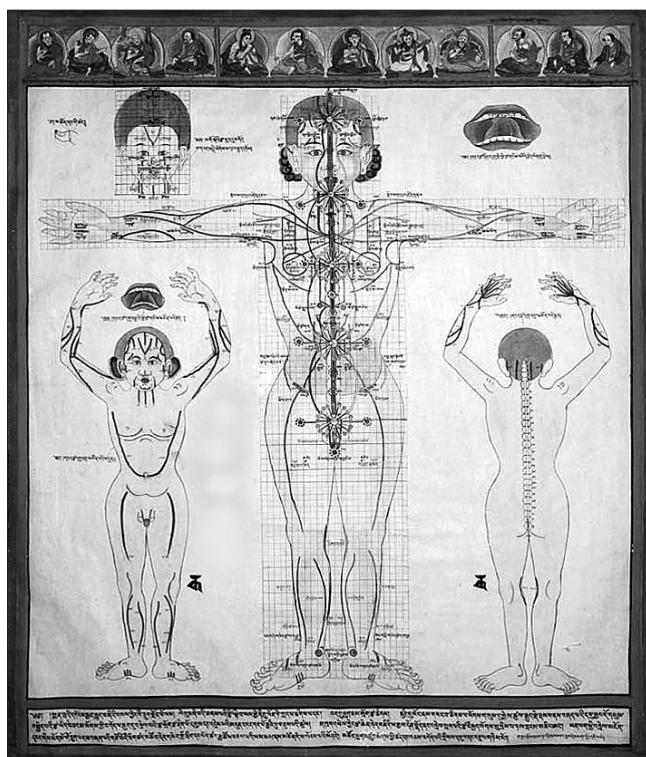
данными предметами, высыпает рекомендации по обеспечению сохранности культурного достояния народов Забайкалья и надеется на их выполнение. К сожалению, кое-где не соблюдается температурно-влажностный режим, нет охранной сигнализации, предметы находятся в опасных условиях хранения.

В настоящее время в музее проводится активная выставочная работа, только в прошлом году было создано 49 стационарных и передвижных выставок. Основной задачей стало выполнение госзадания, в числе пунктов которого есть наиглавнейший — зарабатывание денег. Работаем от души, ведь никто, кроме самих музейщиков, не спасет экспонаты от моли, от плесени, не позаботится о вентиляции. В 2008 году был сделан ремонт вентиляционной системы, запущен сплит-контроль, установлены увлажнители воздуха как в фондохранилищах, так и в экспозиционных залах. Установлено видеонаблюдение по периметру здания, проведены санитарно-гигиенические мероприятия по сохранности фондов.

Традиционно в рамках истории культуры, краеведения, искусствоведения, этнографии ведется научно-исследовательская работа. В музее работают доктор исторических наук Екатерина Сандачкова Митылова, заместитель директора музея по науке, четы-

ре кандидата исторических наук. На смену старшему поколению приходит молодежь, в том числе выпускники Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусства (ВСГАКИ), факультета музееведения и культурного достояния, практику которых руководство и педагоги вуза проводят на нашей базе. Студенты учатся правильно заполнять карточки учета, знакомятся с системой топографии в фондохранилищах, вместе с сотрудниками чистят и проветривают экспонаты из ткани во внутреннем дворе. Конечно, современное музейное оборудование до нас еще не дошло. Устаревшее оснащение не позволяет развернуть масштабные и дорогостоящие выставки из центральных музеев, но мы верим, что все у нас впереди, и с оптимизмом глядим в будущее, несмотря на кризис.

В связи с кризисом у нас не запланированы командировки, учеба, закуп новых экспонатов. Поэтому мы активно работаем по другим



Один из листов Атласа тибетской медицины

направлениям: пишем научно-популярные книги, статьи, реставрируем своими силами то, что отбираем для выставок, ведь без движения экспонатов музей не может считаться настоящим музеем. Школьники и студенты — наш основной контингент, главный ресурс для воспитательной работы, научно-просветительных мероприятий. Как и в прежние годы, идет активное сотрудничество со школами, ссузами, вузами, учреждениями дополнительного образования, а также с социально незащищенными слоями населения по заявкам Минсоцзащиты, Федерального управления исполнения наказания, обслуживаем летом детские лагеря труда и отдыха.



Костюмы Цам

В 2000–2008 годы выставки нашего музея побывали в Греции, Испании, США, Китае, Монголии. Так, в 2008 году в Улан-Баторе (МНР) прошла выставка «Лошади в истории Монголии», в рамках Года России в Китае нами совместно с Кяхтинским краеведческим музеем имени В.А. Обручева была организована выставка «Азиатские гунны».

