

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук»

С.Г. Жамбалова

А.С. Суворова

**Погребальная обрядность бурят:
традиции, трансформации, возрождение
(XIX – начало XXI в.)**

Оттиск
2017

УДК
ББК
Ж

Ответственный редактор:
доктор исторических наук, профессор Н.Л. Жуковская

Рецензенты:
Доктор исторических наук, доцент А.М. Плеханова
кандидат исторических наук, доцент С.Б. Болхосоев
доктор исторических наук, профессор Р.И. Бравина

Жамбалова С.Г., Суворова А.С. Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX – начало XXI в.). – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2017. 276 с.

Монография посвящена погребальной обрядности бурят Предбайкалья и Забайкалья, одной из фундаментальных основ культуры. Широкие хронологические рамки позволили выявить ее традиционную основу и трансформации в период Российской империи и в СССР. Рассмотрены представления и обычаи в добуддийской погребальной обрядности. Буддизм привнес новый тип обрядности, базирующийся на иной картине мира. В постсоветское время традиционные обряды погребения возрождаются. Представлена типология традиционного погребения рядовых бурят, выявлены стереотипы погребения и меморизации шаманов и буддийских священнослужителей. Исследованы народный буддизм и сангарил. Вводится в широкий научный оборот рукопись Б.Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождения». Исследование погребальной обрядности, одного из достоверных исторических источников, позволило прийти к серьезным научным результатам.

Предназначена этнологам, археологам, историкам, культурологам, а также широкому кругу читателей.

ISBN

© С.Г. Жамбалова, 2017
© А.С. Суворова, 2017

Оглавление

Введение	9
Глава 1. Традиционная погребальная обрядность бурят (конец XIX – первая четверть XX в.)	34
Типология традиционного погребения бурят.	34
Некоторые представления и обычаи в традиционной буддийской погребальной обрядности бурят.	63
Погребение предбайкальских и забайкальских бурят, рядовых членов социума (из рукописи Б. Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождения»)	82
Глава 2. Трансформации в погребальной обрядности бурят	95
Модернизация в погребальной обрядности бурят Российской империи	95
Этапы трансформации похоронной обрядности сельских бурят в советское время	108
Глава 3. Возрождение традиционных компонентов в погребальной обрядности бурят в постсоветский период	132
Современная погребальная обрядность предбайкальских бурят	134
Буддийская специфика погребальной обрядности современных забайкальских бурят	153
Глава 4. Обряды погребения шаманов в Предбайкалье и Забайкалье	174
Стереотипы ритуальной погребальной обрядности бурятских шаманов	174
Похороны шамана: из рукописи Б.Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождения» и дополнений к ней	200
Глава 5. Народный буддизм и обряды погребения буддийских религиозных служителей в бурятском социуме	208
Народный буддизм в повседневной жизни бурят мирян	208
Специфика погребения и меморизации бурятских буддийских священнослужителей	228

Обряд погребения лам (из рукописи Б. Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождения»)	245
Заключение.	247
Список литературы.	253
Список архивных материалов.	272
Список информантов.	274
Список сокращений.	276

Federal State Institution of Science
«Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences»

S.G. Zhambalova

A.S. Suvorova

**Funeral rites of buryats: traditions,
transformations,
rebirth (XIX – early XXI century)**

Ottisk

2017

Editor

Dr (History), professor N.L. Zhukovskaya

Reviewers

Dr (History) A.M. Plehanova

Dr (History) S.B. Bolhosoev

Dr (History), professor R.I. Bravina

Zhambalova S.G., Suvorova A.S. Funeral rites of buryats: traditions, transformations, rebirth (XIX – early XXI century). – Irkutsk: Ottisk publishing house, 2017. 276 p.

The monograph is devoted to funeral rites (one of fundamental bases of culture) of Buryats of Baikal region (Predbaikalie) and Transbaikal. The broad chronological framework reveals their traditional bases and transformations in the timeline between the Russian Empire and the USSR. Representation and practices of pre-Buddhist funeral rites are reflected in the monograph. Buddhism introduced a new type of ritual based on the picture of the world. In the post-Soviet period traditional burial rites revived. Typology of traditional burial of ordinary Buryats, stereotypes and burial memorization of shamans and Buddhist clergy, people Buddhism and Sangaril are presented in the work. B.B. Bambaev's manuscript "Description of the funeral rite and its origin" is introduced to scientific review. This study of funeral rites, one of reliable historical sources, allowed to come to serious scientific results.

For ethnologists, archaeologists, historians, culturologists, as well as a wide range of readers.

ISBN

© S.G. Zhambalova, 2017

© A.S. Suvorova, 2017

Table of contents

Introduction.	9
Chapter 1. Traditional funeral rites of Buryats (the end of XIX – the first quarter of XX century.)	34
Typology of traditional burials of Buryats.	34
Some beliefs and practices in traditional pre-Buddhist Buryat funeral rites	63
Burial traditions of Baikal Region (Predbaikalie) Buryats and Trans-Baikal Buryats, ordinary members of society (from B.B. Bambaev's manuscript "Description of funeral rite and its origin")	82
Chapter 2. Transformations in funeral rites of Buryat people	95
Modernization in funeral rites of Buryat people in the Russian Empire.	95
Stages of transformation in funeral rites of rural Buryats in the Soviet period	108
Chapter 3. Revival of traditional components of funeral rites in the post-Soviet period.	132
Innovative funeral rites of Baikal Buryats.	134
Buddhist funeral rites specifics of modern Trans-Baikal Buryats	153
Chapter 4. Rites of burial shamans in Baikal (Predbaikalie) and Trans-Baikal regions.	174
Stereotype ritual funeral rites of Buryat shamans	174
Funeral of a shaman – from B.B. Bambaev's manuscript "Description of funeral rite and its origin" and amendments thereto	200
Chapter 5. People Buddhism and burial ceremonies of Buddhist clergymen in Buryat society	208
Folk Buddhism in everyday life Buryat laity	208
The specifics of burial and memorization of Buryat Buddhist clergy	228
Ritual burial of lamas from B.B. Bambaev's "Description of the funeral rite and its origin"	245

Conclusion247

References.253

List of archival materials.272

List of informants.274

Abbreviations276

Введение

Предлагаемая читателю книга посвящена погребальной обрядности бурят. Актуальность темы исследования для этнографической, да и гуманитарной науки очевидна. Погребально-поминальная обрядность принадлежит к фундаментальным основам человеческой культуры и является ее универсалией. Именно здесь сохраняется самая длительная во времени и самая консервативная форма стереотипизации общественного опыта¹. Погребальная обрядность имеет выраженную этническую специфику, эта существенная часть традиционной культуры этноса отражает важные для науки механизмы ее функционирования. Данному институту как никакому другому присущи, с одной стороны, архаичность и консервативность, которая в большей степени сохраняется в идеологических представлениях. А с другой, на практику погребальной обрядности постоянно и существенно влияют социально-экономические процессы.

При доказательстве актуальности исследования погребальной обрядности невозможно обойти стороной теоретические постулаты А.Я. Гуревича о том, что смерть, как один из коренных параметров коллективного сознания и компонент картины мира, не остается в истории неподвижной, происходят постоянные сдвиги в отношении человека к смерти². Глубокие процессы модернизации глобализирующегося мира демонстрируют двойственность в современном отношении к смерти: тенденция вытеснения смерти из коллективного сознания, когда обществу почти безразлична смерть индивида, и драматизация человеком ухода из жизни близкого любимого существа³.

¹ Семенова В.И. Мировоззренческие истоки погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху Средневековья: автореф. диссер. на соиск. уч. ст. д-ра культурологии / В.И. Семенова. – Томск, 2006. – 48 с. – С. 9.

² Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: О новом направлении в зарубежной историографии. 1989. / А.Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. – М., 1989. – С. 114-135. – С. 114.

³ Там же. С. 119.

Эта ситуация возникла в западной культуре и постепенно проникает в общества с вторичной модернизацией, в том числе бурятское. В то же время этнический парадокс конца XX в., явление, возникшее как ответ на вызовы глобализации, привел к распространению традиционализма среди многих народов мира. Не остаются в стороне и буряты. Возросла тяга к познанию утраченных ценностей собственной этнической культуры, активизировалась конкретная деятельность по возрождению некоторых традиционных технологий, обычаев и обрядов. В данном процессе наиболее эффективной не случайно оказывается реанимация погребальной обрядности, специфика которой является одним из этнодифференцирующих признаков современного мира.

Погребальные памятники содержат огромную и разностороннюю информацию о духовной и материальной культуре. Исследование погребальной обрядности дает возможность выявить ее коренную основу, а также проследить историческую динамику и трансформации, обнаружить инновации в ее практической реализации, рассмотреть представления о смерти в пространственно-временном континууме. Составляющие погребальной обрядности бурят являются эффективными и семантически насыщенными источниками для исследования многих проблем истории и культуры этноса.

Имеется совершенно объективное мнение, применимое, без сомнения, ко многим народам, в том числе и к бурятам: «Похоронная и поминальная обрядность – это мощный инструмент поддержания и активизации культурной памяти не только семьи, но и всего общества. Это ее важнейшая социальная функция. В то же время, это наиболее консервативная составляющая семейной обрядности и ее изменения, происходящие под воздействием новых социальных и экономических условий, по всей видимости, отражают коренную трансформацию глубинных пластов духовной культуры русского народа»¹.

Актуальность работы обусловлена еще тем, что в настоящее время в условиях глобализации существует реальная угроза полного исчезновения многих элементов духовной культуры, так как число носителей традиционной культуры, знатоков верований,

¹ Соколова А.Д., Юдкина А. Б. О смертельно серьезном: антропология смерти в современной России / А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 3- 6. – С. 3.

обрядов и обычаев постоянно сокращается даже при общем демографическом росте этноса. Существует настоятельная потребность зафиксировать специфические особенности погребальной обрядности бурят, их представления о смерти и связанные с ними обряды.

Исследование данной мало изученной научной темы во всей ее полноте с использованием новых полевых материалов, с привлечением всех имеющихся литературных источников и архивных сведений особенно актуально в современное время, когда работа может иметь важное идеологическое и практическое значения для бурятского этноса.

К настоящему времени наука располагает рядом статей, посвященных погребальной обрядности бурят. В той или иной степени тема нередко затрагивается в других работах о бурятах. Для создания прозрачного историографического обзора исследуемой темы выделено шесть групп работ, в которых публикации располагаются в хронологической последовательности по мере их издания. Первую группу составляют специальные исследования этнографического характера, посвященные непосредственно погребальной обрядности бурят. Вторую образуют этнографические работы о локальных группах бурят, в которых довольно серьезное место отводится данной теме. Третья включает работы общего характера по бурятской этнографии, где уделяется определенное место этой теме. В четвертой группируются исследования о погребальной обрядности монголоязычных народов и монголов. В пятой рассматриваются исследования археологов о погребальной обрядности насельников края, а иногда и бурят. Шестую группу составляют работы о погребальной обрядности тюркоязычных кочевников-скотоводов Сибири.

Затруднение вызывает отнесение к какой-либо определенной группе уникального цикла сборников МАЭ РАН, посвященных мифологии смерти и погребальной обрядности. С одной стороны, в них опубликованы статьи о бурятах, которые необходимо отнести к первой группе, а другие посвящены монгольским (четвертая группа), сибирским, которые рассматриваются здесь в шестой, а иногда и к североамериканским народам. Тем не менее, вероятно, более логично рассмотреть их последовательно в хронологическом порядке в первой группе.

Работ первой группы дореволюционного времени немного. Одна из первых относится к концу XIX в. Это небольшой очерк А.К. Кулагина «Формы погребения у бурят» с описанием специфики погребения предбайкальских и забайкальских бурят¹. В статье А.Д. Корнаковой о похоронах бурятского буддийского монаха, на которых она присутствовала, в результате непосредственного наблюдения скрупулезно описан комплекс погребального обряда и коллекции предметов, используемых при обряде выкупа земли для погребения².

В советский период вышло немного статей, которые можно отнести к первой группе. В 1969 г. К.М. Герасимова в статье о буддийском похоронном обряде в Бурятии приходит к выводу, что это один из наиболее сложных по идейному содержанию религиозных комплексов, система колдовских действий, связанных с одновременными представлениями о душе, жизни и смерти, загробном мире³.

В коллективной работе 1980 г. о семейной обрядности народов Сибири имеется небольшой раздел о похоронной обрядности бурят. Он написан Т.М. Мастюгиной и фактически является первым сводом известных имеющихся литературных этнографических источников, опубликованных ко времени издания труда⁴. Лапидарность раздела обусловлена форматом издания, в введении которого поясняется: «Работа состоит из кратких, в известной степени формализованных описаний этих обрядов у отдельных народов Сибири с указанием источников и литературы»⁵.

В постсоветское время по теме исследования опубликованы статьи С.Г. Жамбаловой, Е.В. Ардоновой, Г.Р. Галдановой, М.В. Хандагуровой, Д.Ц. Цыденовой, К.А. Гыргеевой, Т.Д. Скрынни-

¹ Кулагин А.К. Формы погребения у бурят / А.К. Кулагин // Известия общества археологии, истории, и этнографии при Казанском ун-те – Казань, 1892. – Т. 10. – Вып. 2. – Отдельный оттиск. – 12 с.

² Корнакова А.Д. Похороны Ханцинзы ламы гелюна / А.Д. Корнакова // Труды Троицко-савско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела ИРГО. – СПб., 1905. – Т. 7. – Вып. 1. – С. 6 – 31.

³ Герасимова К.М. Ламаистский похоронный обряд в Бурятии / К.М. Герасимова // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей. Становления новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 2. – С. 112 – 122.

⁴ Мастюгина Т.М. Похоронная обрядность. Народы Южной Сибири. Буряты. / Т.М. Мастюгина // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) – М.: Наука, 1980. – С. 91 – 97.

⁵ Там же. С. 4.

ковой, М.М. Содномпиловой, А.С. Суворовой. С.Г. Жамбалова в небольшой статье, написанной на полевых материалах, выявила элементы архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят¹. В статье Е.В. Ардоновой 1996 г. о погребально-поминальном обряде бурят г. Улан-Удэ выявлено гармоничное сосуществование в нем советских и традиционных религиозных (шаманистских и буддистских) элементов². В 1997 в Улан-Баторе вышла статья Г.Р. Галдановой «Похоронно-поминальная обрядность юго-западных бурят»³.

М.В. Хандагурова опубликовала три довольно серьезные статьи, посвященные похоронно-поминальной обрядности усть-ордынских бурят. В одной из них она изучает вопросы о составе и ролевых функциях участников погребально-поминального обряда⁴. В двух других рассмотрены бытующие в современное время представления, различные поверья и приметы, связанные со смертью. В статьях прослеживается традиционная основа в погребальной обрядности современных предбайкальских бурят⁵.

Статья К.А. Гыргеевой 2009 г. «Представления о душе и смерти бурят-шаманистов» написана на основе известных литературных материалов, она рассматривает воззрения предбайкальских бурят о «мире ином», о местонахождении загробного мира, о представлениях бурят-шаманистов о смерти⁶. Ее другая небольшая статья «К погребальной обрядности бурятского шамана: способ крема-

¹ Жамбалова С.Г. Элементы архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят / С.Г. Жамбалова // Музей и краеведение: проблемы истории и культуры народов Бурятии. – Улан-Удэ, 1993. – С. 48 – 50.

² Ардонова Е.В. Погребально-поминальный обряд бурят / Е.В. Ардонова // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. – Улан-Удэ, 1996. – С. 81 – 87.

³ Галданова Г.Р. Похоронно-поминальная обрядность юго-западных бурят // Улаанбаатар: Угсаатан судлал, 1997.

⁴ Хандагурова М.В. Участники погребально-поминальных обрядов усть-ордынских бурят: описание состава и ролевые функции. [Электронный ресурс]. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/turov/11.html (дата обращения: 02.04.2013, 11.10.2015).

⁵ Хандагурова М.В. Погребальная обрядность усть-ордынских бурят / М.В. Хандагурова // Исследования молодых ученых в области археологии и этнографии. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнологии СО РАН, 2001. – С.21 8- 230; Хандагурова М.В. Похоронно-поминальная обрядность верховенских бурят во второй половине XX в. / М.В. Хандагурова // Культурное наследие народов Центральной Азии. Полевые исследования – 2008. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 81 – 111.

⁶ Гыргеева К.А. Представления бурят-шаманистов о смерти и загробной жизни / К.А. Гыргеева // Исследования молодых ученых: межвузовский сб. – Улан-Удэ: Издат. – полиграф. – комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – Вып. 12. – С. 109- 124.

ции» является сводом известных опубликованных фактов, о чем и указано в ней¹.

Подготовка и публикация в 2009 г. четырех статей, в том числе вышеуказанной работы К.А. Гыргеевой, посвященных различным сторонам погребальной обрядности бурят, была стимулирована, на наш взгляд, конференцией «Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. VII Сибирские чтения», состоявшейся в октябре 2007 г. в Санкт-Петербурге в МАЭ РАН. В сборник конференции также вошли статьи Т.Д. Скрынниковой² и Д.Ц. Цыденовой³, так или иначе рассматривающие проблемы смерти и погребальной обрядности бурят. При публикации материалов конференции ее организаторы Л.Р. Павлинская и Д.В. Арзютов написали в предисловии, что она позволила обсудить такие важные проблемы, как представление о диалектике жизни и смерти, изменение онтологического статуса человека, модификации космоса и социума, вызванные смертью, рассмотреть на сравнительном материале способы захоронений, формы погребальных сооружений и весь комплекс обрядовых действий, присущих традиционным культурам сибирского региона⁴.

Относительно близко к исследуемой теме подошла Д.Ц. Цыденова, в 2007 г. защитившая диссертацию на тему «Представления о жизни и смерти агинских бурят: традиции и инновации: конец XIX – начало XXI в.» на соискание ученой степени кандидата исторических наук⁵. На ее основании опубликована монография, где предпринята попытка выявить характер и механизм изменений комплекса идей и представлений о жизни и смерти в контексте трансформации культуры бурят, рассмотрены особен-

¹ Гыргеева К.А. К погребальной обрядности бурятского шамана: способ кремации / К.А. Гыргеева // Сибирский сборник-1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга 2. – СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2009. – С. 147 – 151.

² Скрынникова Т.Д. Бурятский фольклор о жизни и смерти / Скрынникова Т.Д. // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга 1. – СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2009. – С. 81 – 89.

³ Цыденова Д.Ц. Традиционные представления агинских бурят о смерти / Д.Ц. Цыденова // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга 1. – СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2009. – С. 89 – 97.

⁴ Павлинская Л.Р., Арзютов Д.В. Предисловие / Л.Р. Павлинская, Д.В. Арзютов // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга 1. – СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2009. – С. 5.

⁵ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти: традиции и инновации: конец XIX – начало XXI в.: дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Д.Ц. Цыденова. – Новосибирск, 2007. – 241 с.

ности обряда погребения агинских бурят. Исследователь считает, что их географическая обособленность способствовала выделению в отдельную этнотерриториальную группу и формированию собственных представлений о жизни и смерти¹. Безусловно, ею написан еще ряд статей по теме, которые вошли в массив указанной монографии.

А.С. Суворова подготовила статьи о ритуальных действиях в погребально-поминальной обрядности кижингинских бурят², о истории изучения данной проблемы³, о буддийских традициях в обрядах погребения бурят⁴, о способах погребения бурят⁵, о представлениях о душе в погребальной обрядности бурят-буддистов⁶.

С.Г. Жамбалова и А.С. Суворова в период с 2013 по 2015 г. опубликовали четыре статьи: о стереотипах в ритуальной погребальной обрядности бурятских шаманов⁷, о динамичности погребальной обрядности рядовых бурят⁸, о погребении и меморизации бурятских буддийских священников⁹, о этапах трансформации по-

¹ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XXI в.) / Д.Ц. Цыденова. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. ун – та, 2009. – 194 с.

