

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет»
Факультет политических наук
Кафедра религиоведения и теологии
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
Музей археологии и этнографии Сибири

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК IV



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2010

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
канд. ист. наук **П.К. Дашковский**

Редакционная коллегия:
докт. ист. наук **Л.Н. Ермоленко**; докт. культурологии **Л.С. Марсадолов**;
канд. ист. наук **Ю.И. Ожередов**; докт. ист. наук **Т.Д. Скрынникова**;
докт. филос. наук **О.М. Хомушко**; докт. ист. наук **Л.И. Шерстова**;
докт. ист. наук **С.А. Яценко**

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.
ISBN 978-5-93957-433-4

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/G, тема «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2010-1.1-303-124-031 «Культурный капитал как условие и фактор инновационного развития Западной Сибири»)

ISBN 978-5-93957-433-4

© Оформление. Издательство
Алтайского государственного университета, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ	
<i>Вертиенко А.В.</i> К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии	8
<i>Коников Б.А.</i> Конь в культуре и искусстве средневекового населения Омского Прииртышья, Южной Сибири и Казахстана: общее и особенное	24
<i>Марсадолова Т.Л.</i> Художественный образ ангела: от первобытности к средневековью	39
<i>Ожередов Ю.И., Мунхбаяр Ч.</i> Археологический комплекс на перевале Давдаг-кутул в Западной Монголии	54
<i>Серегин Н.Н.</i> К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры)	78
<i>Сериков Ю.Б.</i> Человеческие жертвоприношения на культовых памятниках Урала	83
<i>Симонова И.Л.</i> «Когда на небе светили три солнца». (опыт реконструкции мифологического сюжета)	102
<i>Суразаков А.С.</i> Образы прародительниц в петроглифах Куюса ..	110
<i>Татаурова Л.В., Кромм И.Д.</i> Ставрографические материалы как источник по изучению культового медного литья у русских и христианизация аборигенов Сибири	115
<i>Ярков А.П.</i> К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннее средневековье	126
II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Амоголонова Д.Д.</i> Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова в контексте бурятского этнокультурного возрождения	140
<i>Бурнаков В.А.</i> К вопросу о культе орла у хакасов	153
<i>Головизнин М.В.</i> «Нарышкинские» храмовые постройки Татарстана. Булгарско-среднеазиатский след?	164
<i>Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А.</i> Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии	180
<i>Жуков А.В.</i> Этнические, гражданские и конфессиональные предпочтения агинских бурят	187
<i>Немых А.П.</i> Ритуальная грация киргизского прикладного творчества	196
<i>Николаева Д.А.</i> Архаические воззрения бурят конца XIX – начала XX в. на женское шаманство	203

<i>Осмонова Н.И.</i> Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников	215
<i>Останин В.В.</i> Естественные памятники ведической цивилизации на Алтае	222
<i>Прохорова Н.А.</i> Культовые сооружения как памятники материальной культуры кыргызского народа	231
<i>Рахно К.Ю.</i> Теппоральные структуры в украинских мифологических сюжетах о гончарах (особенности архаического восприятия праздничного времени)	240
<i>Сивцев И.С.</i> Праздник Ысыях в традиционной культуре народа Саха	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии	255
<i>Шершнев Е.А.</i> Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае.....	264
<i>Шкурко Н.С.</i> Влияние этноконфессионального фактора на политические процессы в регионе (на примере Республики Саха (Я))	273

III. ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

<i>Бакиров А.А.</i> Вооружение и военная тактика киргизских воинов (на примере героического эпоса «Манас»).....	290
<i>Гуцуляк О.Б.</i> Развитие евразийского мифологического образа гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу	297
<i>Егорочкин М.В.</i> Погребальное исполнение героического эпоса у тюрков Южной Сибири.....	315
<i>Кожобекова А.Ш.</i> Специфика пространственно-временного мифоэпического контекста пути у киргизских номадов (на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)	325
<i>Конунов А.А.</i> Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях	335
<i>Новрузова Н.С.</i> Миссия имянаречения в эпическом памятнике огузских тюрков «Деде Коргуд»	341
<i>Нургалиева А.Б.</i> Демонические существа в мифологической прозе	348
<i>Русакова М.В.</i> Взаимосвязи древнеиранской мифологии и фольклора восточных славян	353
<i>Эшимбекова Н.С.</i> Мифопоэтическая традиция кыргызов	361
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	369
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	370

4. Отсутствие прямой помощи международных организаций и доноров.