Накануне православного праздника Покрова Пресвятой Богородицы в музее была открыта выставка «Праздник Покрова», где были представлены уникальные экспонаты из фондов музея — дарохранительница XIX века, иконы XVIII века, кириллические книги. Мы будем продолжать знакомить наших посетителей с традициями основных православных праздников, и особенно тех, что входят в двунадесятый цикл и наиболее любимы местным населением.

К юбилею М.Н. Хангалова была открыта выставка «Дневники М.Н. Хангалова», где посетители могли увидеть мемориальные пред-



На открытии выставки «Путь чая»

меты, переданные музею его дочерью в 1958 году. Успехом пользовалась выставка «Бурятский шаманизм». По следам экспедиций С.П. Балдаева». Древние онгоны, другие культовые предметы бурятского шаманизма выставлялись впервые с 1926 года. Особый интерес у посетителей вызывали шаманские маски, ритуальная охотничья юбка из шкур волка, было задано много вопросов о феномене шаманизма. Была проведена исследовательская работа по онгонам. Как оказалось, здесь работы непочатый край. Каждый онгон несет в себе генеалогический смысл. Отдельные бурятские роды прибыли в Прибайкалье (ныне Иркутская область) из Джунгарского ханства, разгромленного в XVII веке. Шаманские гимны и призывания, подобно эпосам «Рамаяна» и «Махабхарата», повествуют о битвах богов и создании продуктов и явлений культуры. Эти древнейшие мифологические сюжеты, записанные С.П. Балдаевым и М.Н. Ханголовым, еще только начали изучаться в силу многих причин, в том числе идеологического характера, ведь шаманизм был религией-изгояем, гонимой как православием, так и буддизмом. Кстати, эта тема близка моей научной теме — я занимаюсь изучением христианизации бурят, влияния христианской европейской культуры и культуры православной русской на ментальность, мировоззрение и быт бурят.

Научная библиотека музея включает 30 тысяч книг, в том числе с дарственными подписями известных ученых — академика

А.П. Окладникова, археологов Е.А. Хамзиной, Л.Г. Ивашиной, деятелей культуры и искусства Бурятии, внесших существенный вклад в развитие материальной и духовной культуры республики.

Создается единый информационный центр для оперативности получения всеми желающими нужной информации, плодотворной работы с источниками из библиотеки и фондохранилищ.

Филиал музея — Музей культуры и искусства Бурятии был открыт в деревянном особняке по улице Советской, 27, где проводятся различные мероприятия, встречи с деятелями культуры и искусства. Ранее это был Литературный музей — место встреч писателей и поэтов, где можно было увидеть памятники письменности на старомонгольском, рукописи на кириллице, приспособленной еще до революции 1917 года для нужд миссионерства учителями из приходских школ для объяснений учения Христа бурятам, готовящимся к крещению, а также летописи XVIII века на старомонгольском языке о происхождении отдельных родов бурят. Старый особняк по инициативе Министерства культуры Республики Бурятия в 2006 году был отреставрирован, закуплено оборудование для оформления выставок. До революции это был дом мещанина средней руки. Двухэтажный, небольшой по площади, он позволяет проводить мероприятия с приглашением не



На открытии выставки «Старообрядцы в Бурятии»

более 40 человек. Здесь же в исправном состоянии рояль известного музыкального педагога Веры Обыденной.

Через музей проходит более 65 тысяч посетителей в год. Концепция развития музея не исключает нововведений — желания быть современным, аттрактивным, зрелищным, для чего в первую очередь необходима реэкспозиция. Созданные в 1991 году постоянно действующие экспозиции морально и физически устарели, появились новые методологические подходы в освещении отдельных тем, которые необходимо учитывать при демонстрации предметов.

Бурятия гордится тем, что здесь издавна проживают, взаимно обогащая друг друга, представители разных этносов и культур, религий и традиций. Русские и бурятские казаки, старообрядцы-семейские, эвенки, немцы, поляки — взаимовлияние их культур бесспорно. Музейные реликвии позволяют наглядно демонстрировать богатство отношений между людьми, истинную дружбу, скрепленную столетиями совместной жизни. Это также хотелось бы провести красной нитью через всю экспозицию музея.

В 2005 году, в год 60-летия Победы в Великой Отечественной войне, музей выиграл грант правительства республики на издание научно-популярной книги о вкладе Бурятии в разгром врага. Более 200 музейных предметов, относящихся к периоду войны, впервые были опубликованы в книге «Победа всегда молодая». В 2007 году мы выиграли грант Министерства культуры Республики Бурятия на издание книги «Традиции бурятской кухни». В 2008 году удалось по-



Здание Музея культуры и искусства Бурятии



Гостиная в Музее культуры и искусства Бурятии

лучить по Федеральной целевой программе России 200 тысяч рублей на реставрацию музыкальных инструментов, относящихся к буддийской мистерии Цам. В том же году был выигран грант РГНФ на создание электронного каталога буддийских рукописей и ксиографов. Было обработано и оцифровано 1 400 книг, ознакомиться с их кратким содержанием могут все посетители сайта mib.burnet.ru.