² Суворова А.С. Цикл погребальных обрядов у кижингинских бурят / А.С. Суворова // Баяртуевские чтения – 1. Мир бурятских традиций в контексте истории и современности. – Улан-Удэ: Изд – во Бурят. гос. ун – та, 2008. – С. 90 – 94.

³ Суворова А.С. История изучения погребальной обрядности бурят / А.С. Суворова // Исторический опыт взаимодействия народов и цивилизаций: к 350-летию присоединения Бурятии и России. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2011. – С. 226 – 231.

⁴ Суворова А.С. Буддийские традиции в погребальной обрядности бурят-буддистов / А.С. Суворова // Санжиевские чтения-7: мат – лы всерос. науч. конф., посвящ. 110-летию проф. Г.Д. Санжеева. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2012. – С. 171 – 175.

⁵ Суворова А.С. Способы погребения бурят / А.С. Суворова // Вестник Бурятского государственного университета. – Улан-Удэ – 2012. – Вып. 14. – С. 160 – 164.

⁶ Суворова А.С. Представления о душе в погребальной обрядности бурят-буддистов / А.С. Суворова // Ученые записки Забайкальского гос. ун-та. Серия филология, история, востоковедение. – 2012, № 2 (43) – С. 162 – 167.

⁷ Жамбалова С.Г. Стереотипы ритуальной погребальной обрядности бурятских шаманов / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Гуманитарный вектор. – Чита, 2013. – № 2 – С. 132 – 143.

⁸ Жамбалова С.Г., Суворова А.С. О динамичности погребальной обрядности рядовых бурят / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Сибирь в изменяющемся мире. История и современность: мат – лы всерос. научно-теор. конф., посвящ. 100-летию проф. В.И. Дулова. – Иркутск: Изд – во Вост.-Сиб. гос. акад. образов, 2013. – С. 62 – 67.

⁹ Жамбалова С.Г., Суворова А.С. О погребении и меморизации бурятских буддийских священнослужителей / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Ученые записки Забайкальского государственного университета – 2015. – № 2 (61). – Сер. Филология, история, востоковедение. – С. 136 – 144.

хоронной обрядности сельских бурят в советское время¹. Статья С.Г. Жамбаловой «Современная погребальная обрядность у предбайкальских бурят» опубликована в Братске в сентябре 2016 г. в журнале «Проблемы социально-экономического развития Сибири».

Вторую группу составляют монографические этнографические работы дореволюционного, советского и постсоветского периодов о локальных группах бурят, в которых довольно серьезное место отводится погребальной обрядности. Это работа М.Н. Хангалова и монографии Г.Р. Галдановой, С.Г. Жамбаловой, А.Г. Гомбожапова, Л.Р. Павлинской, Б.Ц. Гомбоева, М.В. Хандагуровой и др.

М.Н. Хангалов, ученый с мировым именем, в работу «Несколько данных для характеристики быта северных бурят» включил в подраздел «Остатки старины в обычаях и обрядах», рассматривающий семейную обрядность, небольшой, но важный, информативный раздел «Похоронные обряды»². В другой его работе о шаманстве имеется также специальный раздел под названием «Похороны шамана (өндөрлөхө) и похоронные обряды бурят вообще», а также «Идеи бурят о душе и загробной жизни»³. Я.С. Смолев, член Кяхтинского отделения РГО, в небольшом этнографическом очерке о селенгинских бурятах один раздел посвятил погребальным обрядам, представлениям о смерти и загробной жизни⁴.

Г.Р. Галданова в книге о закаменских бурятах в главе «Ламаизм и его социальные традиции» освещает некоторые вопросы погребальной обрядности данной этнотерриториальной группы. По ее мнению, буддийская погребальная обрядность содержит немало

¹ Жамбалова С.Г. Суворова А.С. Этапы трансформации похоронной обрядности сельских бурят в советское время / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Гуманитарный вектор. – 2015. – № 3 (43). – С. 115 – 125.

² Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта северных бурят / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд. – во, 1958. – С. 205 – 225.

³ Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд. – во, 1958. – С. 289 – 402. – С. 385 – 400.

⁴ Смолев Я.С. Три табангутских рода селенгинских бурят: Этнографический очерк / Я.С. Смолев // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела ИРГО. – 1898. – Т. 1. – Вып. 3. – С. 79 – 136.

архаичных представлений и верований, но при этом основная цель этих обрядов сводится к хорошему перерождению усопшего¹.

С.Г. Жамбалова в монографии об ольхонских бурятах в отдельном параграфе о погребальном обряде, выявляет их архаичность². Небольшой, но значимый раздел о погребальных обрядах в монографии Л.Р. Павлинской о двух народах Окинского р-на РБ, сойотах и бурятах, содержит важные конкретные полевые материалы и интересную их научную интерпретацию. Ею предложена типология погребальных обрядов данной этнотерриториальной группы бурят и сойотов³. В разделе «Погребальная обрядность» работы А.Г. Гомбожапова рассмотрены некоторые аспекты представлений о смерти и цикл погребальных обрядов⁴. В работе М.В. Хандагуровой в главе, посвященной обрядам жизненного цикла, имеется параграф «Похоронно-поминальная обрядность»⁵.

К третьей группе публикаций относятся работы о бурятах общего характера, где в той или иной мере упоминается погребальная обрядность. Их необходимо разделить на работы дореволюционного, советского и постсоветского времени. В трудах европейских и российских путешественников XVII-XVIII вв. И. Идеса, И.Г. Георги, М. Татаринова, Ренье и др. содержатся краткие, но ценные сведения по интересующей нас теме. И. Идес, выехавший из Москвы в 1692 г. с посольством в Пекин, оставил записки о народах России, в том числе о бурятах, по землям которых он проезжал. Его лапидарные заметки о погребальной обрядности бурят имеют важное значение для данного исследования⁶. И.Г. Георги оставил небольшое, но ценное описание погребальных обря-

¹ Галданова Г.Р. Закаменские буряты (вторая пол. XIX – первая пол. XX в.) / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1992. – 173 с.

² Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры у ольхонских бурят (XIX-XX вв.) / С.Г. Жамбалова. – Новосибирск: Наука, 2000. – 400 с.

³ Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор (Судьба традиционной культуры Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью) / Л.Р. Павлинская. – СПб.: Европейский дом, 2002. – 263 с.

⁴ Гомбожапов А.Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX – XX вв.: истоки и инновации / А.Г. Гомбожапов. – Новосибирск: Наука, 2006. – 184 с.

⁵ Хандагурова М.В. Обрядность кудинских бурят во 2 половине XX века (бассейно-верхнего и среднего течения рек: Куды, Мурино и Каменка). / М.В. Хандагурова. – Иркутск: Изд-во «Амтера», 2008. – 228 с.

⁶ Идес И. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1695) / И. Идес, А. Бранд. – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1967. – 150 с.

дов бурят¹. М. Татаринов в 1760-х гг. описал церемонию кремации бурят-шаманистов². В 1790 г. в Аугсбурге опубликован трактат Ренье «Описание бурят или братских», ее восьмая глава посвящена обрядам погребения³.

В книге В.М. Михайловского «Шаманство. Сравнительно-исторические очерки» есть фрагмент о правилах ритуала погребения бурятских шаманов⁴. Е.Э. Сно, автор серии популярных этнографических очерков о народах Российской империи, в очерке «За уральским хребтом» запечатлел переход некоторых бурят от обычая кремации к захоронению в земле⁵. А.В. Потанина, побывавшая в конце XIX в. в бурятских ведомствах, оставила ряд сведений о ритуалах погребения черных шаманов, представлений бурят о мироустройстве, об ином мире⁶. В работе Г.М. Осокина «На границе Монголии» дается описание погребальной обрядности забайкальских бурят, где большую роль играют ламы⁷.

Особого внимания заслуживает известная, широко цитируемая работа М.Н. Хангалова о шаманстве бурят Иркутской губернии, в ней имеется два небольших, но очень ценных для данного исследования раздела. Это «Похороны шамана (*өндөрлохо*) и похоронные обряды бурят вообще» и «Идеи бурят о душе и загробной жизни»⁸. Здесь содержатся уникальные материалы о погребальной обрядности бурят-шаманистов Предбайкалья. Кроме того, следует отметить, что и в других работах ученого, не посвященных специально погребальной обрядности бурят, имеются бесценные

¹ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть четвертая / И.Г. Георги. – СПб., 1799. – 383 с.

² Татаринов М. Описание о братских татарах, сочиненное Морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым. / Татаринов М. – Улан-Удэ, 1958. – 78 с.

³ Ренье. Описание бурят / Ренье. // Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. – Иркутск, 1968. – С. 185-205.

⁴ Михайловский В.М. Шаманство. Сравнительно-исторические очерки / В.М. Михайловский // ИОЛЕАЭ. – М., 1892. – Т. 12. – Вып. 1. – 116 с.

⁵ Сно Е.Э. За уральским хребтом: сибирские инородцы / Е.Э.Сно. – СПб: Изд-во О.Н. Поповой, 1904. – 52 с.

⁶ Потанина А.В. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях / А.В. Потанина. – М., 1905. – 66 с.

⁷ Осокин Г.М. На границе Монголии: очерки и материалы к этнографии юго-западного Байкалья / Г.М. Осокин. – СПб., 1906. – 335 с.

⁸ Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд – во, 1958. – С. 289 – 402.

сведения о погребении шаманов, об обычае похорон бурятских черных шаманов, о душе, о жизненных силах и др.¹

Значение работ исследователей XVIII – начала XX вв., где в большей или меньшей степени говорится о погребальной обрядности бурят, трудно переоценить – они нередко опираются на личные наблюдения исследователей и специально собранные материалы. К сожалению, эти сведения отрывочны, по ним сложно реконструировать весь традиционный комплекс погребального цикла. Сбор более полных материалов по теме затруднялся, видимо, тем, что буряты избегали обсуждения данной темы. Такое положение констатировал Г.М. Осокин, он писал: «По каким-то неизвестным причинам местные буряты очень неохотно рассказывают что-либо про обряды, сопряженные со смертью и похоронами, или говорят умышленно неправду, что наблюдалось много раз»².

В советское время появляется ряд работ, которые в той или иной мере касаются исследуемой темы. Небольшая статья А.Д. Таханова имеет интересные сведения о внедрении в советское время в жизнь бурят новых традиций, в числе которых новый характер похорон – торжественно-траурный³. В монографии Т.М. Михайлова дано описание воззрений бурят о душе и смерти, загробной жизни разных этнолокальных групп предбайкальских бурят⁴. Г.Р. Галданова на основе рукописей Г.Д. Нацова опубликовала статью, где наряду с другими этнографическими данными имеются интересные материалы о порядке проведения обрядов погребения у бурят-буддистов в 1930 – е гг.⁵ В ее монографии «Доламаистские

¹ Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – С. 403 – 543. и др.

² Осокин Г.М. Указ. соч. С. 217.

³ Таханов А.Д. О преодолении пережитков прошлого в быту и сознании среди населения Тункинского аймака / А.Д. Таханов // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей. Становление новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 2. – С.131 – 137.

⁴ Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.; Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с.

⁵ Галданова Г.Р. Традиционные верования и обычаи забайкальских бурят в рукописях Г-Д. Нацова / Г.Р. Галданова // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. – Улан-Удэ: Изд во БФ СО АН СССР, 1986 – С. 112 – 129.

верования бурят» уделено внимание связи живых с миром мертвых, шаманистские элементы в погребальной обрядности бурят¹.

В коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII-XX вв.» рассматриваются погребальные обряды бурят буддистов, максимально насыщенные религиозной идеологией, которые в советском обществе воспринимались как национальные обычаи. Здесь выявлены факторы устойчивости данной религиозной традиции².

Из многочисленных работ по этнографии постсоветского времени тема погребальных обрядов бурят рассматривалась в следующих публикациях. А.А. Бадмаев находит у предбайкальских бурят факты изживания прежних форм погребальной обрядности и переход к христианскому обряду погребения³. Небольшие описания погребальных обрядов бурят компилятивного характера даются в учебном пособии «Традиционная культура бурят»⁴. В коллективной монографии «Обряды в традиционной культуре бурят» небольшой раздел о погребальных обрядах выявляет их связь со свадебной и новогодней обрядностью⁵. Как ни странно, в коллективной капитальной работе «Буряты», вышедшей в серии «Народы и культуры», погребальная обрядность бурят не рассматривается. Правда, имеется небольшой параграф о представлениях бурят-шаманистов о душе, смерти и загробной жизни⁶. Безусловно, это связано с неразработанностью темы ко времени издания книги. Небольшие по объему, но интересные полевые материалы по погребальной обрядности бурят имеются в монографии С.Г.

¹ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 106 с.

² Ламаизм в Бурятии XVIII-XX вв. / Г.Р. Галданова, К.М. Герасимова, Д.Б. Дашиев и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 233 с.

³ Бадмаев А.А. Некоторые новые данные о христианизации предбайкальских бурят / А.А. Бадмаев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – Т. 4. – С. 474 – 478; Бадмаев А.А. К вопросу о христианизации предбайкальских бурят. Вторая треть XIX – начало XX вв. / А.А. Бадмаев // Народы Байкальского региона: древность и современность. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.

⁴ Традиционная культура бурят / К.М. Герасимова, Г.Р. Галданова, Г.Н. Очирова. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. – 144 с.

⁵ Обряды в традиционной культуре бурят / Д.Б. Батоева, Г.Р. Галданова, Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова. – М.: Восточная литература, 2002. – 222 с.

⁶ Буряты. – М.: Наука, 2004. – С. 366 – 371.

Жамбаловой и Н. Игауэ¹. В другой работе С.Г. Жамбаловой имеются оригинальные материалы по сохранению традиционной похоронной обрядности у джидинских бурят советского времени².

В 2007 г. отдел Сибири МАЭ РАН опубликовал сборник «Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: этнографические очерки», ответственный редактор Л.Р. Павлинская. Сборник знакомит читателя с малоизвестным материалом по традиционным культурам Сибири, связанным с идеей «смерти» как перехода к иной форме существования, ставшей парадигмой для всех обрядов жизненного цикла. Представленные в нем статьи существенно дополняют знания о мировоззренческих системах традиционных обществ северного региона Евразии и являются основой для нового уровня обобщения материала, связанного с архаическими представлениями о диалектике жизни и смерти. Интересны формулировки разделов сборника: представления о «происхождении» смерти, «душа» и ее судьба в загробном мире, сакральная география загробного мира, традиция и современность. Статья П.О. Рыкина «Душа, болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов», как видно, имеет определенное отношение к бурятам.

В 2010 г. в МАЭ РАН опубликован сборник статей «От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки», ответственные редакторы Ю.Е. Березкин и Л.Р. Павлинская. Он посвящен исследованию проблем мифологического осмысления потустороннего мира, смерти и символического содержания погребально-поминальной обрядности бурят, эвенков, долган, манси, хакасов, тувинцев и средневековых монголов³. Статьи, размещенные в нем, рассматривают проблемы мифологического осмысления потустороннего мира, смерти и символического содержания погребально-поминальной обрядности в контексте традиционных представлений коренных народов Сибири и Северной Америки. Они написаны на основе

¹ Жамбалова С.Г., Игауэ Н. Калейдоскоп: этнографические картинки XX – начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии / С.Г. Жамбалова, Н. Игауэ – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 412 с.

² Жамбалова С.Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (Устная история Г.Б. Тудиновой) / С.Г. Жамбалова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 148 с.

³ От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. – СПб, 2010. – 365 с.

этнографических, фольклорных, письменных, археологических, архивных, а также полевых материалов, здесь вводятся в широкий научный оборот новые значительные данные по архаическим ритуалам и верованиям, сосредоточенным вокруг универсального мирового представления о круговороте жизненных форм, вторичном рождении в новом качестве — через смерть к новому рождению. Бурятские материалы в той или иной степени рассматриваются здесь в статьях Л.Р. Павлинской и П.О. Рыкина¹.

Работ четвертой группы о погребальной обрядности монголов и монголоязычных народов выявлено нами немного, но они имеют важное значение, так как погребальная обрядность родственных народов предоставляет наиболее ценные материалы, верифицирующие наши материалы. В классической работе А.М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношениями последнего к народу» имеются уникальные конкретные материалы, раскрывающие все детали погребальной обрядности различных сословий монголов-буддистов в зависимости от года их рождения и времени смерти. Они рассмотрены в двух главах. В главе о хубилганах есть раздел «Их болезнь, смерть и погребение», а в следующей «Богослужения и хуралы» важными представляются разделы «Обряды при смерти», «Посмертные обряды», «Погребение монголов и относящиеся до сего постановления», «Обряды по совершении погребения и поминки по покойнику»².

Большой интерес для исследования представляют работы Г. Мэнэса о погребальной обрядности захчинов МНР в конце XIX — XX в. и Д. Тангада о погребальных обычаях в западных районах МНР, изданные в 1992 г.³ В монографии И. Лхагвасурэна об

¹ Павлинская Л.Р. Бытие и инобытие в традиционных культурах Сибири / Л.Р. Павлинская // От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: Сб. ст. — СПб., 2010. — С. 51 — 92. Рыкин П.О. Концепция смерти и погребальная обрядность у средневековых монголов (по данным письменных источников). / П.О. Рыкин // От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: Сб. ст. — СПб., 2010. — С. 239 — 301.

² Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношениями последнего к народу / А.М. Позднеев — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. — 512 с.

³ Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конец XIX — XX в. / Г. Мэнэс // Традиционная обрядность монгольских народов. — Новосибирск: Наука 1992. — С.112 — 127; Тангад Д. Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР / Д. Тангад // Традиционная обрядность монгольских народов. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 127 — 133.

алтайских урянхайцах в главе об обрядах жизненного цикла имеется небольшой, но насыщенный интересными фактами раздел «Похоронные обряды»¹. М.М. Содномпилова опубликовала статью «Путь в иной мир в мифоритуальной традиции монгольских народов»².

К этой группе относятся примечательные работы о погребальной обрядности калмыков, которые содержат ценные материалы, утраченные у бурят. В первую очередь, это статья Э.П. Бакаевой и Э.-Б.М. Гучиновой «Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв.», опубликованная в 1988 г. Исследователями выявлено, что погребальный обряд калмыков во многом сформировался под влиянием различных религиозных представлений, поэтому в нем четко выявляются архаичные культы огня, солнца, предков, шаманистские, ламаистские культы, советские гражданские обряды³. В работе Т.И. Шараевой об обрядах жизненного цикла у калмыков XIX – начала XXI в. погребальная обрядность калмыков рассматривается в отдельной главе⁴. Ею написан ряд статей, посвященных похоронно-погребальной обрядности калмыков⁵.

Пятую группу работ, в которых в той или иной мере рассматриваются элементы погребальной обрядности бурят, представляют публикации археологов о захоронениях насельников края, в том числе бурят. Известно, что археологи реконструируют характер погребений и представления древних людей о смерти и загробном мире⁶. Эти работы опубликованы как в советское, так и в постсоветское время. Непосредственно погребальному ритуалу

¹ Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы: Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 178 с.

² Содномпилова М.М. Путь в в иной мир в мифоритуальной традиции монгольских народов / М.М. Содномпилова // Сибирский сборник – 1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. VII Сибирские чтения. СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2009. С. 73 – 80.

³ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв. // Советская этнография. – 1988. – № 4. – С. 98 – 110.

⁴ Шараева Т.И. Обряды жизненного цикла у калмыков: XIX – начало XXI века: автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.07 / Шараева Т.И. – М., 2010. – 25 с.

⁵ Шараева Т.И. Похоронно-погребальная обрядность у калмыков: подготовка покойного к захоронению / Т.И. Шараева // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2010. – № 2. – С. 45 – 50.; Шараева Т.И. Похоронно-погребальная обрядность у калмыков (по материалам 2003 – 2004 гг.). / Шараева Т.И. // Вестник института. – 2005. – № 19. – С. 197 – 213.