Локализация по традиционным прикладным предметам кыргызов учитывает семантическую нагрузку и происходит по следующим критериям:

- пространственному соотношению проживания этногруппы;
- родоплеменной традиции;
- коммуникационным каналам республики (соответственно нарушение и родоплеменных и территориальных традиций).

Библиографический список

Антипина К.И. Быт колхозников селений Дархон и Чичкан. Фрунзе, 1957.

Касымов И.Т. Этнокоммуникационные процессы в Центральной Азии. Алма-Ата, 2004.

Юримова А.А. Миграционные процессы в Средней Азии конца XIX – начала XX в. Алма-Ата, 1996.

Д.А. Николаева

ФГОУ ВПО «Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств», г. Улан-Удэ

АРХАИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ БУРЯТ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в. НА ЖЕНСКОЕ ШАМАНСТВО

Рассматривая женское шаманство в традиционной культуре бурят конца XIX – начала XX в., следует отметить, что роль и место женщины-шаманки на данный период практически ничем не отличаются от мужчин-шаманов. Их статус, как и влияние в обществе, нисколько не уступали мужчинам (шаманам, кузнецам). Шаманки, наравне с шаманами, имели все культовые атрибуты, согласно своему рангу (шаманскую плетень, меч, конные трости, бубен, шаманскую корону, плащ), и так же, как и шаманы, делились на «белых» (*саган бо* или *сагани одегон*) и «черных» (*харайн бо* или *харан одегон*). Тем не менее в рассматриваемое нами время шаманок, достигших высшие ступени шаманского посвящения, было немного. Преобладали в основном непосвященные или прошедшие лишь начальные ступени посвящения. Причины такого положения

заклучались в том, что обряд шаманского посвящения являлся дорогостоящим мероприятием, сравнимым по своим масштабам со свадебным торжеством. Хотя посвящение в шаманский сан в прошлом было делом всего родственного коллектива, к которому относилась посвящаемая, тем не менее, не всегда находилась возможность для женщины осуществить данное мероприятие, в связи с чем большинство шаманок обычно ограничивались одним или двумя посвящениями.

Однако все же главной причиной незначительного количества шаманок, достигших высших шаманских ступеней, было то, что в бурятском обществе при рассмотрении вопроса выбора того или иного кандидата на шаманское посвящение обычно предпочтение в большинстве случаев, в силу сложившихся патриархальных воззрений на женщину, отдавали мужчинам. Данные взгляды выражались в том, что шаманская «карьера» для женщины, обладавшей шаманскими способностями, считалась делом необязательным, ибо ее главное предназначение заключалось в выполнении своих основных социальных ролей (матери, жены, хозяйки дома) (Петри Б.Э., 1926, с. 6–7). Следовательно, она, как будущая мать, должна выйти замуж и дать потомство. В конце XIX в. в бурятском обществе было значительное преобладание мужчин среди служителей шаманского культа. Лишь в редких случаях, видя особо выраженные способности, сородичи выдвигали женщину на то или иное посвящение. Практическая деятельность бурятских шаманок заключалась обычно в лечении больных, в совершении обрядов, связанных с деторождением, а также обрядов, призванных обеспечить благополучие заказчику. Шаманки, наделенные даром ясновидения, помимо этого, исполняли функции предсказательниц.