Несмотря на трудности, скромную зарплату, в музее живы традиции взаимопомощи. В октябре 2008 года сотрудники музея совместно с профкомом своей организации организовали поездку в Улан-Батор для знакомства с музеями монгольской столицы. Дорога была дальней, но интересной — по пути нам встречались каменные насыпи — обо — для поклонения духам местностей, расстилались бескрайние монгольские степи. Каждое лето мы традиционно выезжаем отдыхать на Байкал, на одну из многочисленных турбаз, а также на озерца близ города, посещаем минеральные источники, которыми так богат наш край. Мы гордимся историей края, его необычайно разнообразными ландшафтами, обаянием суровой природы. Иногда удается съездить по служебным делам и в далекий северный Баунт, и в южный приграничный Кяхтинский район, и в прибайкальские рыбачьи селения. Приглашаем Вас посетить Бурятию и наш музей. Как говорится, дорогу осилит идущий.



ВЫСТАВКИ

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО ПРЕДБАЙКАЛЬСКИХ БУРЯТ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА



Евгения Олеговна
Закшиева,
старший научный
сотрудник

Архитектурно-этнографического музея «Тальцы»,
г. Иркутск



Марина Леонидовна
Ометова,
ведущий научный
сотрудник

В бурятской историко-культурной зоне Архитектурно-этнографического музея «Тальцы» к настоящему времени завершено строительство улуса-летника. Такие улусы располагались на летних пастбищах, куда буряты переезжали на жительство вместе со скотом, а осенью покидали их, вновь возвращаясь в зимники.

В двух юртах музейного улуса-летника ранее уже были размещены экспозиции-интерьеры: «Юрта бурятского шамана» и «Юрта молодой бурятской семьи». Новую юрту решено было использовать как выставочный зал, где разместилась выставка «Декоративно-прикладное искусство предбайкальских бурят в конце XIX – начале XX века», ее главная задача — показать предметы декоративно-прикладного искусства, отражающие особенности культуры и быта этого народа.

Уже сама юрта интересна по своей архитектуре. Она датируется концом XIX века, перевезена из улуса Баянгазуй Эхирит-Булагатского района Усть-Ордынского Бурятского автономного

округа в 1990 году. Юрта представляет собой восьмиугольный сруб, сделанный из трехгранных лиственничных брусьев, обращенных плоскостью вовнутрь. По поверьям, бурятская семья, живущая в юрте, срубленной из трехгранных бревен, могла рассчитывать на достаток и большое потомство, потому что треугольник, лежащий в основе брусьев, отождествлялся со знаком женского плодородия, с формулой вечно возобновляемой жизни. Другая особенность юрты — потолок из плах, крытый корой лиственницы, дерном и тесом, отчего юрта получается объемной. Прирученные к юрте сени свидетельствуют о влиянии русской культуры. Жилищ такого типа у бурят сохранилось немного, строили их чаще всего в летниках, на местах выпаса скота.

В декоративно-прикладном искусстве бурят ярко проявляются черты национального характера. В оформлении различных предметов быта ясно видны национальные особенности, отражающие жизненный уклад, историю, культуру народа.

Особенности творческого наследия бурятского народа во многом объясняются его широким расселением на территории Сибири, а также взаимодействием с соседними племенами и народами. Уникальность культурной ситуации в Бурятии заключается в существовании исторически сложившихся региональных, религиозных и культурных различий у западных и восточных бурят.

С востока проникал буддизм, широко распространившийся среди бурят Забайкалья в XVIII–XIX веках. С запада же в районы Предбайкалья проникала русская культура, заметно повлиявшая на весь бытовой и хозяйственный уклад местного населения. Однако у тех и других племенных групп есть немало общего как в истоках, так и в основных тенденциях их исторического развития, что позволяет говорить о культуре бурятского народа в целом.

У бурят потребность в творчестве находила выражение в украшении жилища, одежды и бытовых предметов, а также в монументальных эпических поэмах — улигерах.

В развитии и художественном обогащении декоративной традиции у бурят доминирующее значение имело искусство орнаментики. Каждый орнаментальный мотив на предмете — это символическое благопожелание владельцу.

Орнаментальной обработке подвергался конкретный материал: серебро, кожа, береста, мягкие материалы (ткань, войлок и т. д.). Создателями бурятской орнаментики были мужчины — шаманы, кузнецы и плотники. Мужчины вырезали из бересты трафареты, по которым женщины затем вышивали узоры.