⁶ Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: О новом направлении в зарубежной историографии. 1989. / А.Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. – М., 1989. – С. 114.

ольхонских бурят посвящена статья А.В. Харинского 2006 г. по материалам спасательных археологических раскопок могильника Елга XII 1996 г.¹ Раскопка археологами могильника столь позднего времени обусловлена тем, что до начала раскопок грунтовые погребения воспринимались ими как могилы первой половины I тыс. н. э. Кладки были хорошо задернованы, а камни поросли лишайником. В процессе раскопок выяснилось, что только одно из этих погребений (комплекс № 8) относится к тому времени. Остальные могилы датируются XIX – началом XX вв.² Благодаря такому обстоятельству мы имеем точно датированное и полностью атрибутированное погребение бурят Российской империи. В диссертации А.В. Харинского, защищенной во Владивостоке в 2001 г. по материалам погребальных комплексов, и в пятой главе одноименной монографии имеется два параграфа, имеющие прямое отношение к теме нашего исследования: погребальный обряд средневекового населения Предбайкалья и погребальный обряд предбайкальских бурят XVII – XIX вв.³ К сожалению, монографии и другие работы А.В. Харинского оказались недоступными при нашем огромном желании познакомиться с ними. Безусловно, мы надеемся использовать их в нашей дальнейшей работе.

Раскопки шаманских захоронений в Кижингинском р-не РБ 1979 и 1983 гг. нашли отражение в статьях, опубликованных в 1981 г. и 2008 г.⁴ Особняком стоит статья Н.В. Именохоева, в которой предложена типология памятников захоронений позднего средневековья, идентифицированных как древнебурятские⁵.

¹ Харинский А.В. Погребальный ритуал ольхонских бурят в XIX – начале XX в. (по материалам могильника Елга XII) / А.В. Харинский // *Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума*. – Омск: Наука, 2006. – Т. 9. – С. 178 – 206.

² Харинский А.В. Указ. соч. С. 180.

³ Харинский А.В. Предбайкалье в конце I тыс. до н.э. – середине II тыс. н.э.: Генезис культур и их периодизация (по материалам погребальных комплексов). Автореф. дис. на соиск. уч. ст. д. ист. наук: 07.00.06. – Владивосток, 2001.

⁴ Хамзина Е.А., Именохоев Н.В. Два шаманских погребения из Кижинги / Е.А. Хамзина, Н.В. Именохоев // *Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии*. – Новосибирск: Наука, 1981. – С. 84 – 109;

Коновалов П.Б., Данилов С.В., Мятлева Е.Ю., Гыргеева К.А. Погребения бурятских шаманов у села Эдэрмэг (Археолого-этнографическое сопоставление). / П.Б. Коновалов, С.В. Данилов, Е.Ю. Мятлева, К.А. Гыргеева // *Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр.* – Омск: Изд. – во ОмГПУ; Наука, 2008. – С. 231 – 235.

⁵ Именохоев Н.В. Типология древнебурятских захоронений (К проблемам этногенеза бурят) / Н.В. Именохоев // *Этническая история и культурно-бытовые традиции народов Байкальского региона – Иркутск: Изд. – во «Оттиск», 2010. – С. 21 – 32.*

Интересны материалы исследования В.С. Николаева, выявившего на основе изучения захоронений средневековых кочевников лесостепей юга Средней Сибири новую археологическую культуру Предбайкалья – усть-талькинскую¹.

Шестая группа публикаций представлена работами о погребальной обрядности сибирских народов, предоставляющих столь необходимый для верификации историко-сравнительный материал. Важными являются не только анализируемые фактические данные, но и теоретические разработки и основные положения этих работ. В коллективной монографии «Семейная обрядность народов Сибири» рассмотрена похоронная обрядность других кроме бурят народов Южной Сибири (якуты, алтайцы, хакасы, тувинцы, сибирские татары, шорцы) и народов Северной Сибири и Дальнего Востока. Здесь даны сведения о наиболее стойких элементах похоронной обрядности: о формах погребений (в земле, на земле, на помосте, на ветвях деревьев и т. д.), о наличии или отсутствии жертвы, об особенностях погребальной одежды и сопроводительного инвентаря². Важным вкладом в изучении погребальной обрядности народов Сибири является классическая работа В.П. Дьяконовой, где на основании многолетних полевых археологических и этнографических работ детально рассмотрена погребальная обрядность тувинцев, шаманистов и буддистов³.

Отдельно хотелось бы обратить внимание на ряд работ Р.И. Бравиной, исследователя погребальной обрядности якутов. Ею изучены многие аспекты этого сложного и важного обряда жизненного цикла человека. Ее первая книга посвящена погребальной обрядности якутов⁴. В монографии, подготовленной совместно с В.В. Поповым, производится реконструкция погребально-поминальной обрядности якутов по данным археологии и этнографии, систематизируется и анализируется более 250 захоронений

¹ Николаев В.С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII – XIV веках: усть-талькинская культура. – Владивосток, Иркутск: Изд-во Ин-та географии СО РАН, 204. – 306 с.

² Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М: Наука, 1980. – 240 с.

³ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Л.: Наука, 1975. – 163 с.

⁴ Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов (XVII – XIX вв.). / Р.И. Бравина – Якутск: Изд-во Якутского гос. ун – та, 1996. – 232 с.

XV-XIX вв.¹ В книге Р.И. Бравиной «Концепция жизни и смерти в культуре этноса: на материале традиций саха» исследованы характер и механизм изменений комплекса идей и представлений, связанных с вопросами жизни и смерти, а также обрядовый цикл в контексте трансформации культуры народа саха².

В монографии В.А. Киселя проанализировано своеобразие тувинских похоронно-поминальных ритуалов, дана характеристика изменений, произошедших в них за последние десятилетия, рассмотрена погребальная традиция русскоязычного населения республики³.

Уже в завершающей стадии работы над данной монографией в 2015 г. мы познакомились с номером «Этнографического обозрения», посвященным специальной теме «О смертельно серьезном: антропология смерти в современной России»⁴. Интересны статьи А.Д. Соколовой, А.Б. Юдкиной «Похоронно-поминальный обряд вне традиционной культуры: тенденции и динамика трансформаций в современной России», Е.Н. Моисеевой «Коммодификация ритуала погребения, или история становления рынка ритуальных услуг», И.А. Разумовой «Динамика городского погребального обряда: глобальные социальные факторы и локально-антропологические контексты» и др. показали, с одной стороны, правильную направленность нашей работы, а с другой, открывают новые перспективы для дальнейшей работы над избранной темой.

Проведенный обзор историографии достоверно свидетельствует о том, что в каждом историческом отрезке времени, в до-революционное, советское и постсоветское время, погребальная обрядность бурят привлекала особое, правда, недостаточно глубокое внимание исследователей. Это находило отражение в немногочисленных и небольших специальных статьях, в монографиях, посвященных локальным группам бурят, в работах о бурятах общего характера, а также в исследованиях археологов.

¹ Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV – XIX вв.) / Р.И. Бравина, В.В. Попов. – Новосибирск: Наука, 1992. – 242 с.

² Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: на материале традиций саха / Р. И. Бравина. – Новосибирск: Наука, 2005. – 307 с.

³ Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII – начало XXI в. / В.А. Кисель. – СПб.: Наука, 2009. – 142 с.

⁴ Соколова А.Д., Юдкина А. Б. О смертельно серьезном: антропология смерти в современной России / А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 3 – 6.

Видно, что в дореволюционное и особенно в советское время тема не получила большого развития. В постсоветский период заметно повышение интереса к погребальной обрядности народов Сибири, появляются работы, написанные с современных методологических позиций, вводятся в научный оборот новые материалы. По погребальной обрядности бурят появляются статьи и одна монография, близко подошедшая к специальному изучению проблемы, правда, на локальном материале. К сожалению, можно утверждать, что большинство работ о погребальной обрядности бурят данного периода рассматривает в целом ставшие общеизвестными отдельные эпизоды локальных материалов в довольно однообразном русле. Проведенный историографический анализ, который при всем нашем старании не претендует на исчерпывающую полноту, позволяет объективно считать, что в настоящее время нет специального систематического исследования погребальной обрядности бурят.

Цель работы – выявление традиции, специфики и динамики в погребальной обрядности бурят в пространственно-временном континууме.

Методологическую основу исследования составляют принципы историзма и научной объективности, обязывающие исследовать исторические процессы в их реальном развитии и взаимосвязи с другими историческими явлениями, определяющими диалектическое видение изучаемого явления, дающими возможность его анализа как постоянно развивающейся системы, находящейся в контексте исторического процесса.

В работе используется методология компаративистского анализа, в частности метод сравнения О. Шпенглера, который совершил серьезную попытку придать сравнению форму и существенные черты аподейктической достоверности. В данной работе используются два его метода: 1) сопоставительно-типологический, который позволяет получить результаты достаточно общие по объему и потому в значительной степени приближенные, а именно типы и стереотипы; 2) сравнительно-исторический метод, результатом которого становится рассмотрение предмета в его генетическом историческом развитии¹. Сбор полевых материалов проведен при помощи методов полевой этнографии: экспедиционное исследо-

¹ Охотников О.В. Компаративистика [Электронный ресурс]. URL: http://mirslivarej.com/content_fil/komparativistika-5419.html (дата обращения: 15.12.2010).

вание, маршрутный метод, включенное наблюдение, глубинное интервью, вторичное интервью. Методологическую основу работы также составили теоретические концепции в трудах Р.И. Бравиной, А.С. Гуревича, В.П. Дьяконовой, В.А. Киселя, В.И. Семенов, В.И. Харитоновой и др.

Источниковая база исследования представляет собой комплекс материалов: собственные полевые материалы, архивные данные, опубликованные этнографические и археологические сведения, информация из периодической печати, электронные ресурсы. Полевые материалы собраны А.С. Суворовой в ходе этнографических экспедиций в Кижингинском, Еравнинском, Джидинском, Кабанском районах РБ, Боханском, Осинском районах Иркутской области в 2008, 2011, 2012, 2013 гг. Также здесь полно представлены полевые материалы С.Г. Жамбаловой, зафиксированные в 1998 г. и с 2010 по 2015 гг.

В работе использовались архивные материалы из фондов ГАРБ. Их немного, однако, их научная ценность не может быть переоценена. Они позволяют в определенной степени рассмотреть трансформацию погребальной практики бурят в реалиях Российской империи. Это фонд 3, опись 1, дело 1364, дело 1829; фонд 4, опись 1, дело 887; фонд 7, опись 1, дело 1405, дело 1416, дело 1208; фонд 362, личное дело Маласагаева. Работа опирается на архивные материалы из ЦВРК ИМБТ СО РАН. Здесь архивированные полевые материалы бурятских ученых, собранные ими в советское время. Это записи Агинской этнографической экспедиции 1961 г. (ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОФ. Д. 1909), этнографической экспедиции в Хоринский аймак 1963 г. (ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОФ. Д. 1995), фольклорно-этнографической экспедиции БИОН 1970 г. (ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОФ. Д. 2115), экспедиции в Закаменский, Тункинский, Баргузинский районы Бур. АССР 1974 г. (ЦВРК ИМБТ СО РАН. ОФ. Д. 2265). Кроме того, применены архивированные рукописи С.П. Балдаева «Очерки по шаманизму бурят-монголов» (ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1022).

Особняком стоит архивированная рукопись работы Б.Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождение» (ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 13) с которой, к сожалению, С.Г. Жамбалова познакомилась на завершающей стадии работы над монографией. Специальное чтение данной рукописи ею было предпринято в целях ревизии работы, проведенной А.С.

Суворовой, которая прежде ввела в данную работу несколько сюжетов из рукописи Б.Б. Бамбаева. После внимательного изучения рукописи было принято решение ввести ее в широкий научный оборот в данной монографии целиком за редким исключением небольших сюжетов, возможно, компилятивного характера о культе огня, о душе, о важной роли женщины, жриц-шаманок. Акт публикации рукописи в наиболее полном виде с сохранением научной редакции ученого позволяет ввести в официальный список ученых Бурятии, имеющих академическое образование, незаслуженно забытое имя Б.Б. Бамбаева, человека, унесенного вихрем репрессий 1930-х гг.

На наш взгляд, это мало известное в Бурятии имя, хорошо знакомо исследователям-монголоведам, чего нельзя сказать об этнографрах. Б.Я. Владимирцов дает высокую оценку полевой работе Б.Б. Бамбаева в составе Монгольской комиссии в 1926 г. В письме к В.М. Алексееву он пишет 24 октября 1926 г.: «Все довольны поездкой и результатами. Поппе (вернее Бальджи) удалось найти очень краткую надпись все того же Цокту тайджи и две китайские, которые ждут Вашего разбора. Поппе в общем ничего съездил, жаль, мало записей сделал, но зато хорошо поработал Бальджи»¹.

С.Ю. Неклюдов, рассматривая историю собирания и изучения эпоса монгольских народов, пишет о Б.Б. Бамбаеве следующее: «В 20 – 30-е годы появляется целый ряд работ (Н.Н. Поппе, Б.Б. Бамбаева, Г.Д. Санжеева), посвященных проблемам изучения монгольского эпоса. <...> В своем «Отчете о командировке в Монголию»² Б.Б. Бамбаев говорит о записи им четырех эпосов от халхасца Дагвы из окрестностей Улан-Батора, одну из которых («Лучший из мужей Дзан Дзалудай») он здесь же публикует; какие-либо сведения об остальных произведениях, к сожалению, отсутствуют»³. С.Ю. Неклюдов пишет далее, что Б.Б. Бамбаев сообщает еще о двух текстах, которые, очевидно, относятся к монгольским и бурятским версиям «Джангара», а также предоставля-

¹ Владимирцов Б.Я. Письма. Неизданное / сост. Г.И. Слесарчук, А.Д. Цендина. – М.: Наука – Вост. лит., 2016. – 390 с. – С. 40.

² Бамбаев Б.Б. Отчет о командировке в Монголию летом 1926 года. – Предварительный отчет лингвистической экспедиции в Северную Монголию за 1926 год. // Материалы комиссии по исследованию Монгольской и Танну-Тувинской народных республик и Бурят-Монгольской АССР. Л., 1929. С. 30 – 65.

³ Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. / С.Ю. Неклюдов. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. – 309 с. – С. 31.

ет сведения о том, что рассказывание зимними вечерами эпосов молодыми людьми в то время было делом обычным¹. В.В. Митин в статье «Этнографическое исследование Монголии Монгольской комиссией АН СССР» пишет об участии Б.Б. Бамбаева в экспедициях, он называет его «молодым бурятом», «давним коллегой Н.Н. Поппе». В 1927 г., когда этнографо-лингвистические работы проводились отдельными группами, а нередко одним человеком, Б.Б. Бамбаев работал в долине р. Селенги. Там он обнаружил ряд ранее неизвестных погребений и обследовал развалины древних городищ, записал десятки былин, песен, описал местные свадебные обряды².

Благодаря приложенной к фонду ЦВРК информации, подготовленной 6 февраля 1990 г. кандидатом исторических наук, известным ученым Б.Д. Цыбиковым мы можем ввести в более широкий научный оборот биографию ученого. Б.Д. Цыбиков пишет: «Бальжи Бамбаевич Бамбаев родился в с. Жаргалантуй Селенгинского р-на, окончил Ленинградский институт живых восточных языков им. Енукидзе. Участник экспедиций 1926 г. по исследованию Монголии и Танну-Тувы под руководством Б.Я. Владимирцова. Автор учебной грамматики монгольского языка. Репрессирован в 1930 г. как участник Даурской школы прапорщиков. В личном фонде ученого записи по бурятскому фольклору, этнографии, языкознанию, а также рукопись статьи о погребальном обряде, описание детских игр. Личный фонд поступил в РО БКНИИ в 1940 г. (29 ед. хр.). Хронологические рамки дел установить не удалось, кроме некоторых. Годы жизни установить не удалось»³.

Текст рукописи Б. Б. Бамбаева написан зелеными, красными и синими чернилами на бланке «Фактура №... на бесплатный отпуск литературы издательством по распространению изданий Бурят-Монгольского Ученого Комитета – 192... г.». Бланк на простой дешевой бумаге формата А 4. Записи чаще с одной стороны, реже – с двух сторон. Имеются редкие вставки на половинках листа. Поправок очень мало, но видно, что текст редактировался самим автором. Почерк красивый, текст записан на нелинованной бумаге очень ровно. В конце рукописи имеются качественные ри-

¹ Там же. С. 31 – 32.

² Митин В.В. Этнографическое исследование Монголии Монгольской комиссией АН СССР / В.В.Митин // Метаморфозы истории. – 2003. – Вып. 3. – С. 88 – 103. – С. 94, 96.

³ Бамбаев Б.Б. «Описание погребального обряда и его происхождение» / Б.Б. Бамбаев // ЦВРК ИМБТ СО РАН, Ф. 11. Оп. 1. Д. 13. 81 л.

сунки погребений шамана, лам и др., нередко это перерисовки из материалов М.Н. Хангалова, о чем имеется указание.

Рукопись Б.Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождение» является самостоятельной, хорошо структурированной, завершенной работой, написанной на достоверных верифицируемых источниках прекрасным языком. Рукопись не только не была опубликована ранее, но до настоящего времени не привлекала ничьего внимания. Введение ее в научный оборот в данной монографии только углубит многие наши позиции, укрепит достоверность и обоснованность, выдвигаемых нами положений, и в целом украсит работу.

Из научных и этических соображений решено текст рукописи Б. Б. Бамбаева ввести в соответствующий раздел нашей работы отдельным шрифтом, что позволяет легко вычленить ее из общего текста. Это позволяет представить ее как отдельную книгу в книге. При этом структура работы исследователя не сохраняется из-за несовпадения порядка расположения тем в наших работах, в целом весьма схожих по рассматриваемым проблемам. Тем более, что ученый не оставил в стороне погребальную обрядность советского времени, которая рассмотрена им, правда, в заключении. В оригинальном виде исследование Б.Б. Бамбаева состоит из разделов, написанных в следующем порядке: погребальный обряд; смерть; похороны шамана-*харбаха*; загробная жизнь шамана; похороны стариков и прочих; обряд погребения у бурят-буддистов; обряд погребения лам; заключение.

Как видно, исследователь вполне логично рассматривает в первую очередь погребальные обряды предбайкальских бурят, вероятно, как стадияльно более ранние, затем переходит к рассмотрению темы у забайкальских бурят-буддистов. В первом случае изучение начинается с погребения шаманов, а во втором с погребения рядовых бурят-буддистов, затем лам. В нашей работе, как видно из оглавления, рассмотрен совершенно независимо от данной рукописи тот же круг вопросов, только вначале мы исследуем погребальную обрядность рядовых людей, затем сакральных персон общества, шаманов и буддийских священнослужителей. Введенные ранее в нашу работу некоторые сюжеты из рукописи Б.Б. Бамбаева оставлены в тексте монографии, поэтому возможны некоторые небольшие повторы, вполне уместные, на наш взгляд, в такой работе.

О достоверности работы Б.Б. Бамбаева свидетельствует характеристика источников, представленная им в рукописи: «Нужные сведения я записывал от стариков и лам гурумба и через этих лам пользовался обрядовыми книжками на тибетском языке. Основным материалом о похоронах шамана послужили черновые записи М.Н. Хангалова, записанные им в Еланцинском булуке Эхирит-Булагатского аймака. Также здесь мои записи о похоронах шаманистов и буддистов, записанные от старика из Агинского аймака Чойвана Чагдарона, долгое время пребывавшего в бывшем Унгинском хошуне Аларского аймака. От него же я получил сведения о старинных современных погребальных обрядах агинских бурят-монголов. Очень ценными оказались рассказы стариков из Боханского аймака Будункена Николаева и Эхирит-Булагатского аймака – Маласгаева – о похоронах шаманов и стариков»¹.