Количество посвящений у разных родов бурят варьируется. Определенного возраста для первого и последующих посвящений для женщины не существует. Сценарий исполнения обряда посвящения шаманок у разных родов бурят отличим друг от друга. С каждой ступенью посвящения для шаманки увеличивался диапазон ее общения с духами, расширялись ее права, в связи с чем каждый раз, соответственно, повышался ее статус и авторитет. С каждой ступенью посвящения шаманка получала определенное название. Высшим считается титул *Зарин бо*. Шаманки, прошедшие ту или иную ступень посвящения, не должны были выходить за рамки своих прав и функций, ибо в противном случае, согласно шаманским

представлениям, они могли быть наказаны духами. Непосвященные шаманки, в зависимости от своего шаманского *удха* (букв.: корень, наследственность) и исполняемых функций (знахарок, гадалок, ясно-видящих и т.д.), тоже имели разные названия. Эти названия официально не присуждались, а возникали как бы сами собой, как результат общественного признания. Они становились частью имени человека в качестве определения (Михайлов Т.М., 1987, с. 100).

Следует отметить, что в этнографической литературе накоплен довольно большой материал об обрядах посвящения шаманов у бурят (Хангалов, Дугаров, Галданова и др.), однако каких-либо описаний данных обрядов относительно шаманок нами не обнаруживается. Вследствие этого приходится ссылаться на сведения лишь наших информаторов – бурятских шаманок. Обряды посвящения шаманок у бурят, таким образом, представляют собой вопрос, требующий специального исследования. Анализ сообщений и сведений, полученных от различных информаторов, показывает, что строгого канона обряда посвящения шаманок у бурят не существовало, но имели место общие принципы, а вариации касались только второстепенных деталей. Если рассматривать в целом обряды посвящения, исполняемые бурятскими шаманками в прошлом, не касаясь многочисленных деталей их исполнения, можно сказать следующее: бурятские шаманки так же, как и шаманы, были подвержены периоду «шаманской болезни». До первого обряда посвящения и при последующих они также проходили некоторый период обучения у своего учителя-шамана (в основном мужчины), получая, благодаря ему, определенные ступени посвящения. У современных шаманок посвящения отличны от посвящений шаманов. Так, если мужчина-шаман должен влезать на березу, то женщине это не обязательно. Достаточно какого-нибудь знака, например, появления орла.

Тем не менее у женщин-шаманок существовал ряд принципиальных отличий от мужчин-шаманов. Первое заключалось в украшениях. Шаманки увешивали свою одежду многочисленными медными пластинками и не надевали рогов. Как видим, в костюмном комплексе существовали указания на гендерные отличия: медные пластины подтверждали вагинальное, а рога – фаллическое. Кроме того, особенным отличием костюма шаманки от костюма шамана являлось наличие нашитых на шапку или одежду раковин каури, которые еще в глубокой древности пришивали к женскому

костюму как символ того, что при камлании в шаманке воплощалось могущество женского божества Земли *Этуген* – высшим гением шаманок, связанным с культом плодородия. У тюрков одним из самых распространенных символов богини Умай также была раковина каури (*чиланмас*) (Потапов Л.П., 1973, с. 273).

Обычно шаманская одежда (*оргой*) шилась из шкуры больших животных и была длиной выше колена. На нее нашивались железные пластины с символическими изображениями животных и человеческими фигурками. М.Н. Хангалов выделяет несколько видов *оргоя*, в соответствии с рангом шамана. Во-первых, боевой *оргой*, который надевал во время *зэгэтэ-аба* (облавной охоты) или военных действий шаман-*галшии*. Символические *оргои* надевались для проведения религиозных обрядов. М.Н. Хангалов (2004, т. 2, с. 147) описывает *оргой*, сшитый из орлиной кожи, которую снимали целиком вместе с крыльями, и секретный *оргой*, надеваемый во время ночного камлания. Считалось, что *оргой* помогает шаману обратиться в животное, или само одеяние превращается в животное, на котором он совершает космические путешествия.