Орнаментальные мотивы делятся на три группы: «солнце и луна»; «бараний рог»; геометрический орнамент (состоит из па-



Манекены в национальных костюмах.

Фото О. Фроловой, 2007 г.

по своей конструкции и художественному оформлению напоминает одежду многих других народов Востока и Сибири и вместе с тем имеет свои отличительные черты. Особенности костюма и украшений отличали не только западных бурят от восточных, но и более локальные группы населения различных областей Предбайкалья и Забайкалья. Буряты очень ценили декоративные свойства самих тканей. Наиболее обеспеченные из них шили одежду из шелка и бархата красивых расцветок. Однако нужно отметить, что у предбайкальских бурят в большом употреблении были простые ткани скромных расцветок, зато украшением нередко служила вышивка, забайкальские же чаще шили одежду из ярких декоративных тканей. Самыми красивыми считались ткани, затканные золотом или серебром. Вероятно, здесь сказывалась традиционная любовь к металлу. Те, кто не имел возможности сшить себе целиком золототканый халат, использовали дорогие ткани для аппликации, отделки нарукавников и безрукавок. Конеч-

лочек, крестов, ромбов и зубцов). Эти мотивы, сгруппированные в различных комбинациях по закону ритмического ряда, образуют несложный набор орнаментальных сюжетов предбайкальских бурят. Один из популярных мотивов в бурятской орнаментике — «бараний рог» (*хусын эбэр*). Этот роговидный узор издревле символизировал достаток и процветание.

В центральной витрине разместились манекены в традиционной бурятской одежде. Национальная одежда бурят, сформировавшаяся к XIX веку,

но, одежда бедного человека выглядела проще и скромнее, чем богатого, но в своих лучших образцах она была также красива.

Нарядные дээгэллы (халаты) покрывались шелком, парчой, полупарчой, чесучой, бархатом, плисом. Отвороты на груди, рукава и подол обшивали широкими декоративными полосами из тканей, контрастных по цвету с основным материалом и, как правило, более дорогих. С шелком, бархатом, парчой сочеталась аппликация мехом, часто встречавшаяся и на головных уборах.

Основные цвета в одежде — синий, голубой, желтый и коричневый. Понятие о прекрасном в народном представлении бурят связывалось с красками природы, цвета которой господствовали и в произведениях народного творчества: голубой — цвет неба, символ верности и постоянства, зеленый — цвет травы, символ роста и размножения и т. д. Особое значение придавалось белому цвету, в древности символизировавшему солнце.

Две витрины посвящены предметам бурятского культа. Шаманизм — традиционная религия западных бурят, неотъемлемой частью которой является особая система обрядовых действий и сопутствующих им культовых принадлежностей: ритуальных предметов шамана, онгонов — антропоморфных изображений духов предков, покровителей местностей, родов, племен и др.

Предметы культа воплотили в себе



Предметы шаманского культа.
Фото О. Фроловой, 2007 г.



Охота. Фото О. Фроловой, 2007 г.

(«оживление» их, «вселение» в них душ, «кормление» и т. д.) можно добиться определенных положительных результатов.

В онгонах ощущается связь с первоистоками изобразительного творчества, доносящего отзвуки древнейших воззрений. Отсюда условность изобразительных приемов. Рисованные онгоны обычно писались на материи красной краской различных оттенков от цвета суртика до киновари и буро-красного. По сюжету рисунки можно разделить на группы: 1) человеческие фигурки; 2) фигуры животных; 3) деревья; 4) небо и его элементы; 5) земля, озера, пруды; 6) предметы хозяйственного быта и культа.

Пять следующих витрин отражают тему художественной обработки металла.

Кузнечное ремесло является одним из древних у бурятского народа. Кузнечные роды (дарханай утха) пользовались особым

наиболее древние изобразительные приемы народного творчества и являются в своем роде произведениями шаманского искусства. Они изготавливались из различных материалов: ткани, войлока, металла, дерева, кожи. Эти на первый взгляд примитивные предметы отражали особенности мировоззрения бурят, и каждый предмет требовал при изготовлении творческого подхода.

Главной функцией онгонов считалось поддержание хозяйственного и семейного благополучия. Буряты верили, что с помощью тех или иных рисунков и последующих действий над изображением

почетом и уважением среди окружающих. В стаинных преданиях и легендах кузнецам приписывается божественное происхождение. В преданиях старины кузнецы часто приравниваются к шаманам, соперничают с ними, иногда их побеждают. Как и шаманы, они разделяются на «белых» (*сагани дархад*) и «черных» (*харани дархад*) в соответствии с покровительством западных и восточных тэнгринов, враждебных друг другу.