Хронологические рамки исследования охватывают период с XIX до начала XXI в., время глобальных трансформаций в этнической истории и культуре бурят, обусловленных историческими событиями в регионе и стране (присоединение Бурятии к России, распространение буддизма в Забайкалье, создание СССР и РФ). Для бурят XIX – начало XX – время традиционного уклада, с 1920-х гг. происходит постепенный переход к советскому образу жизни, он достигает расцвета в период с 1965 до 1985 г., затем сменяется постсоветским временем, характеризующимся этническим возрожденческим всплеском. Достаточно глубокий диахронический срез позволяет проследить динамику погребальной обрядности бурят, детализируют ход ее трансформации и модификации, обнаруживают ее константные элементы.

Территориальные рамки исследования охватывают большую часть этнической территории бурят, по современному административно-территориальному делению это некоторые районы Иркутской области, в которых исконно проживают буряты, и определенные районы Республики Бурятия, характеризующиеся наибольшим тяготением к традиционализму, а также его периферийные районы. Это позволило с высокой степенью достоверности исследовать две зоны – Предбайкалье и Забайкалье, в которых соответственно проживают две этнотерриториальные группы, предбайкальские и забайкальские буряты. Часть этнической тер-

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 8 – 9.

ритории бурят, расположенная в Забайкальском крае, в виду ее некоторой изученности, здесь не рассматривалась.

В основу данной монографии о погребальной обрядности бурят положена диссертация А.С. Суворовой на соискание ученой степени кандидата исторических наук, написанная под научным руководством С.Г. Жамбаловой и успешно защищенная и утвержденная ВАКом РФ в первой половине 2015 г. Впоследствии текст, вполне отвечающий требованиям, предъявляемым к диссертациям, значительно доработан С.Г. Жамбаловой для публикации ее как монографии. Ею пересмотрена структура работы, почти полностью переписаны главы, введены новые источники и сравнительные материалы, в том числе полевые, архивные и литературные, что нашло отражение в историографическом обзоре и характеристике источников. Проведена серьезная ревизия ранее включенных источников. Все это обусловлено сложностью исследуемой темы, ее малой разработанностью, несмотря на огромный список работ, в которых в той или степени говорится о погребальной обрядности бурят, а также стремлением добиться наиболее обоснованного достоверного результата.

Глава 1

Традиционная погребальная обрядность бурят (конец XIX – первая четверть XX в.)

Основная задача данной главы на основании комплекса достоверных источников реконструировать типы и способы традиционного погребения бурят, уточнить, упорядочить и верифицировать их типологию, а также рассмотреть некоторые представления и обычаи в традиционной погребальной обрядности бурят. Создание моделей, достаточно общих по объему и в значительной степени приближенных, а именно типов данной обрядности цикла жизни человека, явится базой для реализации других научных задач монографии. Без них невозможно, например, выявить трансформационные процессы в погребальной обрядности бурят в пространственно-временном континууме и др.

Предполагается, что в данной главе, несмотря на некоторые трудности атрибуции, в основном, за редким исключением рассматривается традиционное погребение рядовых бурят, еще не затронутое инновациями в результате присоединения этнической территории бурят к России и влияния православия. Буддизм, коренным образом изменивший мировоззрение бурят, также затронул эту сторону семейной обрядности. Результаты буддийского влияния на погребальную обрядность забайкальских и отчасти предбайкальских (аларских) бурят рассмотрены здесь: религиозные буддийские инновации довольно быстро стали составной неразрывной частью традиционной культуры забайкальских бурят. Погребальная обрядность сакральных персон бурятского социума, шаманов и лам, рассматривается в отдельной главе, однако типология их непосредственного погребения в целом, за исключением некоторых специальных технических и технологических нюансов, не выходит за пределы традиции.

Типология традиционного погребения бурят

Буряты, один из монголоязычных народов, практически не оставляющих, подобно тюркским сибирским этносам, в частности, якутам и некоторой части тувинцев, ярких погребальных сооружений и надмогильных памятников, которые зафиксированы и изучены В.П. Дьяконовой, Р.И. Бравиной и В.В. Поповым и др.¹ Хотя традиционно подобного рода работы нередко основываются в равной мере на данных этнографии и археологии, в силу специфики объекта и предмета исследование проводилось без непосредственного изучения и фиксации погребально-поминальных объектов. Малое присутствие визуальных материальных следов затрудняет изучение темы. Ограничение источниковедческих материалов исходит из хронологических рамок исследования и специфики погребальной обрядности бурят. Думается, что такой подход для этнографической работы, которая в большей степени исследует проблемы этнической истории этноса, вполне оправдан и целесообразен.

В первом разделе главы стоит задача создания уточненной типологии традиционных форм и способов погребения бурят. Мы исходим из гипотезы, что они до определенного времени, то есть до присоединения к России и проникновения буддизма в Забайкалье, были одинаковыми для Предбайкалья и Забайкалья, практиковались народом исконно, и, несмотря на борьбу на государственном и конфессиональном (православие и буддизм) уровнях с целью их искоренения, продолжали сохраняться в той или иной мере длительное время, в редких случаях вплоть до середины XX в. В постсоветский период, который отличается всплеском традиционализма, заметно возрождение традиционной погребальной обрядности, как в отношении рядовых членов общества, так и религиозных служителей особенно. До настоящего времени, несмотря на целый ряд письменных упоминаний о разных типах и способах погребения бурят, данная сложная проблема не получила должного рассмотрения в научной литературе.

Из-за относительно большой глубины диахронического среза, на котором рассматривается тема, основными источниками послужили литературные, дополненные небольшим пластом архивных

¹ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Л: Наука, 1975. – 163 с.; Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV – XIX вв.) / Р.И. Бравина, В.В. Попов. – Новосибирск: Наука, 1992. – 242 с.

материалов. Такой корпус источников обусловлен также тем, что на исследуемой территории почти не сохранились погребальные памятники, которые можно было бы как-то убедительно идентифицировать, как принадлежащие непосредственно бурятам, и изучить их с целью получения научных сведений. Литературные источники можно характеризовать как достаточно достоверные, ибо они взяты из работ известных авторитетных исследователей, многие из которых являлись свидетелями описываемых событий или осуществляли специальный сбор материалов.

Имеет смысл подчеркнуть детерминированность многих сторон сложившегося уклада жизни этноса, в данном случае погребальной обрядности, природно-географическими условиями среды обитания. Этническая территория бурят, кочевников-скотоводов сухих степей, входит в горную зону, занимающую значительную часть юга Восточной Сибири. Рельеф характеризуется мощными горными хребтами, покрытыми лесом, и обширными, глубокими, иногда почти замкнутыми межгорными котловинами. Площадь гор более чем в четыре раза превышает площадь, занимаемую низменностями. Известно, что климат этнической территории бурят резко континентальный. Зима длинная, холодная, с сухим морозом, малоснежная. Весна ветреная, с заморозками, почти без осадков. Лето короткое, с жаркими днями и прохладными ночами, с обильными осадками в июле и августе. Средняя температура летом $+18,5^{\circ}\text{C}$, зимой -22°C , а среднегодовая температура $-1,6^{\circ}\text{C}$. Баргузинский, Баунтовский эвенкийский, Курумканский, Муйский, Окинский, Северо-Байкальский районы Бурятии приравнены к районам Крайнего Севера¹.

Особенности климатических условий, безусловно, способствовали созданию особых типов погребения. Немалую роль играла и малая плотность населения, бывшая особенно мизерной в период складывания традиционных типов погребения задолго до присоединения этнической территории бурят к России. Косвенным свидетельством малой заселенности территории могут служить современные данные, когда плотность населения в 2013 г. составляет 2,77 чел./кв. км². А в исследуемое в данном разделе время она была меньше в разы. Думается, что приведенные ниже

¹ Бурятия [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 11.06.2013).

² Там же.

традиционные типы погребения детерминированы спецификой природно-климатической среды обитания и являются результатом адаптационной деятельности – буряты проживают в экологической нише, где более полугода земля находится в промерзшем состоянии. Обусловлены они также традиционными мировоззрениями, шаманистским и буддистским. Не следует игнорировать известное, широко распространенное в среде простых бурят табу на разрушение целостности земли, сакральное отношение к земле.

Попытки систематизации имеющихся обширных разрозненных материалов привели к идее создания непосредственной типологии традиционных способов погребения у бурят. Это наиболее рациональная форма представления полученных результатов проведенной аналитической работы. Такой подход позволяет подробно остановиться на каждом выявленном типе, определить характерные для него способы, провести их описание, исходя из имеющихся материалов. А так как в научной литературе уже имеются попытки типологии погребальной обрядности бурят, данную часть работы можно охарактеризовать как попытку создания новой, более уточненной типологии, подтверждаемой, в отличие от предыдущих, в каждом случае достоверными материалами.

В бурятской этнографической литературе имеется несколько подходов к типологии погребальной обрядности бурят. А.В. Потанина в начале XX в. отмечала следующее: «В прежние времена буряты всех своих покойников сжигали, теперь хоронят в землю; но делают это, как сами говорят, по требованию русских. Людей почетных или шаманов ставили иногда в гробах на деревьях»¹. В советское время Т.М. Мастюгина показала специфику похоронной обрядности бурят-шаманистов и бурят-ламаистов. В качестве традиционных способов погребения ею выделены следующие: оставление покойника на поверхности земли, в том числе детей, погребение предбайкальских шаманов на специальных помостах – *арангасах* и трупосожжение, как шаманов, так и простых людей. Она выявляет активно бытовавшую у предбайкальских, в частности, у ольхонских бурят форму погребения, возможно, переходную от оставления на поверхности земли к сожжению. При таком погребении труп должен лишь обгореть, чтобы останки были

¹ Потанина А.В. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях. – М., 1912 г. – 62 с. – С. 24.

расташены хищниками. Т.М. Мастюгина отмечает, что со временем, вероятно, под влиянием русских обычным стало погребение в земле, некоторые группы бурят начали хоронить покойников на кладбище. Она отмечает, что у бурят-буддистов способы погребения могли быть различными: буддизм предусматривает предание умерших разным стихиям: земле, воде, огню, воздуху и дереву, в зависимости от времени и места смерти, социального статуса покойного и ряда других причин. Лама, совершавший всю службу, указывал надо ли бросить в воду или оставить в лесу или закопать¹.

Л.Р. Павлинская выявила, что у народов Окинского р-на РБ, сойотов и бурят, существовало три типа погребения – наземный, воздушный и сожжение, и пять способов погребения: «оставление на земле», «оставление на земле под прикрытием сухими деревьями», «оставление на земле под каменной кладкой», «погребение на дереве» и сожжение»². Более того, она считает, что можно с уверенностью говорить о том, что для большинства традиционных культур Сибири ингумация не была основным способом погребения, а во многих вообще не существовала. Погребения в земле стали доминирующими для этих народов (бурят, эвенков, юкагиров, народов Саяно-Алтая, Амура, Крайнего Северо-Востока) только в XX в. в результате давления государственной идеологической системы³.

Нельзя обойти стороной типологию древнебурятских захоронений, предложенную Н.В. Именохоевым. Несмотря на то, что речь идет о древнебурятских погребальных категориях и типах, которые не всегда, возможно, с уверенностью соотнести традиционными бурятскими, считаем необходимым привести их здесь. Им выделены пять категорий захоронений: скальные, грунтовые, кремация, воздушные, которые, в свою очередь, имеют типы в соответствии с конструктивными особенностями. Так, скальные имеют два типа: 1. в естественных скальных полостях (пещеры,

¹ Мастюгина Т.М. Похоронная обрядность. Народы Южной Сибири. Буряты. / Т.М. Мастюгина // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) – М.: Наука, 1980. – С. 91 – 93, 96.

² Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор (Судьба традиционной культуры Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью) / Л.Р. Павлинская. – СПб.: Изд – во «Европейский дом», 2002. – 263 с. – С. 240.

³ Павлинская Л.Р. Типы погребений народов Сибири в контексте представлений о потустороннем мире / Л.Р. Павлинская // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. VII Сибирские чтения. – СПб, 2009. – С. 30.

гроты, ниши, расщелины); 2. в искусственно сооруженных погребальных камерах. К грунтовым относятся следующие три типа по характеру надмогильных сооружений (наземные сооружения курганного типа; плоские овально-вытянутые каменные выкладки по периметру могильной ямы; захоронения без надмогильных сооружений или же с одним крупным камнем в центральной части могильной ямы. По внутримогильным конструкциям грунтовые захоронения подразделяются на несколько видов: классические захоронения без каких-либо внутримогильных конструкций: труположение на правом боку с согнутыми руками, на спине с вытянутыми руками; захоронение в грунтовых ямах в каменных ящиках; захоронения в грунтовых ямах в деревянных конструкциях: в длинном прямоугольном ящике, гробах, колодах, берестяных мешках. Кремация шаманов и шаманок была двух типов: с полным сожжением или частичным. Воздушная представлена, по данной типологии, двумя типами: на *аранге* на высоком свайном помосте; на помосте, укрепленном между деревьями. Наземные на грунте представлены тремя видами: на грунте с сооружением вокруг каменной насыпи, могильного холма; на поверхности земли завернутым в ткань или тканевый мешок; на поверхности в тонком дощатом гробу¹. Эта типология, к сожалению, мало опирается на археологические методы изучения древнебурятской погребальной обрядности. Здесь несколько раскопок и визуальный осмотр, зато в качестве источников активно используются этнографические данные и литературные сведения.

В архивированной рукописной работе Б.Б. Бамбаева в разделе «Похороны стариков и прочих» имеется два сюжета о типах погребения бурят. Исследователь подчеркивает их детерминированность характером среды обитания этнических групп бурят, а также необходимостью защиты богатых сопроводительным инвентарем могил статусных людей от ограбления. Текст приводим последовательно в полном объеме: «... погребальная обрядность недуховных лиц отличается в деталях. Главный фактор – характер населяемой местности. В степных местах господствует надземное погребение без гроба; в каменистых горных местах сооружения над могилой каменной кучи; в лесных местах сожжение трупа,

¹ Именохоев Н.В. Типология древнебурятских захоронений (к проблемам этногенеза бурят) / Н.В. Именохоев // Этническая история и культурно-бытовые традиции народов Байкальского региона. – Иркутск: Оттиск, 2010. – С. 21 – 32.

предание земле в гробу с сооружением надмогильного бугорка или надземное погребение в срубках. Некоторые рода, переходя со степной местности в лесные, долго сохраняют старинную форму погребения. Начиная с прошлого столетия, по принятым мерам со стороны власти надземные погребения стали заменяться преданием земле и сожжением. Тем не менее, редко можно встретить надземное погребение в глухих районах.

Можно полагать, что в старину гроб не делали, а на дне делали четыре каменные стены. Делают каменные стены, опускают покойника, закрывают сверху плоским камнем, о чем повествуют былины. Иногда под низ кладут потник и седло под голову. До последнего времени у кударинских бурят покойника не зарывают в землю, а обкладывали досками и над ними сооружали большую кучу из деревьев.

Буряты покойника в могиле или при сожжении обращают головой на северо-восток. Видимо, потому что он должен отправиться к Эрлик-хану, который живет на востоке или на северо-востоке. Не так давно на могиле клали кучу камней “даран” или делали земляной бугорок “булаша”»¹.

В заключении рукописи Б.Б. Бамбаев делает следующие выводы о типах погребения бурят: «Как знаем из вышеизложенного, бурят-монголы знают много видов погребения – предание земле, надземное погребение, погребение в срубках или без сруба, сожжение трупа, предание земле с сооружением надмогильного бугорка из камней “даран”; на дереве хоронили останки покойника в натуральном виде или в виде модели памятника. Одним из самых старинных способов погребения является надземное погребение, практиковавшееся, главным образом, у той части монгольского народа, которая вела кочевой образ жизни по необъятным степям Центральной Азии. Такой способ погребения можно отнести исключительно к трудовому населению, так как они не отличались богатством одежды и украшения, поэтому не было смысла им скрывать покойника и над могилой сооружать каменные кучи или курганы, ибо сооружение их диктовалось необходимостью ограждения богатых могил от ограбления, что подтверждается ныне проводимыми археологическими раскопками. Одним словом, чем крупнее надмогильный бугорок или курган, тем могильник богаче

¹ Бамбаев Б.Б. Описание погребального обряда и его происхождение / Б.Б. Бамбаев // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 11, опись 1, дело 13. Л. 31, 33.

Из истории монголов знаем, что прах Чингис-хана его преемниками и полководцами был предан земле. В целях предотвращения возможного ограбления ханской могилы, поверхность ее поровняли с землей и прогнав через нее многочисленный табун, скрыли следы погребения.

Кроме того, доказательством того факта, что в глубокой древности богатые и знатные покойников предавали земле, может служить слово “онго”, означающее дух покойных шаманов или незаурядных людей. Как нам известно, в глубокой древности у монголов этим словом называли крупные могильники или курганы. Можно полагать, что монголы на могиле своих необыкновенных людей совершали жертвоприношения. Но по условиям того времени, когда шли непрерывные межплеменные междоусобицы, нахождение в одном районе было невозможно, поэтому переселившись на другое место, продолжали совершать жертвоприношения тем же покойникам, которым устраивали жертвоприношение раньше, и слово “онго”, имеющее значение могилы или кургана получило значение духа незаурядной личности. Когда слово “онго” как могильник или курган получило другое значение, возможно, было заменено словами “даран” или “булаша”.

До прошлого столетия буряты практиковали сооружение каменной или земляной кучи на могиле знати и богатых людей. В то же время наряду с этими способами практиковали надземные погребения в срубках или обкладывание досками с сооружением над ним большой кучи из деревьев. Сооружение куч на могиле из камней, земли и деревьев, по видимому, диктовалось характером местностей, то есть отсутствием одних или обилием других материалов.

Такие способы погребения, вероятно, предшествовали захоронению в гробах и сожжению покойника. Захоронение в гробу является усовершенствованием древнего погребения, то есть обкладывания досками или камнями, которое объясняется повышением материальной культуры населения, а переход к сожжению трупа объясняется избеганием неожиданной встречи с разлагающимся трупом или валяющимися костями. Вероятно, сначала по санитарно-гигиеническим соображениям или от суеверия стали сжигать уже разлагавшиеся трупы, что в данное время встречается в Закаменском и других глухих районах Бурятии.

Кроме того, после прихода русских и проникновения торгового капитализма в Бурятию, буряты вышли за рамки натурального хозяйства и приняли вполне сложную форму хозяйственной системы. Выявились весьма богатые и крайне нуждающиеся. Старинные армяки были заменены шелковыми и суконными халатами, старинные кожаные пояса с медными и серебряными украшениями были заменены шелковыми кушаками, медные и серебряные украшения были заменены золотыми и коралловыми. Тогда, естественно, случаев разграбления стало больше, тем более иноверцами. Тогда, вероятно, стали сжигать тотчас после смерти.

Благодаря принятым мерам со стороны властей, начиная с прошлого века, предание земле с сооружением небольшой надмогильного бугорка стало единственной формой погребения по всей Бурятии, только в Эхирит-Булагатском аймаке частично сохранилось сожжение»¹.

Как видно, в научной литературе достаточно попыток классификации типов захоронения у бурят. И представленная здесь наша типология погребений у бурят, возможно, в скором времени также будет дополнена. Очевидно, что здесь есть поле для дальнейших изысканий, тема может быть еще не раз специально исследована как археологами, так и этнографами при условии обнаружения новых источников.

Углубляют достоверность бурятских материалов по типологии погребений данные по якутской погребальной обрядности, близкие генетически, типологически и территориально. Р.И. Бравина и В.В. Попов выявили, что основным способом погребения якутов являлось трупоположение, то есть захоронение непосредственно трупа умершего, который имел три вида: грунтовое погребение; захоронение на арангасах (воздушное); погребение на дневной поверхности земли (наземная форма)². У тувинцев известны следующие способы погребения: в земле с установлением возле памятника статуи, вытесанной из камня или вырезанным из дерева, в середине XIX в. на помосте из жердей, в начале XX в. господствовало наземное захоронение, когда умершего, оставляли на поверхности земли завернутым в ткань или в деревянном ящи-

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 56, 57, 58, 58 об.

² Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV – XIX вв.) / Р.И. Бравина, В.В. Попов. – Новосибирск: Наука, 1992. – 242 с. – С. 34.

ке¹. Эти данные свидетельствуют о широкой распространенности в досоветское время данных типов погребения у сибирских народов, близких бурятам. Правда, у каждого этноса, несмотря на некую историко-этнографическую общность, выявляются свои яркие специфические особенности.

В результате анализа имеющихся материалов по типологии погребальной обрядности бурят можно предложить следующую типологию погребения бурят. Первый тип традиционного погребения бурят – наземный. Он распространялся, видимо, на всю этническую территорию бурят. Как наиболее приемлемый для степи он известен бурятам задолго до буддизма, но при нем получил новый виток развития, который привел к образованию двух подтипов. Первый подтип – наземное традиционное погребение добуддийского периода. Т.М. Мастюгина считает, что в XVII–XVIII вв. это типичная форма захоронения предбайкальских бурят, исчезнувшая в середине XIX в.² Это одно из редкое указание данной практики в регионе. Предположение исследователя об исчезновении данного типа погребения к середине XIX в., а также распространение только у предбайкальских бурят не согласуется с выявленными материалами. Т.М. Михайлов отмечая, что наиболее распространенными формами захоронения у бурят были наземное и воздушное, а также кремация, а в некоторых местах иногда грунтовое, пишет, что в конце XIX – начале XX в. наземный тип, за редким исключением, у предбайкальских бурят не практиковался³.

Мы располагаем неопровержимыми сведениями о распространении данного типа у бурят-шаманистов Предбайкалья. И.Г. Георги пишет о бурятах: «Они думают, что все уже мертвецы окружены злыми духами, и потому, надев на них лучшее платье, немедленно хоронят. В прежние времена клали они их на землю с оружием, верховую сбрую и домашней рухлядью, и закрывали все сие камнем или хворостом»⁴. В 1996 г. на Елге XII было

¹ Айыжи Е.В. Погребально-поминальная обрядовая практика тувинцев России и Монголии: сравнительный анализ (по материалам полевых исследований). / Е.В. Айыжи // Казанская наука. – 2015. – № 10. – С. 27 – 29. – С. 27.

² Семейная обрядность народов Сибири ... С. 91.

³ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с. – С. 246.

⁴ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть четвертая / И.Г. Георги. – СПб., 1799. – 383 с. – С. 192.

вскрыто 8 комплексов, атрибутированных как бурятские: 5 из них оказались грунтовыми могилами, 2 наземными захоронениями и 1 поминальным комплексом. Наземные захоронения, образующие две группы, северную и южную, находились стороне от грунтовых погребений. Соотношение этих захоронений с грунтовыми установить было затруднительно, но компактное расположение всех могил позволило А.В. Харинскому предположить, что они принадлежат родственным семейным группам. В могильнике Елга XIII, расположенному в 115 м к западу от памятника Елга XII, 7 комплексов, из которых пять, с № 3 по 7 – наземные четырехугольные камеры, примыкающие к скальным выходам¹. А.В. Харинский в обоих конструктивных типах приольхонских погребений первой – третьей четверти XIX в. выделяет ряд характерных черт. Общими элементами этих захоронений является положение на спине с вытянутыми ногами и преимущественная ориентировка головой на северо-восток или восток². Эти материалы позволяют считать, что ареал бытования наземного погребения распространялся на всю этническую территорию бурят, включая Предбайкалье и Забайкалье.

Имеются археологические данные о специальной наземной погребальной камере в Предбайкалье. В XIV-XV вв. насельники Приольхонья для усопшего пристраивали к скале конструкцию четырехугольной формы из горизонтально или вертикально установленных камней³. Однако, не следует забывать, что этническая принадлежность погребения носит гипотетический характер. Что касается этнографических данных, то погребение в скалах является редко, более часто упоминаются наземные погребения бурят, которые мы классифицируем как наземные под примитивным прикрытием. Прикрытия делались в основном из подручного материала, в том числе, из камней, из дерева живого и сушняка, из сломанных саней и т. п. Этнографические данные свидетельствуют о более примитивном в плане прикрытия наземном захоронении. Возможно, это связано с тем, что археологические материалы относятся к добуддийским погребениям знатных людей,

¹ Харинский А.В. Погребальный ритуал ольхонских бурят в XIX – начале XX в. (по материалам могильника Елга XII) / А.В. Харинский // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. – Омск: Наука, 2006. – Т. 9. – С. 178 – 206. – С. 180, 192, 194-195.

² Там же. С. 194, 195.

³ Там же. С. 189, 241.

в то время как этнографические сведения показывают рядовые погребения.

Археологические материалы, которые, кстати, датируются XIX – началом XX в., корреспондируют с этнографическими данными, собранными Л.Р. Павлинской в Окинском р-не РБ. Здесь практиковали погребение под каменной кладкой, несколько десятков таких захоронений сохранилось до начала XXI в. Расположены они компактно на южном склоне отвесной скалы, ориентированы по линии север – юг. Погребение покойника на земле под сухими деревьями существовало у тункинских и окинских бурят. Тункинские буряты клали покойника на правый бок, правую руку укладывали под голову, ноги сгибали в коленях и в таком положении заворачивали в красную или желтую ткань. Тело оставляли в тайге, на земле на войлоке, сверху закрывали сушняком, сани, на которых везли усопшего, разрубали и набрасывали сверху. Коня убивали и оставляли рядом с погребенным. При этом тело старались увезти в места, где водились хищные звери, чтоб душа покойного быстрее отошла к предкам¹. Здесь замечен религиозный синкретизм, соединение шаманистских и буддистских традиций, что вообще характерно для многих регионов Бурятии, особенно окраинных.

Кладбище и подобное захоронение называют *дараан*. На поверхности земли из камней в один ряд делали прямоугольную оградку около 2 на 1 м, высотой 25 – 30 см, куда укладывали тело на спине с вытянутыми вдоль тела руками и ногами. Сверху, над его головой ограду перекрывали ошкуренными лиственничными жердями и целиком заваливали камнями². Тип погребения бурят на земле под прикрытием известен под названием «*дараан*», что переводится в одном из значений данного слова как «могила». На это впервые обращает внимание Л.Р. Павлинская³.

Действительно, в бурятско-русском словаре К.М. Черемисова *дараан* переводится как «тайник, хранилище, сокровищница; груз, тяжесть (например, береза с ветками на стогу сена)»; его третье значение – «могила», имеет указание на локальную группу распространения – кижингинские буряты⁴. Но этнографические материалы значительно расширяют ареал его распространения.

¹ Павлинская Л.Р. Указ. соч. С. 241, 236-237.

² Там же. С. 236.

³ Там же. С. 237.

⁴ Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь / К.М. Черемисов. – М.: Советская энциклопедия, 1973. – 803 с. – С. 186.

Семантические значения данного и производных от него слов *дараанай* (сберегаемый, хранимый), *дараанда* (под спудом) позволяют исследователю говорить об их глубоком сакральном смысле. Семантика слова выявляет возможную связь такого погребения с обрядом захоронения последа ребенка, где просматривается идея сохранения души и возможность нового ее возрождения в следующих поколениях¹. Используемый при погребении камень, может выступать в традиционном представлении бурят в качествеместилища души, он не позволяет ей блуждать в мире живых, превратившись в злого духа.

В первой половине XX в. наземный тип погребения *дараан* наблюдался также у кударинских бурят. Об этом достоверно свидетельствует Б.Б. Бамбаев, некоторое время работавший там учителем: «До последних лет у кударинских бурят покойника не зарывали в землю, а обкладывали досками и над ним сооружали большую кучу из деревьев <...>, не так давно на могиле клали кучу камней называемой «дараан» или делали земляной бугорок называемый “булаша”»².

В настоящее время достоверные сведения по наземному погребению предоставляют только материалы забайкальских бурят-буддистов. Бурятские буддологи считают, что по добуддийским обычаям труп сжигался, а у ламаистов сжигали только останки лам. Всех умерших людей мирского звания увозили в определенные места, обернутыми в саван и оставляли на земле. Считалось хорошим признаком, если их быстро уничтожали хищники и птицы³. Выявляется вариант более простого погребения – открытого оставления на поверхности земли. Технологическое упрощение обусловлено буддийской концепцией о жизни и смерти. Это подтверждают историко-сравнительные материалы. В.П. Дьяконова считает, что наземное погребение у тувинцев появилось под влиянием буддизма, когда предписывалось завернутый в ткань труп оставлять на поверхности земли без всякого погребального инвентаря, укладывая на спине или на боку в позе спящего⁴.

Наземному погребению бурят-буддистов сопутствовал целый ряд ритуальных действий. За неимением прямых источников по

¹ Павлинская Л.Р. Указ. соч. С. 237.

² Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 39.

³ Ламаизм в Бурятии XVIII – XX вв. / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 233 с. – С. 206.

⁴ Семейная обрядность народов Сибири ... С. 116 – 117.

бурятам, обращаемся к похоронному обряду монголоязычных алтайских урянхайцев. Из подробного описания наземного погребения (*ил тавих*), единственного способа погребения к концу XIX – началу XX в. у данного этноса, мы выделим определенные нюансы. У алтайских урянхайцев из юрты покойного выносили все предметы. Женщину укладывали на западной стороне жилища, мужчину – на восточной в специальной позе на правом боку, когда пальцы правой руки закрывают ухо, глаз, ноздрю. Покойного из юрты выносили, приподняв решетчатую стену юрты. Хоронили в заранее намеченном месте, заранее проведя с ламой обряд испрашивания земли. Когда процессия приходила на место, лама сжигал можжевельник и начинал читать молитву. Его клали на землю лицом к заходящему солнцу, тело, завернутое в белый саван, зашитый волосяными веревками, закрывали белой тканью или большим бумажным листом с напечатанным буддийским текстом (*номын хунжил*). Под голову клали кирпичный чай, а сверху покрывали хадаком синего цвета, головой ориентировали в сторону близлежащей горы, а если ее не было поблизости, то на север. Тело клали на правый бок. Затем старший бросал зерна в сторону покойника, разбрызгивал водку на четыре стороны, после все пили из одной чашки. Когда лама заканчивал молитву, все три раза обходили тело. Задерживаться было не принято, уходили быстро, не оглядываясь. Местность должна быть солнечной, сухой и окаймленной горами с севера и востока¹.

С данными материалами корреспондируют бурятские. Л.Р. Павлинская один из вариантов наземного погребения окинских бурят связывает с представлением о смерти как о временном сне. По ее данным, в старину окинские буряты покойного раздевали донага и заворачивали в белую ткань, выносили из жилища на войлоке или оленьей шкуре, служивших постелью. Покойного клали на правый бок, правую руку подкладывали под голову, ноги слегка сгибали в коленях и в такой позе заворачивали в ткань². В данном способе погребения обнаруживается влияние буддийской погребальной обрядности. Согласно широко распространенным у бурят-буддистов представлениям, в последний день своей жизни он должен лечь на правый бок, положить правую руку под голову

¹ Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы: Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 178 с. – С. 129, 131-132.

² Павлинская Л.Р. Указ. соч. С. 236.

и думать о прекрасном. В этот момент у него нет больше никаких дел¹. Далее также прослеживается буддийская, а именно тибетская традиция, когда тело старались увезти в места, где водились хищные звери. Считалось, что чем быстрее они съедят его, тем скорее душа усопшего отойдет в мир предков².

Безусловно, буддийские традиции проникали в среду бурят путем инкорпорирования местных традиций и преобразования их в буддийские представления. У окинских бурят выявляется погребальная поза покойного, напоминающая известную «позу Будды» или «позу спящего льва». Представленные материалы относятся к периоду, когда окинские буряты были уже буддистами, что позволяет наблюдать буддийское наслоение на традиционную основу. По всей видимости, оно не было глобальным, не зря Л.Р. Павлинская считает: «...буддизм составляет лишь тонкую внешнюю оболочку религиозной традиции народов Восточных Саян, обрамляя мощное внутреннее ядро добуддийских традиционных верований Байкальского региона»³. Известно, что имеются некоторые отличия в центровых и периферийных зонах бурятского буддийского мира. Для периферии, к которой, безусловно, относится Окинский р-н РБ характерно двоеверие (шаманизм и буддизм)⁴.

Аларские буряты-буддисты в начале XX в. при наземном погребении покойного заворачивали в войлок⁵. Вероятно, такой способ возник под влиянием буддизма. Это при том, что к тому времени буддизм только прокладывал себе дорогу в Предбайкалье. Несмотря на строительство дацана в 1811 г., буддизм встретил большой отпор со стороны еще сильного шаманства⁶. С другой стороны, войлок сохраняет сакральный код у всех кочевников-скотоводов длительное время. В погребальном обряде якутов подстилки делали из бересты, заячьего одеяла, мешковины и др.⁷ Отсутствие войлока у якутов обусловлено отсутствием овцеводства.

¹ Буддийский погребальный обряд [Электронный ресурс]. URL / <http://funeralportal.ru/library/1152/17466.html> (дата обращения 20.02.2014).

² Павлинская Л.Р. Указ. соч. С. 236.

³ Там же. С. 154.

⁴ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ... С. 244.

⁵ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии / Г.Н. Потанин. – СПб., 1883. – Вып. 4. – 651 с. – С. 38.

⁶ Жамцарано Ц.Ж. Путевые дневники 1903-1907 гг. / Ц.Ж. Жамцарано. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001. – 382 с. – С. 20.

⁷ Бравина Р.И., Попов В.В. Указ. соч. С. 98.

Одним из вариантов наземного погребения бурят являлся *мунхан* – бревенчатый сруб над покойным. Об их бытовании имеются косвенные источники. Архивный материал 1864 г. Баргузинской степной думы свидетельствует о том, что инородец Бурского рода Максимов ограбил два *мунхана*, один в Тархайском урочище, другой в Куйтунской степи¹. Согласно словарю, слово *мунхан* переводится как часовня², возможно, их воздвижение над погребением связано с буддизмом.

Наземный тип погребения имел широкое распространение у забайкальских бурят в связи с распространением буддийских погребальных обрядов. В то же время это наиболее приемлемый для степной экологической ниши тип. Возможно, он был распространен у древнебурятских племен задолго до появления буддизма. Однако буддизм привнес некоторые инновации. Буряты-буддисты оставляли покойных на земле в специально отведенных местах для «растаскивания» хищниками и птицами. Покойного без одежды помещали в специальный мешок, края которого наглухо завязывали веревкой. Способ захоронения обозначали словом «хоронить» (*хүдөөлүүлхэ*)³. Мешок представлял собой своеобразный саван, так как по буддийской традиции покойника заворачивают в него. Погребение на земле тела, завернутого в ткань или в тканевый мешок, или в тонком дощатом гробу зафиксировано археологами в южных степных районах Бурятии во второй половине XX в.⁴

Имеются материалы, объясняющие длительное сохранение наземного погребения, противоречащего требованиям Российского государства. В начале XX в. Г.М. Осокин привел две причины, по которым людей оставляли на земле. Он пишет: «Хоронят будто бы так и потому еще, что умерший вел очень плохую жизнь. Вообще наружное погребение считается у бурят оскорбительным для близких и семьи, и они такие похороны обыкновенно замалчивают от русских»⁵. Это единственное сообщение о том, что наземное

¹ Дело об ограблении инородцем ведомства Манаковым трех мертвых тел. 14 февраля 1864 г. // ГАРБ, Ф. 7. Оп. 1. Д. 1208. Л. 1 – 3.

² Черемисов К.М. Указ. соч. С. 302.

³ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти: традиции и инновации: конец XIX – начало XXI в. : автореф. дис. канд. ист. наук : 07.00.07 / Д.Ц. Цыденова. – Новосибирск, 2007. – С. 115.

⁴ Именохоев Н.В. Указ. соч. С. 30.

⁵ Осокин Г.М. На границе Монголии: очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья / Г.М. Осокин. – СПб., 1906. – 335 с. – С. 219.

захоронение связано с образом жизни человека или с его личными характеристиками. Скорее всего, буряты умалчивали о подобном захоронении из-за его запрещенности, а не от стыда. Г.М. Осокин указывает вторую причину, которая также представляется совершенно объективной: хоронят на поверхности земли и по приказанию лам, которые вычитали в книгах, что усопшему обязательно нужно быть похороненными именно таким образом, то есть оставленным на съедение волкам¹.

О том, что обычай оставления умерших в степи в районах Забайкалья практиковался еще в середине XX в., имеются достоверные свидетельства. Информант Ц.Ж. Жамьянова из с. Загустай Кижингинского р-на РБ рассказала, что в 1954 г. муж отвез на телеге гроб с телом матери в степь и оставил его на земле в месте, где, судя по всему, раньше хоронили². Она не знает причину анахроничного для того времени погребения, но, несомненно, она была весомая.

Из рассказов других информантов следует, что оставление на земле взрослых людей продолжалось примерно до 1940-х гг., и уже редко наблюдалось в 1950-х гг.³ В Джидинском р-не РБ зимой 1969 г. в с. Инзагатуй домой прибежал шестилетний мальчик с криком, что убили людей. Впоследствии выяснилось, что он увидел гробы в степи. Как утверждает информант, в то время усопших обычно хоронили в земле, но зимой, в период холода гроб оставляли до весны лежать на земле, ждали, когда она оттает⁴.

Наземный тип погребения дольше всего сохраняется при похоронах детей. В начале XX в. А.В. Потанина писала: «Детей и теперь не закапывают, а закладывают гробик камнями»⁵. У ольхонских бурят тип захоронения, аналогичный вышеуказанному, называется *дарсалдаг*. В современном погребальном обряде он сохранился у них преимущественно для новорожденных детей⁶. Дети до достижения трех-четырех лет считались существами иного мира, поэтому думали, что они не уходят в мир мертвых, а получают новое воплощение в другом человеке. С этим представ-

¹ Там же.

² ПМА, Жамьянова Ц.Ж., 1931 г.р., с. Чесан, Кижингинский район РБ.

³ ПМА, Галсанов Г.Д., 1948 г.р., род шоно-галзут, с. Кижинга, Кижингинский район РБ; Доржитаров С.О., 1940 г.р., с. Верхний Торей, Джидинский район РБ.

⁴ ПМА, Доржитаров С.О.

⁵ Потанина А.В. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях. – М., 1912. – 62 с. – С. 25.

⁶ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ... С. 295.

лением связывают обычай оставлять тело ребенка на расстоянии слышимости стука чайной ступы, который был весьма устойчивым и сохранялся до 1930-гг¹.

Информанты из Кижингинского и Джидинского р-нов РБ утверждают, что старинный обычай «теряния» умерших до двух лет детей в степи широко распространялся вплоть до 1960-х гг.². Умерших детей заворачивали в мешочек, привязывали к телеге, везли в какое-нибудь место, где «теряли» их, развязав веревку от мешочка³. Приведенные материалы согласуются с данными К.М. Герасимовой 1969 г. о практике оставления умерших детей в степи в Кижингинском р-не РБ⁴. Другие данные свидетельствуют о том, что у джидинских бурят до 1960-го г. детей до трех лет хоронили недалеко от дома, на задах двора у стайки: «Ребенка, завернутого в ткань хоронили за стайкой на восточной стороне (*зуун талдайн*). Раньше его не одевали. Про них не говорили, что умер, а обозначали его смерть словами “потерялся, ушел (*гээгдэ, арилаа*)”. <...> Про взрослых умерших говорят умер (*мордоо, наһа бара*)»⁵.