Шаманский головной убор (*мяхабиши*) мог иметь наверху рога, птиц или каких-нибудь других животных. К *мяхабиши* на железных цепочках прикреплялись изображения тех животных, от которых ведется шаманское происхождение. М.Н. Хангалов полагает, что в древности этот головной убор шили из шкуры животного, которую снимали целиком, вместе с кожей головы. С одной стороны, охотники считали, что такая шапка помогает обмануть зверей. С другой, во времена облавных охот такие шапки являлись признаком сноровки и храбрости (Хангалов М.Н., 2004, т. 2, с. 146).

Важным отличительным знаком были «конные» или «человеческие» трости (*хэсэ*), которые указывали на сан шамана: обладавший простыми тростями мог рассчитывать на раба, а после четвертого этапа обряда посвящения в шаманы «кровавого теломытия» – на раба и коня (Хангалов М.Н., 2004, т. 2, с. 148). Свойства этих атрибутов, по мнению шаманистов, заключались в способности защитить субъекта шаманского культа от воздействия злых духов, помочь ему в установлении контакта с духами, предсказать будущее и т.д. Кроме того, они являлись указателем принадлежности служителя шаманского культа той или иной степени шаманской иерархии.

В конце XIX – начале XX в. в связи с упадком шаманизма костюмы, атрибуты служителей шаманского культа, так же как и обряды посвящения в шаманы, были намного упрощены. Так, нередко шаманки при религиозных действиях вовсе обходились без костюма, а из многочисленного арсенала культовых принадлежностей использовали лишь один или два атрибута.

Второе отличие заключалось в похоронной обрядности шаманов и шаманок. После похорон шамана через три дня мужчины селения приезжали делать обряд *эръез*, который заключался в том, что на месте кремации шамана совершали кропление водкой и повторно сжигали остатки от первой кремации. При этом мужчины вставали вокруг кострища и, положив правую руку на правое плечо впереди стоящего, молча двигались против солнца. Считалось грехом, если оставались какие-либо части тела шамана, а если сжигали шаманку, то этот обряд буряты не проводили (информатор Болхосоев С.Б., 1976 г.р., с. Олой Эхирит-Булагатского района Иркутской области). «Его (шамана) похоронили (т.е. сожгли) по обряду на горе Мухур-Булаг, которая находится во втором Бабаевском роде. На этой горе его потомки приносят ему жертвоприношения» (Хангалов М.Н., 2004, т. 2, с. 122). Таким образом, похороны мужчины-шамана выстраиваются в семантический ряд – костер/круговое движение/гора, символизирующий поднятие умершего *наверх*, тогда как шаманка оставалась «на земле» – *внизу*.

Места, где находились погребения шаманов и шаманок, считались священными, людям не разрешалось их посещать, вырубать вблизи них лес. На шаманское погребение дозволено было приезжать для проведения определенных обрядов только родственникам или потомкам умерших шаманов (шаманок). Некоторые наиболее сильные шаманы и шаманки после своей смерти становились предметом почитания вследствие того, что они, по мнению бурят-шаманистов, исполняли роль покровителей или покровительниц своих родственников и в целом своего рода от всевозможных злых духов. Либо, напротив, умерших шаманов почитали вследствие их вредоносных действий (насылания на людей болезней и страданий, причем тех, от которых они сами страдали при жизни). Сделавшись предметами поклонения, некоторые бурятские шаманки упоминались в священных призываниях и заклинаниях из поколения в поколение. Это способствовало тому, что имена знаменитых бурятских шаманок известны и поныне их далеким родовым потомкам (Дондокова Л.Ю., 2008, с. 124).

Третье отличие заключается в том, что на шаманок репродуктивного возраста, так же как и на простых женщин, распространяется представление об их ритуальной «нечистоте» в так называемые «женские дни». В связи с этими воззрениями, им запрещалось совершать обряды за три дня до наступления менструаций, непосредственно в дни регул и три дня после, в большие сроки беременности и значительный период после родов (в течение всего периода вскармливания грудью ребенка). Кроме того, им запрещалось исполнять обряды, посвященные мужским божествам огня, земного пространства – *Хан Буудалу*, *Эрлен-хану* и *Лусун-хану* и божествам кузнечного ремесла. Независимо от возраста, все бурятские шаманки должны были соблюдать запрет – входить в кузницу, притрагиваться к вещам кузнеца, совершать похоронные обряды для своего сородича. В последнем случае запрет снимался только по происшествии 49 дней после похорон. Им также запрещалось присутствовать на родовых и общественных жертвоприношениях и молениях.