Наделение черных кузнецов способностью к колдовству, очевидно, связывалось с их происхождением от восточных тэнгринов, олицетворявших в народном сознании темные силы природы в отличие от светлых — западных тэнгринов.

Основными инструментами кузнецов с древнейших времен были молот, клещи и мех. Именно они являются непременными атрибутами первых легендарных кузнецов, спустившихся, по преданию, с неба на вершину Мундарга в Тункинских горах. Некоторые инструменты, употреблявшиеся бурятскими кузнецами в прошлом, встречаются и у современных мастеров, хотя часть из них утратила прежние названия.

Этими нехитрыми инструментами мастера могли создавать подлинные произведения искусства: ювелирные украшения, конское убранство, предметы быта. Народные мастера-кузнецы имели дело с самыми различными материалами — черными, цветными, благородными металлами. Буряты богато украша-



Конская упряжь. Фото О. Фроловой, 2007 г.



*Ювелирные украшения.
Фото О. Фроловой, 2007 г.*

художественном ряду использовались традиционные орнаментальные мотивы — «солнце и луна», «бараний рог», «геометрический».

Излюбленным материалом у бурят было серебро. В народной традиции серебро становится синонимом всего светлого, радостного. Серебром декорировали многие металлические изделия — колчаны, седла, упряжь, мужские пояса.

Старинным изделием является нагрудное украшение замужней женщины *хоолопши*, имеющее крестообразную зубчатую форму. Нагрудное украшение хоолопшо состоит из пяти блях, постепенно утяжеляясь книзу, где находится самая крупная из них, выделяющаяся также необычностью своих очертаний. Основным мотивом орнаментации многочисленных женских украшений являются круги — древнейшие символы небесных светил и прежде всего солнца. Их можно видеть на концах «венцов» невесты, в центре композиции хоолопшо. Во второй половине XIX века хоолопшо означает просто серебряную или золотую монету на цепочке, поднесение которой обязательно при сватовстве жениха.

ли конскую упряжь, седла различными металлическими пластинами и бляхами.

Среди древних техник у бурят известны: насечка серебром и оловом по железу, серебрение железа, воронение, чернение, гравировка, художественная ковка металла. Помимо этого бурятские мастера знали два способа золочения, накладную и ажурную филигрань. С целью повышения декоративного эффекта использовали инкрустацию из цветных камней: коралла, лазурита, бирюзы, малахита, сердолика, перламутра и т. д. В

Серебряные диски хоолопшо хорошо гармонируют с кораллами, нанизанными на нитку. Сочетание красного камня с серебром — излюбленный мотив в декоративном творчестве бурят.

По еще сохранившимся кое-где народным воззрениям, металлические пластинки являлись талисманами, оберегами, призванными обеспечить благополучие и счастье. Оберегать от напастей, злых сил должны были изделия из металлов: железа, бронзы, олова, серебра и золота, а также колющие, режущие, острые предметы — ножи, копья, стрелы.

Немаловажное значение в бурятском декоративно-прикладном искусстве имеет художественная обработка дерева. Этой теме посвящена отдельная витрина выставки. Многие предметы первой необходимости создавались благодаря умелой обработке дерева. Из него изготавливались разнообразная посуда, утварь, игрушки, луки, седла и т. д. Ступки для чая и соли (уур), корытца для мяса (*тэбшэ*) выдалбливали из цельного ствола березы, чайные чашки (аяга) вытачивали из корней и наростов этого же дерева, а также из кедра и лиственницы. Маслобойки, кожемялки, ведра, черпаки, мутовки, скребки, туеса и прочее не орнаментировались, но все же требовали умения работать по дереву.

Посуда и утварь, сделанные из дерева руками народных умельцев, пластичны, отличаются хорошими пропорциями, соразмерностью с интерьером юрты. Естественный цвет некрашеной древесины приобретает различные оттенки в зависимости от времени изготовления, особенностей применения той или иной вещи. Удобны в использовании неболь-



Вышивка, обработка кожи и меха.
Фото О. Фроловой, 2007 г.



Домашняя утварь.
Фото О. Фроловой, 2007 г.

Разнообразную профилировку можно видеть в ступках для толчения чая. Толстостенные сосуды на высокой подставке обработаны крупным рельефным узором.

Бурятские плотники изготавливали и орнаментировали лицевые стенки сундуков и ящиков (*абдре*) для хранения продуктов и одежды. Старинные сундуки, сохранившиеся в роду не только ввиду своей прочности, ценились прежде всего красотой оформления. Архаичные рисунки, исполненные красной или черной краской, трогают своей непосредственностью. К старинным образцам относятся двухцветные росписи: красный фон и черные линии узора. «Красная краска делалась из красной охры, куски которой в изобилии встречаются среди речной гальки. Черную краску буряты доставали из желваков, которые образуются у лошадей», при этом старались достать желвак белой лошади.