По некоторым данным, тела умерших детей оставляли на земле в гробу. Об этом свидетельствует опубликованная история информанта: «Я в детстве в Ашанге играла с детьми в скалах, в горах, а там люди лежали в длинных досках, гробах. Мы ткань палками вытягивали. «*Хантагай*», они в них лежали, это набитые доски, обернутые в шелка. Мне десять лет было, это происходило до 1938 г. Это были захоронения детей»⁶. Безусловно, специальное погребение детей было связано с представлениями, как и у якутов, с особым характером смерти детей, с представлением об их «недочеловечности». Ребенок оставался как бы в преддверии жизни – его рождение не было завершено, поэтому погребение

¹ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 106 с. – С. 63.

² ПМА, Тугултурова Н.Б., 1922 г.р., с. Могсохон, Кижингинский район РБ; Доржитаров С.О., 1940 г.р., с. Верхний Торей, Джидинский район РБ.

³ ПМА, Галсанов Г.Д. 1948 г.р., род шоно-галзут, с. Кижинга, Кижингинский район РБ.

⁴ Герасимова К.М. Ламаистский похоронный обряд в Бурятии. С. 113.

⁵ Жамбалова С.Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г.Б. Тудиновой). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 148 с. – С. 84.

⁶ Жамбалова С.Г., Игауэ Н. Калейдоскоп: этнографические картинки XX – начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии / С.Г. Жамбалова, Н. Игауэ. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 412 с. – С. 134.

почти не было оформлено ритуально, для него не делали гроб, не копали могилу, не забивали поминальный скот и т.д.¹

Приведенные материалы по наземному типу погребальной обрядности бурят свидетельствуют о том, что он получил наиболее широкое распространение в связи с проникновением на этническую территорию забайкальских и отчасти аларских бурят буддизма. Именно буддийская концепция о жизни и смерти направлена на наиболее простой способ трупоположения, совмещенный со сложной обязательной системой буддийской погребальной обрядности, исполняемой буддийскими священнослужителями.

Гипотеза о том, что у бурят Предбайкалья и Забайкалья до проникновения буддизма бытовали довольно схожие погребальные обряды и типы захоронения корреспондирует с мнением Б.Б. Бамбаева. По данному вопросу он пишет следующее: «Забайкальские буряты забыли те погребальные обряды, которые совершали в седой старине. Только редкие седые старики помнят рассказы их дедов (шаманистов) об обрядах погребения. После принятия буддизма забайкальскими бурятами ламы их весьма тактичными приемами в течение нескольких десятков лет совершенно незаметно для населения изменили прежний обряд погребения. Вернее, на основе прежнего обряда создали новый погребальный обряд. Население не только забыло внешнюю форму обряда, а даже укоренившиеся в его сознание мир бохолдоя, поимки души и устройство поминок. Теперь они питают к трупу чувство отвращения и избегают прикасаться к нему.

Мне с большим трудом удалось найти старика, который знал кое-что о древнем погребальном обряде. По его словам, в старину, когда забайкальские буряты были еще шаманистами, у покойников умывали лицо, чесали косу, одевали его в любимую одежду. Пристегнув к нему его лук, стрелы с колчаном и меч, снабдив его огнем, ножом, табаком, курительной трубкой, а если женщина – иголкой, ножницами увозили, посадив верхом на его лошадь. По прибытию на место погребения снимали, клали на потник головой на северо-восток лицом вверх, под голову клали седло правым боком, или в лесных местах хоронили в срубках. Варили в котле чай и брызгали его во все стороны, чтобы земля приняла его и оставляли при покойнике котел с чаем. Убивали коня на могиле

¹ Бравина Р.И., Попов В.В. Указ. соч. С. 161 – 162.

покойника или привязывали его к колу с тем, чтобы через некоторое время издох. Только не оставляли узду. Все провожавшие покойного расходились по домам, окурившись богородской травой. Все предметы, которые оставляли покойному, даются, чтобы он пользовался ими в дальней дороге, куда он отправился. Оставшиеся в живых более всего очень боялись духов своих умерших родственников, ибо они могут вернуться за своими любимыми вещами. Поэтому старались отдать покойному то, чем он обладал на правах индивидуальной собственности и все самое необходимое для отправления в загробный мир. Если душа возвращалась домой, то превращалась в злого духа и всячески вредила родственникам»¹.

Второй традиционный тип погребения рядовых бурят – кремация. М. Татаринов в 1760-х гг. одним из первых описал церемонию кремации предбайкальских бурят. Усопшего, независимо от пола, обложив дровами, подвергали обряду кремации в лесу. Его одевали в лучшую одежду, вместе с усопшим сжигали трут, трубку, украшения и столько лошадей, сколько могли предоставить родственники². В конце XIX в. Е.Э. Сно писал о распространении кремации у бурят, отмечая, что в последнее время буряты-христиане начали хоронить умерших, также как русские³, то есть, скорее всего, вместо кремирования стали хоронить в земле.

М.Н. Хангалов, годы жизни которого охватывают период с 1858 по 1918 г. совершенно определенно пишет, что в прежнее время буряты имели обычай сжигать своих покойников без различия пола и возраста. Здесь привлекает внимание то, что такой тип погребения он определяет как архаичный для своего времени. Такая оговорка может быть косвенным свидетельством того, что в то время традиционные формы погребения бурят активно заменялись новыми. Ученый считал, что в конце XIX в. у большинства предбайкальских бурят кремация сохранялась в основном при погребении шаманов⁴. Однако это было не совсем так – кремации

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 41 – 42.

² Татаринов М. Описание о братских татарах, сочиненное Морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым / М. Татаринов. – Улан-Удэ, 1958. – 78 с. – С. 20.

³ Сно Е.Э. За уральским хребтом: сибирские инородцы / Е.Э. Сно. – СПб : Изд-во О. Н. Поповой, 1904. – 52 с. – С. 27.

⁴ Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд – во, 1958. – С. 289 – 402. – С. 387 и др.

подвергали и рядовых людей. Анализ имеющихся материалов по этнографии предбайкальских бурят показывает, что кремация рядовых членов бурятского общества, сохраняется на длинном временном отрезке.

Т.М. Мастюгина рассматривала, как уже указывалось выше, частичную кремацию покойных как переходную форму между наземным погребением и полной кремацией, бытовавшей у предбайкальских бурят в XIX в.¹ С.Г. Жамбалова связывает обряд кремации у бурят с развитым культом огня². Л.Р. Павлинская считает, что у окинских бурят наиболее распространенным типом погребения было сожжение. Ею выявлено, что оно у данной группы бурят имело несколько названий: *галдах* – «сжигать»; *шатаха* – «поджигать, зажигать»; *хайлулха* – «плавить, расплавлять»³. Полевые материалы, которые в большом объеме приводятся в других разделах нашей монографии, свидетельствуют, что эти названия в целом бытуют у всех групп бурят.

Калмыцкие материалы подробно описывают обряд кремации буддистов. П.С. Паллас описывает у них шесть способов захоронения: в степи на открытом грунте, когда по обе стороны покойного втыкали шесты с молитвами, в лесу или кустарнике, в воде, в земле, под кучей камней в степи, кремацию, после которой пепел, смешанный с ладаном отсылали к Далай-ламе. Калмыки связывают распространение кремации среди знати с ламаизацией погребального обряда. К середине XIX в. у них кремации подлежали нойоны, старшие гелюнги и люди, вызывающие дождь, гром и молнию⁴. Описание похорон калмыков в 1852 г. оставил П.И. Небольсин: «Калмык, чувствующий приближение смерти, посылает за гелюнгом и созывает всю семью и прощается с нею... После его смерти родные покидают кибитку, и... в ней остаются одни гелюнги; обмывают его водой, обертывают полотном..., покрывают белым покрывалом. В таком положении тело лежит двое суток. На третий день в кибитку входят родственники. Они кладут перед покойником по три земных поклона; затем родные дети и внуки

¹ Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) – М.: Наука, 1980. – С. 91 – 97. – С. 92.

² Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX XX вв.). / С.Г. Жамбалова. – Новосибирск: Наука, 2000 – 400 с. – С. 290.

³ Павлинская Л.Р. Указ. соч. С. 238.

⁴ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв. // Советская этнография. – 1988. – № 4. – С. 98 – 110. – С. 100, 102, 103.

по прямой линии подходят к трупу и касаются лбом до ног тела. Если покойник был младший родственник, жена, сестра и неродная мать, тогда этой торжественности не наблюдается при прощании»¹. На четвертый день совершают обряд кремации. Покойного одевали, сажали без оружия на кошму в позе лотоса. Перед выносом к жилью подводили оседланного коня, но без подушки и чепрака, держа под уздцы левой рукой, а в правой плетку умершего. Позже конь переходил в хурул, а плетка старшему сыну. На месте кремации выкапывали пять ям, одну посередине, все закладывали дровами. В центральную яму ставили большой котел, в него сажали покойника. Под погребальное пение гелюнгов начиналась кремация. Потом пепел смешивали с глиной, делали фигурки и рассылали по хурулам².

Бурятские ольхонские архивные материалы свидетельствуют, что детей старше трех лет предавали кремации. В 1840 г. двух утонувших мальчиков восьми и трех лет на второй день «унесли в лес и сожгли их там по шаманскому обычаю»³. О практике кремации детей у якутов в более раннее время имеется осторожное предположение⁴. В то же время важно напомнить, что согласно исследованиям Р.И. Бравиной и В.В. Попова в погребальной обрядности якутов не было традиции кремации, у них, также как у хакасов, в XVII в. сжигали только трупы убитых⁵. Также такого типа погребения, видимо, нет и у тувинцев⁶.

В Забайкалье кремация рядовых людей, вероятно, была распространена некогда повсеместно в лесо-таежных районах. Хотя материалов о ее бытовании в конце XIX – начале XX в. выявляется мало. Исключение составляет район Восточных Саян. Окинские буряты которые сохраняли традицию в силу природных условий, изолированности этнической территории, расположенной на периферии степного кочевнического мира в близком соседстве с сойотами, тюрками, охотниками-оленоводами. Редкий анахроничный случай кремации в начале 1970-х гг. у них описан Л.Р. Павлинской, который состоялся по специальному желанию

¹ Цит. по: Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Указ. соч. С. 103.

² Там же.

³ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 292.

⁴ Бравина Р.И., Попов В.В. Указ. соч. С. 162.

⁵ Там же. С. 34, 195.

⁶ Семейная обрядность народов Сибири ... С. 113 – 118.

пожилой женщины¹. Вероятно, такие редкие случаи могут быть иметь место в других периферийных лесо-таежных регионах расселения забайкальских бурят-буддистов.

Кремация в отдельных случаях довольно длительно, вплоть до современности, сохраняется в Предбайкалье. Достоверно известно, что в настоящее время этот обряд распространен в Эхирит-Булагатском, Боханском и Ольхонском р-нах Иркутской области. Кремируют не только шаманов, а также рядовых пожилых людей, умерших в возрасте семидесяти – восьмидесяти лет². Данными по другим районам Иркутской области, к сожалению, мы не располагаем.

Впервые в научной литературе на сохранение кремации в погребальной обрядности у современных бурят обратила внимание С.Г. Жамбалова³. В монографии об ольхонских бурятах подробно описан данный тип. Обряд кремации называется *сэлмэдэг*, который образован от слова *сэлмэг* – «ясный, чистый» и является однокоренным со словом *сэлмэхэ* – «очищать». По представлениям данной локальной группы бурят, этот обряд предоставляет душе тысячу лет жизни (*сэлмэдэг мянган наһатай*)⁴. М.Н. Хангалов отмечал, что по убеждениям бурят, душа шамана или он сам в дыму костра поднимается на небо и там начинает вести приятную жизнь, подобную земной⁵. Предбайкальскими бурятами кремация характеризуется как средство очищения от земных грехов и наиболее быстрый путь к предкам. В настоящее время старики и старухи завещают своим детям и внукам похоронить их именно таким способом⁶.

Имеющиеся материалы позволяют создать определенную модель проведения кремации бурят. Прибыв на место, участники похорон, а это было несколько мужчин, заготавливали дрова, скла-

¹ Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор ... С. 238.

² Хандагурова М.В. Похоронно-поминальная обрядность верхоленских бурят во второй половине XX в. / М.В. Хандагурова // Культурное наследие народов Центральной Азии. Полевые исследования – 2008 : сб. статей. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 218 – 230. – С. 82.

³ Жамбалова С.Г. Элементы архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят / С.Г. Жамбалова // Музей и краеведение: проблемы истории и культуры народов Бурятии. – Улан-Удэ, 1993. – С. 48 – 50. – С. 49.

⁴ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ... С. 293.

⁵ Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири ... С. 390.

⁶ Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М. Байтог: «Баруун буураһууд». Исследование локальной группы бурят / Б.З. Нанзатов, М.М. Содномпилова // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития. – Вып.4. – Иркутск, 2005. – С. 47 – 54. – С. 54

дывали их особым образом (*мянган наһанай гэр*). На дрова клали покойного, одетого в лучшую одежду: рубашку (*самса*), шубу (*дэгэл*), унты и шапку. Предбайкальские буряты стараются одеть покойного более основательно, в полный набор одежды, включая верхнюю. Часто покойному покупали новую одежду. Усопшему привязывали к поясу ножны с ножом и деревянную или металлическую ложку; на шею надевали кисет с табаком или привязывали кисет к поясу¹. Часто вместе с покойным сжигали его любимого коня².

Родственникам усопшего запрещалось самим поджигать погребальный костер. Когда он разгорался, люди уходили, не оглядываясь. На следующий или на третий день мужчины отправлялись на место кремации проверить, полностью ли выгорело захоронение. Хорошей приметой считается полное выгорание, означающее, что душа быстро ушла в мир предков. Не сгорают полностью обычно больные внутренние органы. В таком случае их обкладывают несгоревшими концами бревен и снова поджигают³. В старину после кремации все оставшиеся кости и металлические остатки от оружия и прочих вещей собирали и складывали в украшенное узорами лукошко и закапывали в землю на месте кремации⁴. Этот обряд назывался «*яһа бариха*», буквально переводимое как «держать кости». Погребальные урны бурят не были роскошными, предпочтение отдавали березе, так как это священное дерево⁵.

Данные сведения верифицируются материалами Е.Э Сно, который зафиксировал, что пепел собирали в берестяной туесок или в горшок и закапывали в земле⁶. Оставшиеся кости и пепел предбайкальские буряты собирают в емкость и захоранивают в дупле, выдолбленном в подходящем дереве⁷. Здесь отчетливо выявляется важное различие между погребениями второго типа, кремации, рядовых членов общества и сакральных персон. Прах первых захоранивается в земле, а вторых предается воздушному (небесному) погребению.

¹ Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта северных бурят. / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений. В 3 т. – Т. 1. Улан-Удэ: Бурят. Кн. изд-во. 1958. – С. 205 – 225. – С. 224.

² Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства ... С. 57.

³ Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор ... С. 239.

⁴ Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта ... С. 224.

⁵ Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства ... С. 57.

⁶ Сно Е.Э. Указ. соч. С. 27.

⁷ Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М. Указ. соч. С. 54.

Б.Б. Бамбаев по данному вопросу пишет следующее: «Обряд сожжения распространен в Эхирит-Булагатском районе. По прибытию на место старики занимаются брызганием вина и пьянством, а молодежь собирает дрова и кладет в четырехугольную форму с пустым местом в центре, где расстилают потник, покойника кладут головой на седло на северо-восток. По бокам лишние одежды, украшения, оружие, полозья саней или части телеги. Сверху кладут еще сухие дрова. Потом коня, повернув головой на восток, убивают ударом в голову. После этого подводили огонь со стороны головы покойника. Пока огонь не дошел до покойника все спешно уезжали»¹.

В настоящее время все большее число бурят, в том числе из проживающих в г. Улан-Удэ, желают быть похороненными путем кремации. На V съезде Всебурятской ассоциации развития культуры (ВАРК) С.Г. Жамбалова внесла предложение открыть в Улан-Удэ крематорий, как наиболее соответствующий бурятским погребальным традициям². На его основании журналист С. Басаев написал интересную газетную статью, где приводит ряд аргументов в пользу кремации, среди которых улучшение общей экологической обстановки в городе, освобождение земельных площадей для общественной пользы и т. д.³. Здесь отмечается проблема нехватки земель под кладбище. В Улан-Удэ, в котором насчитывается 404 тыс. чел., существует 8 официальных кладбищ, из которых 5 закрытые и несколько несанкционированных⁴.

К.М. Герасимова не исключала возможность, что в будущем вместо «городов и деревень мертвых» возникнут некрополи – коллективные памятники, как, например, Братское кладбище в Риге, и не только по поводу меморизации жертв войны, а в качестве замены обычных кладбищ. Также она думала, что, может быть, на смену обычным кладбищам поднимутся сады и вместо могилы в память умершего будут сажать дерево⁵.

Третий тип традиционного погребения бурят, который вряд ли применялся в отношении взрослых рядовых людей, в соответ-

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 35.

² Басаев С. Улан-Удэ нужен крематорий / С. Басаев // Новая Бурятия. – 4 июля 2011. – № 26 – С. 11.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Герасимова К.М. Ламаистский похоронный обряд в Бурятии / К.М. Герасимова // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей. Становления новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 2. – С. 112 – 122. – С. 122.

ствии со сложившейся научной традицией называется воздушный. Однако в соответствии с его смысловой наполненностью считаем более резонным называть небесным, то есть ориентированным в небеса. Традиционное бурятское небесное погребение по технологическим приемам реализации несравнимо с небесным погребением тибетцев. Его название «*джха-тор*» означает «раздача милостыни птицам». Согласно тибетским верованиям, душа покидает тело в момент смерти, а человек на всех этапах жизни должен стараться приносить пользу, поэтому телесная оболочка человека на высоком месте скармливается птицам, как последнее проявление благотворительности¹. Известны еще четыре тибетских способа погребения – оставлять в лесу на съедение зверям и хищным птицам, кремировать, погребать в земле и бросать в проточную воду, реку.

Для бурятского небесного погребения, в соответствии со сделанным вскользь упоминанием Б.Б. Бамбаева, характерен способ захоронения на дереве. Он пишет, что иногда на дереве хоронили модель рядового человека. Других упоминаний о захоронении на дереве взрослых рядовых бурят нами не найдено. Скорее всего, в исследуемое время у бурят небесному погребению не могли подвергаться рядовые члены общества. Считается, что у древних бурят воздушное захоронение применялось только в отношении сакральных лиц². У бурят сохраняется небесное погребение сакральных персон, а именно шаманов, на помосте (*аранга*). Имеется слово для обозначения такого способа погребения – *арангалха*. Для предбайкальских бурят было характерно погребение шаманов в гробу на аранге, специальном помосте, укрепленном на 4 столбах высотой до 10 м³. Захоронения на помосте, укрепленном между растущими деревьями, выявлены также в Забайкалье⁴. К этому же типу, вероятно, следует отнести закладывание праха в дупло дерева. Воздушное (небесное) погребение шаманов более подробно рассмотрено далее в специальной главе.

Грудные дети, как известно, в традиционной культуре как бы еще не являются вполне оформленными людьми, поэтому для них нередко практикуют особое, священное погребение. Из источников про-

¹ Небесное погребение в Тибете. [Электронный ресурс]. URL: <http://photoshtab.ru/2011/08/tibet/> (дата обращения: 09.02.2014).

² Именохоев Н.В. Указ. соч. С. 29.

³ Там же.

⁴ Там же.

слеживается, что воздушному типу погребения подвергались грудные дети до достижения годовалого возраста. Ребенка заворачивали в бересту, обвязывали конопляной веревкой и укрепляли между ветвей березы в лесу. Вероятно, захоронение ребенка на дереве, чаще всего на березе, связано с представлением о троичной модели мира, с культом мирового древа, где крона олицетворяет верхний небесный мир. Возможно, по представлениям народа, детские души в виде птиц улетают в верхний мир, чтобы по мере необходимости спускаться на землю и входить в лоно женщин. В Окинском р-не РБ на рубеже XX – XXI вв. сохранялись следы подобного типа погребения¹.