Четвертое отличие. Согласно мифологическим воззрениям сила шаманки как женщины изначально отрицательная и для мужчин вредоносная. Косвенным подтверждением данного убеждения служит записанная Легенда о шаманке *Онгэ Тодэ*, в которой повествуется о том, как некий шаман, придя к шаманке, «...при входе в юрту, вокруг которой была обернута тонкая кишка шаманки, сделался нечистым. От этого и упал. *Онгэ Тодэ*, приняв во внимание его молодость, оживила его» (Манжигеев И.А., 1987, с. 164–165).

Пятое отличие. Именно с шаманками у бурят связывается такое понятие, как отрицательное оборотничество. По сообщению И.А. Манжигеева, шаманки у бурят-шаманистов связывались с оборотнем. Душа такой шаманки-оборотня, согласно поверьям бурят, во время сна принимала образ бесхвостой свиньи (*ороолон гахай*) или комолой коровы (*ороолон унеэн*) и затем нападала на тех людей, которым была предназначена скорая смерть» (Манжигеев И.А., 1987, с. 65).

Как видим, согласно архаическим воззрениям, даже непосвященная шаманка обладает чрезвычайной силой и может быть крайне опасной для мужчины-шамана, который должен последовательно пройти ряд ступеней-посвящений. Об этом свидетельствуют шаманские призывания, в которых отражается борьба между шаманами и шаманками:

... Хорин томон хордута
 Сахядан хобун Дэлхэтэ –
 Сахири хобун Богсоргоно,
 Толиш угэй сэрэктэ
 Томириш угэй тукта;
 Барун эмхэн дэрэ
 Хуши жодо ургулжи;
 Зунхэн эмхэн дэрэ
 Хажурха шонхэ ургулжи
 Бахан баглан ерэюш
 Булгаха мэни
 Гурба бохолжи
 Абиш баха хэрэмдэ
 Мудан урэ
 Гэртэши гэжи.
 Гэртэ болхон
 Гашир нажа...

С двадцатью тысячного Хордута
 Сын Сахядая Дэлхэтэ Зогдор,
 Сын Сахира Боксоргоно,
 С войском без числа,
 Со знаменами без счета,
 На правом плече (своем)
 Вырастивши кедр и пихту,
 На левом плече (своем)
 Вырастивши ель и лиственницу,
 Считая ни во что, презирая, приехал (ты),
 Юрту мою
 Опоясавши (окруживши) три раза,
 Стоял в то время, взявши
 Дочь Мудая.
 «Дома ли? – ты сказал. –
 Если дома,
 Выходи сюда...»

В данном тексте говорится, что шаманы, сын *Сахядая Дэлхэтэ-Зогдор* и сын *Сахира Боксоргоно*, приехали с многочисленным войском, в три раза окружили юрту шаманки *Будая*, дочери *Мудая*, чтобы взять ее в плен или воевать с нею (Хангалов М.Н., 2004, т. 2, с. 151–152).