В конце XIX века появляются новые виды мебели: столики, скамьи, шкафчики и т. д., удивительно гармонирующие с тради-

шие чашки для чая типа пиал, имеющие окружную обтекаемую форму. В текстуре дерева выявлен красивый узор изгибающихся волокон. Такие чашки в старину носили за пазухой халатов и шуб.

Выразительны корытца для мяса, миски для сметаны, поварешки и другие изделия и сосуды, сделанные из наростов и корней берескы, багульника, хорошо поддающихся обработке.

Известен и другой способ изготовления изделий — использование какой-то части ствола дерева в ее целостном виде. Таким способом сделаны сосуды для измельчения зерна, вытянутые по вертикали.

ционными вытянутыми в длину ящиками и по своим габаритам, и по принципам украшения. В это время раскраска ящиков и сундуков становится более насыщенной, усложняется орнаментация. В композиции строго выверены соотношения центра, каймы и углов. Красочная гамма разнообразна, но преобладает красный цвет. В лучших образцах яркие контрастные тона гармонируют с мягкими, светлыми.

Таким образом, каждый предмет декоративно-прикладного искусства заключает в себе не просто форму, декор, определенный способ обработки материала, но раскрывает особенности культуры и быта бурят. Содержательность этих изделий является ценностью не меньшей, чем декоративность.

ЛИТЕРАТУРА

- Баторова Е.А. Декоративно-прикладное искусство // Буряты. М., 2004.
- Богатырёв П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Буряты: традиции и культура. Улан-Удэ, 1995.
- Декоративно-прикладное искусство предбайкальских бурят. Ремесла и промыслы: альбом. Иркутск, 2002.
- Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX–XX вв. М.; Л., 1954.
- Ленхобоев Г., Герасимова К.М. О бурятском изобразительном искусстве. Улан-Удэ, 1963.
- Соктоева И.И. Изобразительное и декоративное искусство Бурятии. Новосибирск, 1988.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений: в 3 т. Улан-Удэ, 1958–1960. Т. 1.
- Хороших П.П. Орнаментальные мотивы на стрелохранилищах ольхонских бурят // Материальная культура и искусство народов Забайкалья. Улан-Удэ, 1982.



ФЕСТИВАЛИ

VIII МЕЖДУНАРОДНЫЙ БУРЯТСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФЕСТИВАЛЬ «АЛТАРГАНА-2008»

3–5 ИЮЛЯ 2008 Г. ИРКУТСКАЯ ОБЛАСТЬ

Алтаргана — это бурятское название степного кустарника из семейства бобовых, караганы карликовой. Его русское название — золотарник. Скромное растение с мелкими листочками и желтыми цветами получило такое звучное имя благодаря золотистому цвету своей коры. Мощная корневая система позволяет ему закрепляться на каменистых и щебнистых склонах гор, в каменистых пустынях и песчаных степях.

Мощные корни алтарганы символизируют неразрывную связь с родной землей, ее прошлым и будущим, связь с богатой национальной культурой и традициями. Символично также, что ареал распространения алтарганы совпал в основном с историческими границами проживания бурят — от мыса Рытый на Байкале до самой пустыни Гоби.

Международный бурятский национальный фестиваль зародился в Монголии в начале 1990-х гг., в период процессов демократизации, возрождения и развития культуры, традиций и языка бурятского народа. Четырежды «Алтаргана», возникнув как песенный праздник бурят, проводилась в Монголии (1994 г. — Дадал сомон Хэнтэйского аймака, 1996 г. — Биндер сомон, 1998 г. — Батширээт сомон, 2000 г. — Дашибалбар сомон Восточного аймака). Одним из инициаторов фестиваля был народный артист Монголии Дэмбэрэлэй Жаргалсайхан. В 2002 г. праздник проходил на территории Агинского Бурятского автономного округа. В 2004 г. фестиваль снова вернулся на монгольскую землю, в г. Чойбалсан, и, наконец, в 2006 г. он проводился в Республике Бурятия, в г. Улан-Удэ.

Учредителями и организаторами фестиваля «Алтаргана-2008» стали администрация Иркутской области, Законодательное собрание Иркутской области, администрация губернатора Иркутской области, Департамент культуры и архивов Иркутской области, администрация города Иркутска, администрация муниципальных образований Иркутской области (места компактного проживания бурят), администрация Усть-Ордынского Бурятского автономного округа, областное государственное учреждение «Центр сохранения и раз-

вития бурятского этноса», Всебурятская ассоциация развития культуры.