Более подробные сведения о реализации воздушного (небесного) погребения предоставляют якутские материалы. Ученые выявили пять видов арангасных (*арангас* – могильный лабаз на столбах или деревьях) сооружений: захоронение в стволе дерева; подвешивание колоды на двух срубленных деревьях или столбах; захоронение на деревянном помосте или настиле, сооруженном на столбах-сваях; установка гроба на срубе; помещение гроба внутри бревенчатого сруба на столбах-сваях. Они считают, что этот тип погребения существовал в Якутии повсеместно и был одним из основных способов трупоположения. Однако уже к XVIII в. под давлением государственной администрации и православного духовенства постепенно исчезает. Отдельные случаи встречались до начала XX в.² Распространенность этого типа погребения у якутов до появления христианства обусловлена тем, что «человек относится к существам среднего мира, поэтому его тело должно оставаться в родной стихии. Если арангас разрушался, родственники умершего должны были вновь с рядом церемоний соорудить его. Перезахоронения совершались с принесением жертв в виде голов трех коней. Прах белого шамана в случае разрушения арангаса вновь хоронили три раза, это сопровождалось жертвоприношениями и богатыми угощениями»³. Все это позволяет думать, что воздушный тип погребения и у бурят был наиболее архаичным.

Грунтовое погребение (ингумация), наверно, было известно бурятам в дорусский период. Отсутствие достоверных данных, вероятно, связано с отсутствием кладбищ, без которых могилы

¹ Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор ... С. 240.

² Бравина Р.И., Попов В.В. Указ. соч. С. 39.

³ Гурвич И.С. Похоронная обрядность. Народы Южной Сибири. Якуты. / Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) – М.: Наука, 1980. – С. 97 – 100. – С. 98.

быстро зарастали. Есть несколько археологических сведений о бурятских погребениях в земле, но они датируются российским периодом. Б.Б. Бамбаев считает, что грунтовому погребению в до-русский период подвергали знатных в целях защиты богатого сопроводительного инвентаря. В доказательство он приводит слово “*онго*” (дух покойных шаманов или незаурядных людей; крупные могильники или курганы)¹. В XVII-XVIII вв. грунтовое погребение практиковали для богатых якутов². У агинских бурят так хоронили лишь асоциальных членов общества, самоубийц, преступников и черных шаманов³.

О грунтовых погребениях у бурят свидетельствуют археологические материалы А.В. Харинского. Он описывает, что на могильнике Елга XII в грунтовых захоронениях над могилами были каменные кладки овальной формы размером 1,3 x 2,4 м из 1-2 слоев горизонтально уложенных камней. Могильная яма имела размеры: для взрослого – 0,9 x 2,1 м (глубина 0,6-0,7 м), для детей – 0,5 x 1,0-1,1 м (глубиной 0,5-0,6 м). Внутримогильная конструкция отсутствовала. Сверху тело перекрывалось продольно уложенными досками или жердями. Наземные захоронения сооружались у гряды скальных выходов. К скале пристраивалась конструкция четырехугольной формы, сложенная из горизонтально или вертикально установленных камней. Внутри нее помещалось тело. Погребальную камеру перекрывали жердями или деревянными саями, на которых привозили покойника. Сверху на деревянное перекрытие укладывали слой камней⁴. Он отмечает, что наземные и грунтовые захоронения сосуществовали на территории Приольхонья уже с XV в. Поэтому неправомерно говорить о грунтовых захоронениях как о новации в погребальной практике населения Приольхонья⁵.

Много письменных доказательств принуждения бурят к практике грунтового погребения. Оно распространялось под давлением санитарных требований русской администрации и идеологических РПЦ. И.Г. Георги пишет: «... а ныне зарывают всех, которые

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 57.

² Гурвич И.С. Указ. соч. С. 97.

³ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти: традиции и инновации: конец XIX – начало XXI в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 2007. – 24 с.

⁴ Харинский А.В. Указ. соч. С. 194 – 195.

⁵ Там же.

не сделали точного завешания, чтобы положить их на поверхности. В могиле кладут лицом к югу»¹. М.Н. Хангалов пишет, что по настоянию земских властей, покойников погребают, не сжигая. Хоронят иногда в гробу, а чаще без гроба, подстилая потник, а под голову седло. Если же покойник в гробу, то седло, узда и потник сжигают на костре вместе с убитым конем. На зарытой яме оставляют специально разбитую телегу покойника со сломанными колесами. По торчащим из земли разбитым колесам легко отличить бурятские кладбища².

Специфику грунтового погребения буддистов (ламаистов) в 1860-х гг. описал Д.И. Стахеев. Могила мелкая, вокруг нее жерди, обтянутые веревками, на которых привязаны лоскутки с заупокойными молитвами³. С течением времени инновация приживается, ингумация становится четвертым типом погребения рядовых бурят. Она отличалась малой глубиной могильной ямы, отсутствием гроба и пр. Миссионер И. Косыгин писал: «Прежде бросали умерших бурят поверх земли, где попало, с лучшей лошастью, любимыми вещами, луком, стрелами, с седлом, плетью и ганзою, а маленьких – даже около юрты. Теперь все крещеные и некрещеные закапывают умерших в земле»⁴. Как видно, постепенно устанавливается новый тип погребальной обрядности – ингумация в гробу на кладбищах, она окончательно закрепились в период развитого социализма и доминирует сейчас.

Проанализированные материалы свидетельствуют о том, что у бурят параллельно бытовало несколько традиционных типов погребения: наземный, кремация, воздушный, грунтовой. Первые три связаны со способом трупоположения, а кремация со спецификой утилизации останков. Возможно, наиболее ранним было наземное погребение с покрытием и сопроводительным инвентарем, характерное для добуддийского периода, а другой способ наземного погребения рядовых людей – открытое оставление в степи, сопровождающееся целым циклом буддийских обрядов, возник и получил широкое распространение под влиянием буддиз-

¹ Георги И.Г. Указ. соч. С. 36.

² Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 393.

³ Цит. по: Мاستюгина Т.М. Указ. соч. С. 96.

⁴ Косыгин И. Очерк истории распространения христианства между тункинскими бурятами на Торской степи за истекшее пятидесятилетие (1827 – 1877) / И. Косыгин // Труды православных миссий Иркутской епархии. – Иркутск. – 1885. – Вып. 3: 1873 – 1877. – С. 558 – 599. – С. 596.

ма. Эта буддийская традиция гармонично вошла в традиционную культуру забайкальских бурят и стала широко распространенной. В виду того, что, начиная с конца XVIII в., а, возможно, и раньше, шаманизм постепенно утрачивает свои позиции в Забайкалье, воздушный способ дольше сохраняется в Предбайкалье. Кремация распространена тотально и длительное время в Предбайкалье как в отношении рядовых, так и сакральных лиц. Она наблюдается, правда, в меньшей степени в лесо-таежной периферии Забайкалья. Кремация почти полностью отсутствует в степной зоне в отношении рядовых членов социума. Грунтовое погребение (ингумация), безусловно, имело распространение в традиционной культуре бурят еще до присоединения Бурятии к России. Однако в научной литературе из-за отсутствия визуальных и материальных следов не нашло достаточно убедительного освещения.

В качестве гипотезы выдвигаем предположение, что в добуддийский период все четыре типа погребальной обрядности имели распространение на всей этнической территории бурят. Впоследствии буддизм внес коррективы, они убедительно выявляются в приведенных материалах и показывают ареалы наибольшего распространения каждого типа: воздушный и кремация в Предбайкалье, наземный в Забайкалье. Каждый из типов внутри подразделялся на определенные подтипы и способы реализации, довольно разнообразные и нуждающиеся в дополнительной классификации. Возникновение данных типов и способов погребения детерминировано, в первую очередь, адаптивной деятельностью в определенной природно-географической среде обитания, а во вторую, мировоззренческими представлениями о жизни и смерти шаманистов и буддистов, их картиной мира.

Некоторые представления и обычаи в традиционной добуддийской погребальной обрядности бурят

В данном разделе в соответствии с целью и задачами исследования, которая не ставит во главу угла специальное углубленное изучение мировоззренческих истоков в погребальной обрядности бурят, рассматриваются некоторые представления и обычаи в традиционной добуддийской погребальной обрядности бурят. Как известно, в истории бурят известен период, когда буряты Предбайкалья и Забайкалья были шаманистами, а их повседневная,

праздничная и духовная жизнь проходила по большому счету в одном общем русле. Именно, такая гипотеза, которой мы придерживаемся, позволяет акцентировать внимание на том, что приведенные здесь материалы до определенного времени имели распространение по обе стороны Байкала. Погребальная ритуальная обрядность бурят-буддистов рассматривается в следующем параграфе в фрагменте из рукописи Б.Б. Бамбаева.

Известно, что погребально-поминальный ритуал у всех народов мира распадается на несколько этапов. В данной работе мы придерживаемся двух схем. Первая принадлежит В.П. Дьяконовой, когда она в 1970-х гг. предложила схему из трех этапов погребально-поминального ритуала: от момента смерти до похорон, собственно похороны и поминальные обряды и обычаи. Эта схема, безусловно, остается востребованной, поэтому в нашей монографии погребальная современная обрядность бурят-буддистов рассматривается именно в таком порядке. Однако в других необходимых случаях приходится придерживаться второй, более уточненной схемы данного ритуала, введенных в научный оборот позднее современными исследователями, в том числе В.И. Семеновой: в момент смерти, после смерти, во время погребения, после погребения, при поминании. При этом под понятиями «после смерти» и «до похорон» подразумеваются конкретные по содержанию и характеру действия, а именно обряды, проводимые перед выносом покойного из дома. На самом деле, думается, в имеющихся двух схемах нет глубоко принципиального различия или противоречия.

Весь цикл мероприятий по погребению сородича имеет важное, глубоко закодированное значение. В.И. Семенова выявила, что космологический код в погребально-поминальном обряде заключен во всех акциях, начиная с момента смерти. Главное — объяснить умершему его состояние при помощи знаков смерти. В космологический код включены погребальная одежда, сопровождающий инвентарь, погребальное сооружение, могила, надмогильное сооружение, само кладбище, поминальные, защитные действия и пр. Происходит многократное повторение «послания» на разных уровнях, что можно представить в виде зеркальной модели на четырех уровнях: тело (человек), могила (дом мертвого),

кладбище (поселение мертвых), мир мертвых (окружающий мир), который построен по модели мира живых¹.

Качество источников позволяет восстановить традиционный шаманистский бурятский погребальный ритуал конца XIX – начала XX в. в неполном объеме. К счастью, внимательно прочитанная после написания основной части монографии, рукопись Б.Б. Бамбаева, фрагменты которой цитируются в этом разделе работы, позволит значительно дополнить этот пробел уникальными материалами. Они приведены в третьем параграфе данной главы. Мы заранее приносим извинения за несколько повторов, появившихся после ввода полного текста рукописи в монографию.

Несмотря на работы М.Н. Хангалова и других исследователей XIX – начала XX в., недостаточно конкретных фактов, позволяющих в полной мере реконструировать весь цикл ритуала погребения, в том числе точного порядка проведения церемонии похорон, описания обрядовых действий, в том числе религиозных, на всем протяжении от момента смерти до погребения и поминок. Скорей всего, это обусловлено, как было указано выше, табуацией данной темы в среде бурят. Однако есть возможность рассмотреть некоторые представления, обычаи, связанные с погребальной обрядностью бурят в пределах, допускаемых имеющимися источниками.

Несомненно, определенная часть погребальных обрядов обусловлена страхом смерти, опасения покойников. Они направлены на проведение границы между живыми и мертвыми. И.Г. Георги отмечал: «Все шаманские язычники крепко уверены в том, что и после смерти будут жить: но жизнь сию воображают они себе бедною и печальною; и потому смерть кажется им по большей части мерзостнее и страшнее всего, и они ее больше всего опасаются и убегают. И самые покойники их ужасают. Они боятся их возвращения и явлений; почему многие, идучи обратно с похорон, стараются разными суеверными кривляниями лица отвратить смерть и покойника от последования за ними. Они скачут через огонь, лезят промеж жердей, причем шаман угрожает смерти жезлом, дабы тем ее воздержать; потом окуривают себя и хижины, либо

¹ Семенова В.И. Мировоззренческие истоки в погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху Средневековья: автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 / В.И. Семенова. – Кемерово, 2006. – С. 31-33.

покидают оныя, и боясь воспоминания умерших, никогда их по именам не называют»¹

В традиционном мировоззрении бурят прослеживается идея о том, что смерть наступает в результате похищения души человека Эрлэн-ханом (Эрлик-ханом), и что болезнь и смерть – только последствия того, что тело человека не может жить долго без души. Правда, человек еще может избежать смерти, если душе удастся укрыться под покровительством других божеств или при содействии хорошего шамана. Пойманная душа начинает плакать, этот плач часто слышат люди. Считается, что «умные люди, хорошие мастера и грамотеи недолговечны, потому что в них нуждаются Эрлен-хан и другие божества и похищают их души»².

Традиционная погребальная обрядность бурят содержит в себе действия, направленные на эти обе части человеческой сущности, душу и его тело. При всех ритуальных действиях, как выявила В.И. Семенова, на протяжении погребального обряда пространство вокруг человека моделируется его телом³. Исследователи характеризуют исходную ситуацию похорон как нарушение соответствия между социальным и биологическим состоянием человека, то есть физическая смерть не равносильна социальной. Целью и смыслом погребального ритуала является специальное обрядовое преобразование, позволяющее человеку стать мертвым и в социальном плане⁴. Нет сомнения, что подобные действия были известны в традиционной культуре бурят.

Мы нашли интересное доказательство, удостоверяющее, как буряты внушали покойнику его физическую и социальную смерть. В архивном деле Б.Б. Бамбаева, написанного в начале советского времени, как указывалось, на основе сообщений информантов, родившихся в XIX в., зафиксировано, что в день погребения, перед выносом покойного, один из старших участников обряда капал в рот покойного немного вина правым боком ложки. Перед покойным один из старших причитал: «... на бумаге лишился своего имени, подобно листьям стал бестелесным; при солнце не стало

¹ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть третья / И.Г. Георги. – СПб., 1799. – 116 с. – С. 104 – 105.

² Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства ... С. 395 – 397.

³ Там же. С. 31, 32, 33.

⁴ Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре / А.К. Байбурун. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с. – С. 101.

у тебя тени – теперь пойдешь к отцу, деду, прадеду, прапрадеду (при этом перечислялись имена всех предков и покойных братьев и сестер), достигай их благополучно»¹.

Эта информация, безусловно, не нуждается в особых комментариях. В то же время хочется подчеркнуть, что покойнику конкретно объясняют, что у него уже нет никаких оснований для пребывания в этом мире: стал он бестелесным, у него нет даже тени, нет его в общественных списках, осталось одно – смириться с участью и отправиться в мир предков. На этом напутствия не заканчиваются. Перед тем как садиться на лошадь, один из стариков причитает, обращаясь к умершему: «назад (оставшимся) без вреда, вперед (в пути) без препятствий, быстрее стрелы, с легкостью пера отправляйся. Не будешь есть от руки, будешь есть от огня»².

К этому ряду относится и следующий обряд, который проводится перед выносом покойного из дома. Во дворе кто-нибудь из близких родственников, обычно женщина, совершала обряд призывания счастья белой пищей (*сагаан эдэгээр хуруйлаха*), чтобы оставить благодать, счастье родителей в доме³. Считалось, что после смерти родной человек становится чужим, поэтому может унести счастье из дома, из семьи. Эти материалы свидетельствуют о том, что обрядовое преобразование умершего человека в настоящего покойного носило длительный процесс, который, начинался в момент смерти, а завершался значительно позже после захоронения. У бурят-шаманистов после смерти хозяина дома избавлялись от его онгонов. Их сжигали на костре, завернув каждую фигурку в бараний жир, или в ящике выставляли на шест неподалеку от жилья⁴.

У якутов известен целый ряд действий по избавлению умершего от признаков принадлежности к живым – здесь и закрывание глаз, ритуальное омовение тела рукой в бычьем пузыре, переодевание в погребальную одежду (у женщин свадебная одежда, у мужчин – выходной праздничный костюм) поверх которой независимо от сезона одевали зимнюю походную одежду, теплые шапку, обувь, чулки, зашивая все разрезы и проемы, окуливание одежды, чтобы уничтожить запах живого и т.д.⁵ Подобные мероприятия сохранились у предбайкальских бурят.

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 33.

² Там же. Л. 32.

³ Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 57.

⁴ Потанина А.В. Указ. соч. С. 12 – 13.

⁵ Бравина Р.И., Попов В.В. Указ. соч. С.175 – 176.

Интересные сведения содержатся в материалах о похоронном обряде алтайских урянхайцев, которые мы уверенно относим к буддистским, сохраняющимся в буддийском пространстве. Перед выносом покойного проводили обряд прикосновения к телу (*гар хурэх*). Определенный по гаданию ламы человек, который первым должен зайти в юрту, переодевался следующим образом: шапку выворачивал и одевал задом наперед, правую полу на халате запахивал поверх левой, обшлага рукавов заворачивал внутрь и т. д. Он держал в руке палку (*ёдор*). Зайдя в юрту, он трижды свистел, затем поднимал занавес перед покойником палкой, подходил к телу, касался ладонью правой руки лба, глаз и рта покойника и выходил из юрты. Палку затем на месте похорон втыкали в землю у головы покойника¹.

Один из важных обычаев – сборы тела в последний путь, которые сопровождались предохранительными обрядами. У бурят покойнику смазывали маслом губы и руки, полагая, что это принесет ему богатство в ином мире – у него всегда будет много скота². Погребальная одежда имела большое значение. В XVIII в. И. Идес писал: «Если кто-либо у них умирает, то его хоронят в лучших и нарядных платьях»³. Покойного хоронили в одежде с поясом и в шапке. Одежду наглухо зашивали, пуговицы срезали. Обычно снимали также украшения, полагая, что в том мире покойному будет тяжело носить при себе железо⁴. Но в то же время в карман клали монеты и прочие предметы. Известно, что пояс и шапка имели особое сакральное значение в символическом коде мужской одежды. Здесь и в приведенных далее материалах видно, что обычаи предбайкальских бурят идентичны приведенным выше якутским.

У ольхонских бурят во второй половине XX в., культура которых отличается особой архаичностью, покойника независимо от времени года одевают в желательную новую, обычно демисезонную одежду. Это связано с традиционным представлением о том, что душа человека на том свете ходит в той одежде, в какой был похоронен, ест ту пищу, какую дали, и ездит на том коне, на котором его похоронили. Одежда там никогда не изнашивается, а пища не

¹ Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы ... С. 131.

² Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 57.

³ Идес И. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1695) / И. Идес, А. Бранд. – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1967. – 150 с. – С. 134.

⁴ Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 57.

истощается, поэтому буряты стараются, чтобы душа на тот свет явилась в приличном виде и угостила всех своих родных, соседей, знакомых, которые умерли раньше. Буряты, особенно предбайкальские, как и многие другие народы, заранее готовили смертную одежду¹.

До XX в. у предбайкальских бурят сохранялся обычай хоронить женщин в традиционном свадебном костюме. Это, как правило, праздничная одежда. Если полный свадебный комплект мог быть утерян, то головную белую накидку с прорезями для глаз и рта (*һарабиша*), которую невеста у ольхонских бурят надевала во время свадьбы, старались сохранить². На наш взгляд, это одна из причин отсутствия в музеях Иркутска и РБ больших коллекций женской одежды предбайкальских бурят. Подобная традиция известна также русским Восточной Сибири³ и якутам.

У якутов есть обычай покрывать лицо умершего шкурами пушных зверей, шапкой или платком, а покрытие для лица невесты *аннах* («вся одежда на случай смерти»), что свидетельствует об известной функциональной близости положений невесты и покойника, а также исторической взаимосвязи свадебного обряда с погребальным⁴.