В следующем отрывке призывания идет повествование о том, что шаман потерпел поражение, бежал, подымаясь на семьдесят гор, и, не имея пищи, питался красными червями:

Ойн модор
 Олон томон
 Сэрэк хэжи
 Талалабди;
 Тагин модор
 Табин томон
 Сэрэк хэжи
 Тулалабди...
 ...Далан даба дабажди
 Далан улан шопохор
 Сэрэк барьжи
 Тулалабиб;
 Далан улан хорхоер
 Иде хэжи ябалабиб;
 Олон даба дабажи

Лесными деревьями
 Многотысячные
 Войска сделавши,
 Мы воевали (сопротивлялись);
 Таежными деревьями
 Пятитысячные
 Войска сделавши,
 Мы воевали (сопротивлялись)...
 На семьдесят гор поднимался,
 Семьдесятю красными лиственницами
 Войска державши,
 Воевал (сопротивлялся);
 С семьдесятю красными червями
 Еду сделав, ходил;
 На много гор подымался,

Олон улан шорохор
Олон сэрэк хэжи
Тулалабиб,
Олон улан хорхоер
Иде хэжи ябалабиб...

Многими красными лиственницами
Много войска сделавши,
Воевал (сопротивлялся),
Из многих красных червей
Еду сделав, ходил...

(Хангалов М.Н., 2004, т. 2, с. 152)

Возможно, что здесь заключен более глубокий смысл, связанный с идеей инициации, когда шаман-неофит должен вступить в противоборство с шаманками (жрицами), попасть в мир предков (горы, деревья), использовать красную лиственницу в качестве вместилища души *сульдэ*, поесть инаковой пищи – «красных червей», после чего он возродился в статусе мужчины-шамана.

Как видим, сила шаманок отражает сохранившиеся представления о первичности в таком явлении, как шаманство. Считается, что именно женщине принадлежит первенство в бурятском шаманском культе. У бурят, согласно преданиям, первой шаманкой была женщина. Она различала и видела злых и добрых духов. Первичность божеств женского шаманства отражена в бурятской мифологии. По материалам М.Н. Хангалова, первым бурятским шаманом был орел, который передал свой дар женщине-тунгуске, которая родила от него мальчика, ставшего впоследствии большим бурятским шаманом (Хангалов М.Н., 2004, т. 1, с. 112–113). В памятниках устного народного творчества бурят первоначальными служителями шаманского культа выступают шаманки *Айсыхан* и *Хусыйхан*, которые, согласно широко распространенным мифам, чудесным образом родили или нашли первопредков бурят *Булагата* и *Эхирита*. Кроме них, в бурятском фольклоре, например героический эпос, также существует немало интересных женских образов, представляющих собой пример нравственной, умственной и физической силы, которые имеют много общего с шаманскими, ибо все они обладают такими сверхъестественными способностями, как ясновидение, умение воскрешать, перевоплощаться в зверей и птиц и т.п.

Это находит косвенное подтверждение у ряда ученых (Г.Ц. Цыбинов, Г.Р. Галданова, Т.М. Михайлов и др.), которые прослеживают преемственность между архаичными жрицами огня (*удаганки*) и шаманками (*одегонки*), в чьи функции входило совершать обряды в честь матери-прародительницы, заниматься больными и т.д. Из шаманских мифов и преданий нам известно, что у многих бурятских родов женские божества выступали покровительницами

шаманского посвящения. Так, у унгинских бурят покровительницей шаманского посвящения считалась *Хан-Лухар*, дочь водяного царя *Уһан-хата*, а покровительницей белых кузнецов-шаманов — *Эйлик-Мулик*, сестра девяти сыновей небесного кузнеца *Божинтоя*, которая, согласно преданиям, являлась первой представительницей своих братьев по кузнечному ремеслу и была самой важной фигурой. Более того, среди кузнечных *онгонов* (изображений духов-покровителей) самой важной фигурой является ее изображение.

По мнению М.Н. Хангалова, в средневековые шаманы и шаманки в принципе были равны. Но приоритет все же был на стороне мужчин. Он полагает, что шаман руководил облавной охотой (*зэгэтэ-аба*), а нередко и военными операциями, и шаманки в это время также участвовали во всех общественных охотах, военных походах и получали свою часть приношений наравне с мужчинами-шаманами. Таким образом, в самый ранний период развития шаманизма женщины наравне с мужчинами являлись равноправными служителями шаманского культа (Хангалов М.Н., 2004, т. 2. с. 68).