Главной целью фестиваля было все-мерное содействие процессу возрождения, сохранения и трансформации традиционной культуры и национальных видов спорта бурятского этноса, показ его лучших достижений в искусстве, литературе, кино, спорте, а также в социально-экономическом развитии.

Фестиваль «Алтаргана-2008» проходил в г. Иркутске, Иркутском районе, г. Ангарске, г. Шелехове, пос. Усть-Ордынский и Ольхонском районе. В фестивале приняло участие 3 825 человек (только артистов и участников соревнований), в том числе делегации Республики Бурятия (1 500 чел.), Усть-Ордынского Бурятского округа (1 000 чел.), Монголии (500 чел.), Читинской области и Агинского Бурятского автономного округа (350 чел.), Китайской Народной Республики (60 чел.), Франции (2 чел.), Великобритании (1 чел.), США (1 чел.), Казахстана (1 чел.), а также бурятские диаспоры Российской Федерации: Республики Саха (Якутия) (5 чел.), Санкт-Петербурга (20 чел.), Москвы (10 чел.), Новосибирска (10 чел.), Томска (6 чел.) и Красноярска (4 чел.).

В программе спортивных состязаний фестиваля прошли соревнования по бурятской борьбе, стрельбе из лука по бурятским правилам, по конному спорту и шахматам.

Среди творческих мероприятий фестиваля были проведены конкурс фольклорных коллективов «Один день бурята», конкурс исполнителей бурятских народных песен, конкурс исполнителей современной бурятской песни, выставка-конкурс произведений мастеров бурятских традиционных художественных промыслов, конкурс улигершинов и исполнителей одической поэзии, конкурс красавиц «Дангина», смотр-конкурс традиционной бурятской юрты, конкурс-выставка проектов этнотуристических центров «Бурятское поселение», конкурс модельеров «Бурятский костюм: традиции и современность», конкурс молодой бурятской поэзии, конкурс журналистских материалов «Алтан саг», конкурс художественной фотографии «Мир, в котором мы живем».

Заключительная часть фестиваля «Алтаргана-2008» проводилась на стадионе «Труд», где были вручены дипломы и ценные призы победителям конкурсов и соревнований и состоялся большой концерт бурятских и монгольских артистов. Завершился вечер красочным фейерверком.



Эмблема фестиваля
«Алтаргана-2008».
Автор К.Е. Шулунов



НОВЫЕ КНИГИ

Шагланова О.А. Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. научного центра СО РАН, 2007. 179 с.

Монография посвящена исследованию традиционных верований у бурят Тункинского района Республики Бурятия. В работе впервые на основе полевых материалов, литературы и архивных документов рассматриваются условия развития родоплеменных и шаманских верований, факторы их трансформации на протяжении XIX–XX вв. Автор раскрывает специфические особенности локальной религиозной картины, определяет место и роль родоплеменных культов и шаманизма в религиозных представлениях тункинских бурят.

Богданов М.Н. Очерки истории бурят-монгольского народа / с дополнительными статьями Б.Б. Барадина и Н.Н. Козьмина; под ред. проф. Н.Н. Козьмина. 2-е изд. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 2008. 304 с.

В монографии рассмотрены проблемы этнической и социокультурной истории бурятского народа: расселение бурятских племен, присоединение бурятских земель к России, общественный и хозяйственный уклад, распространение буддизма среди бурят и др. Анализируются факты, определившие процессы исторического развития бурят. Использование уникальных источников на немецком языке, интерпретация исторических событий делают монографию востребованной и в настоящее время.

Традиции бурятской кухни / автор-составитель В.Т. Михайлова. Улан-Удэ: Изд-во ГУЗ РЦМП МЗ РБ, 2008. 98 с.

В книге на русском и английском языках представлена информация о традициях питания бурятского народа и о наиболее популярных блюдах национальной кухни. Приводятся старинные рецепты приготовления мясных и молочных блюд, напитков из молока. Книга прекрасно иллюстрирована современными и старинными фотографиями блюд и предметов быта бурят, связанных с приготовлением пищи.

ВОСПОМИНАНИЕ О БУРЯТСКОЙ СТЕПИ



Лариса Кондра茨кая

Под волшебной юртой звездной
Степь, как девушка, уснула,
Растрепала травы-косы,
Руки-реки протянула.
Колыбельную ей песню
Тихо ветер напевает,
Как желанную невесту,
Месяц взглядом лишь ласкает.
Но от глаз чужих туман
Хочет скрыть ее скорее,
Он колдует, как шаман, —
Снега белого белее,
Тоньше шелка, легче пуха
Наплывает полотно.
Тишина. Кругом ни звука.
Миром правит колдовство!
Вот незримою рукою
Кто-то жемчуг рассыпает,
Почему ж его росою
Люди утром называют?
Вот сорвались с неба звезды,
Засверкали, как алмазы,
И упали в травы-косы,
И затмили жемчуг сразу.
Изумрудным перламутром
Засветились светлячки.