Однако, судя по данным устного народного творчества, женщины могли выступать не только в качестве рядовых членов *зэгэтэ-аба*, но и в качестве умелых руководителей — *галша* (*гал* — огонь). *Галша* в продолжение своей жизни управлял *зэгэтэ-облавщиками* как главный начальник, причем он соединял в себе как светскую, так и военную, и духовную власть. Вначале должность была выборной, а потом стала наследственной. Эта должность должна была принадлежать человеку, несомненно, обладающему не только харизмой, но и определенными полномочиями. Считается, что среди западных духов местности (*хатов*) первыми *галша* и его помощниками были духи-покровители (*заяны*), спустившиеся с неба. Согласно преданиям, это была первая *галша-женщина*, по имени *Бишелэ-Ганзу-бурхан*, ставшая впоследствии во главе Сатинских бурханов (Хангалов М.Н., 2004, т. 2, с. 148).

Исследователи полагают, что в начале развития шаманизма функции шаманов и шаманок, в сравнении с функциями *удаганок*, были значительно сложнее и разнообразнее, а их роль в обществе более активной. Они осуществляли множество религиозных и социальных функций в родоплеменных коллективах: посредников между людьми и духами, целителей, психотерапевтов, гадателей и т.д.

Со временем с изменением общественных отношений происходит постепенное вытеснение женщин, в том числе и шаманок, на социальную периферию. В ходе развития шаманизма в бурятском

обществе появилась потребность в регуляции количественного и качественного состава служителей шаманского культа, в связи с чем стали возникать специальные посвящения в шаманский сан, появилось необходимое требование иметь на то настоящее право (*удха*) в юридическом смысле, в порядке наследования только по мужской линии. Из-за этого права нередко происходили тяжбы и даже открытая борьба как между отдельными людьми, так и между родами, оспаривавшими друг у друга это право. Поэтому наследственное *удха* стало оберегаться мужской частью как семьи, так и рода. Так, согласно преданиям бурят, девять сыновей небесного кузнеца *Божинтоя* убивают в долине р. Оки свою сестру *Эйлик-Мулик* и зарывают ее в землю головой вниз из опасения, что она, выйдя замуж, перенесет в чужой род их право на кузнечное ремесло и шаманство (Хангалов М.Н., 2004, т. 1, с. 106). Подобные случаи происходили не только в легендах и мифах. Существуют сведения об убийствах женщин, обладающих родовым *удха*. Так, М.Н. Хангалов (2004, т. 1, с. 175) сообщает, что в одном шаманском роду *Бузгат* шесть братьев «...убили свою сестру с целью, чтобы их наследственное право (стать шаманом) не могло перейти к другим бурятам, а в другом шаманском роде Додоевской семьи отец и мать зарыли свою дочь живою в землю». Мужчины оберегали не только *удха* на шаманский дар. По воспоминаниям информатора С.Б. Болхосоева, одна женщина родила мальчика, у которого к восьми годам стал проявляться талант легендарного богатыря *Загаши-бухэ*. Родные братья, сестры, заманив его в степь, совершили ритуальное убийство, с тем, чтобы богатырство не ушло на женскую сторону. Эти братья были прокляты и вскоре умерли, не дав своего потомства.

К концу XIX – началу XX в. представление, что наследственное право с выходом замуж дочери будет потеряно навсегда, уже не было столь однозначным. В данный период времени считалось, что «шаманский дар в этом роду мог проявиться в следующем поколении, например, у сына сына (внука), либо через поколение» (Дондокова Л.Ю., 2008, с. 116). Как уже говорилось, в бурятском традиционном обществе было значительное преобладание мужчин среди служителей шаманского культа. Такое положение сложилось также в силу того, что «девочкам в семьях с родовым *удха* разрешалось наследовать право на шаманскую деятельность только в случае отсутствия ребенка мужского пола в семье» (Дондокова Л.Ю., 2008, с. 116).