Жаль, что скоро будет утро...
Ночь волшебная летит
Кобылицею степною,
Свежесть бьет из-под копыт,
Брызжет жемчугом-росою.
Ветер гриву шевелит,
Ветер травами играет,
Серебро с небес срывает,
Им украсить норовит
Деву-степь, что кротко спит...
Пробуждается заря,
Звезды падают росою.
Ах, побудь еще со мною,
Степь бурятская моя,
Степь волшебная, ночная!
Я во тьму твою гляжу,
Жизнь, как счастье, принимаю
И о прошлом не тужу.

Июнь 2004 г.

Об авторе: **Лариса Леонидовна Кондрацкая** родилась 8 июня 1962 года в г. Петровск-Забайкальский Читинской области. Окончила Иркутское областное училище культуры, затем Восточно-Сибирский государственный институт культуры в г. Улан-Удэ. В качестве организатора социально-культурной деятельности работала в различных учреждениях и организациях г. Иркутска. Имеет ряд публикаций в иркутских газетах и журналах по теме «культура». В настоящее время — главный специалист-маркетолог Архитектурно-этнографического музея «Тальцы».



ЗАГАДКИ ТУНКИНСКИХ БУРЯТ*

Две свиньи дерутся, снег кидают, а разнять нельзя.

(Мельница)

В полуширии медная поварешка.

(Луна)

С горы две змеи свесились.

(Женские косы)

Аларские девицы с брюхом на спине.

(Икры у ног)

Красная и черная коровы друг друга лизут.

(Огонь и котел)

Желтое и белое масло в одной бочке.

(Куриное яйцо)

Спит не спит, а глазами не мигает.

(Рыба)

С кем познакомится, того не отпустит.

(Клей)

Осой и Сусай разодрались, а сын Ушки сказал: разниму после того, как на голове огонь зажгу.

(Огниво, кремень, трут)

Мясная подпорка, деревянный котел.

(Рука и чашка)

Огненное горло, водяное брюхо.

(Самовар)

Черный двухгодовалый теленок с костяным брюхом.

(Черемуха)

Упавшему на верху высокой горы снегу трудно растаять, помку русской мельницы исправить кузнеца нет.

(Седина и выпадение зубов)

Слепой Пронька из чащи свиней пригнал.

(Гребень)

Старший и младший братья друг на друга смотрят, а сойтись не могут.

(Потолок и пол)

В березовом огороде саврасый конь заперт.

(Язык)

* Печатаются по: Известия Восточно-Сибирского отдела Русского Географического общества. Иркутск, 1911. Т. XLII. С. 122–136.

У отца четыре сына. Один из них солнца не видит.

(Южный столб юрты)

Тонкая шея до конца света, достичь до конца ее не мог.

(Дорога)

Где лежал трехлетний пороз, там три года трава не растет.

(Место юрты)

Тысяча ушла, а круглые остались.

(Веяние хлеба)

Хотя и высушен, а все его желают.

(Чай)

Вверх и вниз попрыгивает, четыре гуся гогочут, барыня покачивается.

(Доить корову)

Что больше: глаз ли старика Еринтея, или лопатка большого красного быка?

(Небо и земля)

Четыре женщины в одну яму мочатся.

(Доить корову)

Четверо русских друг за другом идут: двое в шубах, двое без шуб.

(Рога и уши коровы)

Под землей свинья опоросилась.

(Картошки)

Хоть приседает, но надежен, хоть качается, но жилище.

(Зыбка)

Какие на свете четыре далеких?

(Далеко для умершего солнце, далек (длинен) год
для бедного парня, далеко расстояние для человека,
имеющего ленивого коня, далеки друзья для человека,
имеющего скучую жену)

Какие на свете четыре пустоты?

(В лживых словах нет корня, а пустота, на высохшем
дереве листьев нет, а пустота, на вершине крутой
горы травы нет, а пустота, в колодезной воде
рыбы нет, а пустота)

Какие три милые (предмета) человеку?

(Мила голодному пища, мил замерзшему огонь,
мил страдающему бессонницей сон)

Стояла кучка деревьев. К ним прилетела стая птиц. Когда они сели поодиночке, то одна птица осталась. Прилетев вторично, сели по две. Одного дерева не хватило. Как это? Что это?

(Четыре птицы и три дерева)