Вместе с тем, несмотря на существовавшие ограничения для шаманок, факты, запечатленные в истории, свидетельствуют, что некоторые из них все же добивались высокого положения и общественного признания. Так, в памяти бурятского народа сохранилось известное предание о поездке к Петру I в 1702–1703-х гг. делегации одиннадцати *хоринских* родов, главной целью которой была необходимость защитить бурятский народ от притеснений со стороны местной администрации и добиться признания законных прав бурят на свои исконные земли. В состав этой делегации входила знаменитая молодая шаманка *Абжу-удаган* (*Эрэхэн-удаган*), много раз выручавшая бурятских послов в пути, предчувствуя своим ясновидением разные опасности, которая своей красотой, смелостью и умом поразила русского царя. Считается, что именно она явилась одной из главных причин удачного результата поездки *хоринских* бурят в Москву. В фольклоре бурят упоминается имя еще одной известной шаманки – *Замбалын удаган*, которая, согласно легенде, распространенной у закаменских бурят, пользовалась большим уважением среди шаманистов вследствие своей принципиальной приверженности к шаманской религии. В легенде говорится о том, что эта шаманка упорно не хотела порывать со своей религией, в связи с чем рассерженный Санагинский *ширетуй*-лама силой отрезал ей волосы. Оскорбленная шаманка, поклявшись погубить ламу, послала на него неизлечимую болезнь. Тот обратился за помощью к сильному седоголовому ламе *Жамсарану*, который, в конце концов, погубил шаманку, бросив ей в глотку круглый огненный шар (Урсынович С., 1930, с. 26).

Признавали силу и авторитет женщин-шаманок не только буряты. Так, в архивных материалах, благодаря одной истории, связанной с вице-губернатором Иркутской губернии Плещеевым в середине XIX в., запечатлелось имя шаманки этого края – *Десук*, к которой за помощью обращалась тогда вся высшая администрация иркутской провинции, включая и управляющего этим краем вице-губернатора. Согласно архивным данным, последний просил ее погадать о его судьбе, боясь ответственности за служебные злоупотребления. О визитах вице-губернатора к шаманке узнал местный архиерей Иннокентий Нерунович, который не замедлил донести на него в Синод, откуда дело пошло в сенат. Возникла, как в таких случаях говорится, «громкая история» (Отдел памятников..., с. 64). С Иркутском связано еще одно упоминание о судьбе

шаманки *Ная*, которую, со слов информатора М.П. Данчиновой (1932–1995, урожд. с. Нукуты Нукутского района Иркутской области), исследовали местные врачи, с тем, чтобы обличить ее «фокусы». Они держали ее в психиатрической больнице, но после ряда странных смертей ее выпустили и попросили стать покровителем (*заяном*).

Таким образом, религиозные воззрения бурят по отношению к женскому шаманству неоднозначны и противоречивы. С одной стороны, шаманок считали ритуально «нечистыми» и более низшими по сравнению с мужчинами-шаманами, с другой – признавали их силу и авторитет. Такое положение свидетельствует о том, что в патриархальном бурятском обществе присутствуют архаические следы женского культа. Устойчивость этнической культуры, ее жизнеспособность во многом обуславливаются тем, насколько развиты структуры, определяющие ее единство и целостность. Одним из способов, содействующих достижению слитности разнородных сфер, являлся сохранившийся и имплицитно функционирующий культ женского шаманства, в основе которого мифопоэтическая память и картина мира. Его изучение позволяет реконструировать культурное наследие древних бурят.

Библиографический список

Дондокова Л.Ю. Статус женщины в традиционном обществе бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Улан-Удэ, 2008.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: опыт атеистической интерпретации. М., 1978.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.

Отдел памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: Общий архивный фонд: Д. 42. Книга о православной миссии на территории Бурятии, Иркутской губернии, Забайкальской области.

Петри Б.Э. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов. Иркутск, 1926.

Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.

Урсынович С. Религии туземных народностей Сибири. М., 1930.

Хангалов М.Н. Собр. соч.: в 3 т. Улан-Удэ, 2004. Т. 1–2.