Сопроводительный инвентарь является обязательным атрибутом погребений у всех тюрко-монгольских народов. Материалы И.Г. Георги свидетельствуют, что в XVIII в. покойного снабжали оружием, домашней рухлядью и верховой сбруей⁵. М.Н. Хангалов отмечает, что при одевании покойника к поясу привязывали ножны с ножом, ложки деревянную и металлическую, кисет с табаком надевали на шею или привязывали к поясу. Рядом с покойником складывали лук, колчан, копье и съестные припасы. Видимо, были возможны варианты, он тут же замечает, что покойника везли на коне в полном вооружении. По его мнению, класть покойникам огниво, молочную пищу и волосяные веревки – великий грех⁶. Думается, что это обусловлено особой сакральностью перечислен-

¹ Хангалов М.Н. Шаманские легенды / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 3. – / Улан-Удэ: Бурят. кн. изд. – 1960. – С. 35 – 82. – С. 51; Хангалов М.Н. Душа. / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений в 3 – Т. 2. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд., 1959. – 193 – 199. – С. 195.

² Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ... С. 291.

³ Жамбалова С.Г., Игауэ Н. Указ. соч. С. 76.

⁴ Бравина Р.И., Попов В.В. Указ. соч. С. 175.

⁵ Георги И.Г. Указ. соч. С. 36.

⁶ Хангалов М. Н. Несколько данных для характеристики быта ... С, 223.

ных предметов, характеризующихся кодом витальности (огонь, белая пища, волос). М. Татаринов в 1760 г. отмечает, что в могиле оставляли огниво¹.

В XIX в. среди сопроводительного инвентаря отмечены предметы личного пользования – серебряные монеты, трубка, кисет с табаком, а у кудинских бурят – нож, лук и стрелы². Женщинам клали иголку, нитку, ножницы, украшения, табак в кисете, курительную трубку, если женщина курила. Пожилые бурятские женщины нередко курили трубку. Детям клали их игрушки, сладости, полевые цветы³. Помимо прочего инвентаря рядом с могилой или на ней оставляли седло, конскую сбрую, которые необходимы в загробном мире. Беременную женщину увозили обычно на жеребой кобылице, считая, что женщина родит в потустороннем мире, как только та ожеребится. Оставляли пеленки для ребенка, который родится уже на том свете⁴.

Однако наиболее архаичным и обязательным является широко известный обычай о погребении вместе с покойником его лучшего коня. И.Г. Георги пишет: «При погребении ведут обыкновенно к могиле самую лучшую верховую лошадь покойника или покойницы во всей сбруе; убивают оную там обухом, и для употребления на том свете бросают в покойникову могилу. В некоторых обществах бурят употребляются поминки»⁵. Это свидетельство о широком распространении в среде бурят представлений о загробной жизни как продолжении земной: каждый бурят старался иметь к смерти коня, чтобы в загробной жизни не остаться пешим. Буряты верили, что погребальный конь заранее предназначен, поэтому он воспринимался как «доля, предназначение, завещание родителей» (*эхэ эсэгын хуби*)⁶.

Имеются данные о предпочтительной масти погребальной лошади. По представлениям бурят, лучше, чтобы это был конь белой масти. Считалось, что сияние, исходящее от него освещает дорогу усопшему⁷. Но, думается, что такую избирательность могли себе позволить только богатые скотом люди. В целом, несмотря

¹ Татаринов М. Указ. соч. С. 20-21.

² Хандагурова М.В. Погребальная обрядность усть-ордынских бурят ... С. 393.

³ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 33.

⁴ Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 56-57.

⁵ Георги И.Г. Указ. соч. С. 36.

⁶ Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 57.

⁷ Там же. С. 56.

на кажущуюся невозможность предоставления погребального коня каждому покойнику, этот обычай в большинстве случаев соблюдался или был предпочтительным. Об этом свидетельствуют многие материалы. В то же время нет уверенности в том, что при похоронах простого человека их убивали в каждом случае. Скорее всего, это происходило только при погребении сакральных персон и знатных, богатых людей. В других же случаях конь, оставленный на месте погребения, сам возвращался домой. Об этом также немало данных. Вероятно, в начале XX в. обычай заклания погребального коня не соблюдался строго и принимал символические формы. Известно, что лошадь отводили в лес и оставляли возле могилы или на некоторое время специальным узлом привязывали к дереву, чтобы она могла освободиться самостоятельно. Позднее такую лошадь обменивали или продавали, но в хозяйстве старались не оставлять¹. А.В. Потанина отмечала, что если ранее любимую лошадь, на которой привозили покойника на место кремации, убивали, то во время ее путешествий во многих местах ее стараются прогнать так далеко от дома, чтоб она не возвратилась².

У М.Н. Хангалова в статье о быте северных бурят имеется небольшой фрагмент о похоронных обрядах. К сожалению, он делает попытку реконструкции обрядности в более древнее время, оставляя за рамками положение дел в реальное время, в которое он жил. Поэтому здесь наряду с достоверными фактами встречаются любопытные предположения. Интересной и неподдающейся верификации представляется описанный им способ перевозки рядового покойника к месту погребения. Исследователь совершенно определенно пишет, что к месту погребения его, также как шамана, везли верхом на лошади (*хойлго*), поддерживая с обеих сторон, причем покойный ехал впереди, за ним следовали все его родичи³.

М.Н. Хангалов пишет о том, что безлошадного бедняка несли к месту погребения на руках, а впоследствии с умножением скота бедняков отвозили иногда на быке⁴. Эти вполне объективные факты позволяют выдвинуть гипотезу о том, что в то время нельзя было при погребении использовать чужую лошадь или другую чужое тягловое животное. Это интересное косвенное подтверждение

¹ Манжигеев И.А. Янгутский бурятский род (опыт историко – этнографического исследования) / И.А. Манжигеев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1960. – 232 с. – С. 45-46.

² Потанина А.В. Указ. соч. С. 24 – 25.

³ Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта ... С. 223.

⁴ Там же. С. 224.

представлений о том, что лошадь хозяина уходит с ним в иной мир даже тогда, когда ее оставляли в хозяйстве. Кстати, сам факт несения покойного на руках сохраняется до настоящего времени как форма наиболее почтительного отношения к нему, в современной погребальной обрядности часть пути покойника несут на руках.

Ц.Ж. Жамцарано в 1903 г. записывает в Иркутской губернии следующее: «Отвозят покойника тотчас после смерти, одев и надев все, что было лучшего у покойного. Кладут с ним масло, мясо <...> Убивают коня в сбруях, седле <...> Заколачивают покойного в гроб и заваливают громадным лесом <...> Присутствуют шаманы, но главную роль играют старики»¹. Как видно, здесь описывается практика наземного погребения под прикрытием, обнаруживается наличие сопроводительной жертвы в виде посмертной лошади, которую забивали на могиле. Обычай жертвоприношения коня, который доставляет души умершего в иной мир, является общим для всех народов Центральной Азии, Сибири и Кавказа. Во всех случаях действия по отношению к жертвенному коню совершаются в направлении, соответствующем местоположению иного мира. Т.А. Бертагаев указывал на происхождение слова «*хойлго*» (погребальный конь) от корня «*хой*» из слова «*хойто*» – север, отсюда следует, что буряты хоронили покойных на северной стороне, а *хойлго* – это лошадь, направляемая на север². Это одна из версий рассмотрения этимологии данного слова.

Обряд посвящения коня умершему человеку – одна из хорошо изученных проблем в этнографии народов Казахстана и Северного Кавказа, именно там сохранились яркие живые примеры данной традиции. У тюркоязычных казахов коня умершего человека готовят заблаговременно, седло надевают наоборот, на коня развешивают одежды его хозяина, оружие. На самый верх кладут головной убор, коня обвязывают арканом, отрезанным от его дома (от юрты). Оплакивая покойника, подстригают хвост и гриву коня, его называют «траурным конем». После обряда на нем нельзя ездить верхом, на один год его отпускают в табун, а потом режут на годовщину смерти покойника. Казахи Среднего жуза при его аклании поют обрядовую песню о покойном (причитание). Траурного

¹ Жамцарано Ц.Ж. Путевые дневники 1903 – 1907 гг. / Ц.Ж. Жамцарано. – Улан-Удэ: Изд. – во БНЦ СО РАН, 2001. – 382 с. – С. 35.

² Бертагаев Т.А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии / Т.А. Бертагаев // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд., 1976. – Вып. 6. – С. 24 – 39.

коня не крали ни воры, ни *барымтачи* из страха, что это им повредит. Облачение коня в траур считается выражением почестей умершему человеку¹.

У кумыков, тюркоязычного народа Северного Кавказа, конь также играет определенную роль в похоронном обряде. Зафиксировано, что в одном из южных сел коня ставили посреди круга, покрывали его черной попоной (символ траура), некоторые – красной, снимали с него седло, уздечку (очевидно, символ того, что конь остался без хозяина) и вокруг него совершали *шахалай* (своеобразный похоронный ритуал шествия и танцев вокруг покойника, а в ряде случаев и после его похорон). В другом крупном селении южных кумыков черной попоной покрывали и голову коня, сделав прорези для глаз. В соседнем селе лошадь выводили из конюшни одновременно с выносом тела покойного, надевали на нее уздечку, и один из близких родственников водил ее в середине круга совершающих *шахалай*. На шею коня повязывали полотнище темного цвета и вели вслед за носилками с покойником к кладбищу. Были и специальные песни-причитания, посвященные коню. В еще одном селе коня усопшего седлали, клали на него оружие и одежду покойного, сверху покрывали черной буркой и в течение часа водили по двору в *шахалае*. В селах отмечена также стрижка (подрезание) гривы и хвоста у коня. В пограничном с южными кумыками селении также стригли гриву и хвост коня покойного, покрывали черной попоной и, посадив близкого молодого родственника умершего, водили коня в кругу *шахалае*; причем, этот родственник был одет в старую и окровавленную при самоизбиении одежду².

На наш взгляд, приведенный сравнительный материал не диссонирует с данными бурятской этнографии. Более того, кавказские материалы позволяют выявить истоки данной традиции у бурят. Статья К.Ю. Рахно о посвящении коня в погребальном обряде ираноязычных осетин доказывает, что подобный ритуал был рас-

¹ Жанайдаров О.К. Тенгрианство: мифы и легенды древних тюрков. Некоторые обычаи и поверья казахов, связанные с конем / О.К. Жанайдаров // [Электронный ресурс]. URL: <http://groups.google.com/forum/#!msg/cralash/> (дата обращения: 28.09.2015)

² Гаджиева С.Ш., Аджиев А.М. Похоронный обряд и причитания кумыков / С.Ш. Гаджиева, А.М. Аджиев // [Электронный ресурс]. URL: <http://refdb.ru/look/1350950-p5.html> (дата обращения 28.09.2015).

пространен почти у всех народов Евразии, включая славянские¹. Представленный материал обладает большей информативностью, которая может быть приемлема при интерпретации некоторых бурятских материалов. Коня нагружали дарами: на шею клали два аршина белого коленкора, под седло без подушки новый сафьян. Коня покрывали большим головным платком вдовы. На седло вешали башлык, кнут, треножник, ружье. В гриву, челку, а иногда и в хвост коня вплетали разноцветные ленты. Ведущий коня держал новую плетть. Для коня в дорогу в царство мертвых брали немного проса или ячменя. Шествуя позади гроба, конь сопровождал покойного до места погребения. Подросток подводил коня в полном убранстве к изголовью раскрытого гроба, почетный член социума брал уздечку и проводил ею по рукам умершего или клал на руку – передавал ему коня. Брал чашу с брагой и произносил речь с описанием предстоящей душе трудной, полной опасности мистической дороги, просил коня помочь хозяину в пути к предкам. Коня трижды слева направо обводили вокруг могилы в сопровождении вдовы и близких родственников. Чтобы покойный узнал своего коня, ему обрезали хвост и отрезали кончик правого уха, который тоже клали в могилу, под голову покойника. После один садился на коня и скакал на нем. Затем сафьян и коленкор снимали с коня и раздавали бедным. Посвященный конь обычно оставался в доме покойного, хотя в некоторых местностях его через несколько дней продавали².

Наиболее близкими к бурятским являются калмыцкие материалы. У калмыков считалось, что мужчине кочевнику даже в загробной жизни конь необходим. Но согласно ламаистским представлениям конь – одно из возможных преререждений, включаемых в круг Сансары, поэтому он не мог следовать за хозяином в загробный мир. Это привело к тому, что при буддизме древний культ коня, посвящение его умершему было заменено посвящением животного хурулу, буддийскому монастырю. Культ коня проявляется в символической замене коня конским кизяком, его наличие в в со-

¹ Рахно К. Ю. Посвящение коня в погребальном обряде осетин и его украинские параллели/ К.Ю. Рахно // *Материалы международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ» (6-7 октября 2009 г., Владикавказ)*. – Владикавказ, 2010. – С.216 – 221.- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.liveinternet.ru/community/intellettuale/post148295645/> (дата обращения: 28.09.2015 г.).

² Там же. С. 216 – 218.

проводительном инвентре позразумевало, что конь сопровождал человека в загробной жизни¹.

Имеются материалы, удостоверяющие факты захоронения слуг вместе с хозяином. М.Н. Хангалов пишет, что в старину вместе со знатым, богатым человеком или знаменитым силачом (*бухэ барилдаашан*) хоронили слугу, чтобы и в загробном мире он служил душе покойного. Слугу называли «*мори бариһан, эмэл тохуһан*» (коня державший, коня оседлавший)².

Важным моментом погребальных обрядов бурят являлся выбор места захоронения. Как уже указывалось в предыдущем параграфе, даже при «терянии» умершего в степи, его оставляли в определенном, заранее выбранном месте. Имеются свидетельства наличия нескольких способов определения хорошего места. Г.Р. Галданова считает, что выбор места погребения у бурят порой происходил так: в выбранной местности хоронили там, где помочилась лошадь, что связано, как считает она, с представлением о сакральной чистоте конской мочи, с ее магическим свойством очищать место от злых духов³. Обычай известен многим скотоводам-кочевникам Центральной Азии.

Такой обычай требует уточнения, которое мы находим в монгольских материалах. У алтайских урянхайцев-буддистов обряд испрашивания земли проводил лама по буддийским канонам. Выбор места был очень важен, что связывают с шаманистическими представлениями о том, что в случае неудачного выбора покойник будет наносить вред своим родичам. На выбранное место заранее приезжала группа родственников во главе с ламой. Место, где непосредственно будет оставлено тело, определялось так: все одновременно слезали с коней и, держа коней за поводья, медленно ходили по местности. Если чей-то конь начинал мочиться, это было знаком, где надо оставить тело. На этом месте лама рисовал круг рогом антилопы, затем сжигал можжевельник и читал молитвы, кропил вокруг молоком и молочной водкой, разбрасывал кусочки молочных продуктов из жертвенной тарелки. Когда он завершал обряд освящения, все трехкратно обходили место по часовой

¹ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв. // Советская этнография. – 1988. – № 4. – С. 98 – 110. – С. 103, 106.

² Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта ... С. 224.

³ Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 41.

стрелке. Это был обряд испрашивания земли для похорон, место называли *шарилын газар*¹.

В то же время наверно нельзя похоронить человека в любом понравившемся месте – поиск места, скорее всего, ограничивается пределами родовой земли. Например, у ольхонских бурят у каждого рода, каждого улуса (*нуга*) есть отдельные места для захоронений, и производятся они там, где похоронены их деды². У предбайкальских бурят родственная группа хоронит своих покойных на отдельном «родовом» кладбище. Замужнюю женщину хоронят на кладбище родственной группы мужа, а не отца, поскольку последнее считается запретным³. У ольхонских бурят каждый род в селах Харанца и Улан-Хушун в Ольхонском р-не Иркутской области имеет специальные места для погребения. Так, представители рода *һарьбят* проводят его в местности Тайбан бууса, рода *сээгнут* в местности Уляабар, рода *галзут* – в Саса, рода *шоно* – в Богихор. Своеобразные кладбища ольхонских бурят располагаются в лесу, на вершинах высоких гор⁴.

В обычае погребения у подножия гор, безусловно, отразился архаичный культ горы. В этнографической литературе часто встречаются сообщения о том, что хоронили по склонам гор, в ложбинах между гор и на пригорках⁵. Согласно сведениям Т.М. Михайлова, в культуре монголоязычных народов места захоронений традиционно располагались севернее поселений, если севернее от улуса не протекала река⁶.

М.Н. Хангалов пишет, что у бурят считается грехом хоронить покойника на новом месте, ибо он не любит лежать один, поэтому может взять с собой других людей. Поселения мертвых строятся по модели настоящих. Могилы покойников в стране духов образуют улусы, каждая могила или гроб превращается в дом, в котором живет душа покойного. У кого добротный гроб, у того дом на том свете хороший, и наоборот⁷.

¹ Лхагвасурэн И. Указ. соч. С. 130.

² Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ... С. 290.

³ Хандагурова М.В. Указ. соч. 223.

⁴ Жамбалова С.Г. Элементы архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят / С.Г. Жамбалова // Музей и краеведение: проблемы истории и культуры народов Бурятии. – Улан-Удэ, 1993. – С. 48 – 50. – С. 49.

⁵ Осокин Г.М. На границе Монголии ... С. 219.

⁶ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с. – С. 246.

⁷ Хангалов М.Н. Шаманские легенды ... С. 51.

Имеется косвенное свидетельство о бурятских кладбищах. В ответ на предписание об огораживании кладбищ инородцев от 24 декабря 1875 г., последовавшее на имя Аларской степной думы, получен ответ: «<...> инородцы большею частию хоронят покойников в отдаленности от жилых мест в лесу и не всегда в одном для того назначенном месте»¹. У бурят были заповедные места – места погребений старейшин рода, которые представляли собой священные культовые места, где совершались моления в честь предков. Эти места, по мнению Г.Р. Галдановой, со временем стали своего рода родовыми кладбищами². Здесь можно только добавить, что их нельзя, вероятно, путать с местами захоронения шаманов. Материалы забайкальских бурят подтверждают наличие своеобразных кладбищ и у них. Недалеко от села Кижинга Кижингинского р-на РБ находится кладбище под названием *Мунх-элёто* (долина вечности), где с давних пор до советского времени производились погребения хори-бурят из рода галзут³.

Погребальная обрядность бурят выявляет интересные представления, связанные с символическими кодами понятий «север» и «река (вода)», «огонь». У бурят выявляется два диаметрально противоположных взгляда на символическую интерпретацию севера. Людей преклонного возраста и больных, то есть людей, имеющих уже частичную принадлежность к миру мертвых, размещали в северной части юрты. Есть поговорка *«шубуунай муу нуурай хажууда улдэхэ, хүнэй муу хоймор талада улдэхэ»*, которая переводится так: «худшая из птиц остается у озера, доживающий последние дни остается в хойморе»⁴. Эта поговорка, на наш взгляд, не указывает на отрицательный код севера, наоборот, на эту сторону укладывали пожилых людей, как почетных членов семьи. Вообще известно, что люди, стоящие на пороге смерти являются своеобразными посредниками между двумя мирами, поэтому являются почитаемыми членами социума.

Северная сторона – почетное место в жилище монголоязычных народов. В юрте забайкальских бурят-буддистов, которая обычно дверью ориентирована на юг или юго-восток, в противоположной стороне располагалась божница (божественный локус). У южных

¹ Дело об устройстве в Балаганском инородческом ведомстве христианских кладбищ. 28 сентября 1875 – 11 октября 1876 г. // ГАРБ, фонд 3, опись 1, дело 1364. – Л. 35.

² Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 65.

³ ПМА, Мункеува Д.П., 1927 г.р., с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

⁴ Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 65.

бурят, выходцев из монгольских племен (цонголов, сартулов и т.д.), да и других групп для уважаемых, старейших людей выбиралось более северное место захоронения по отношению к другим могилам¹. Тем не менее, север так или иначе символизировал мир мертвых, умершего буряты хоронили лицом в северную или северо-восточную сторону – указывали правильный путь.

У монголов мир мертвых повсеместно связывался с северной, северо-восточной стороной. У бурят также северная сторона связывалась с миром умерших, считалась опасной, насылающей смерть. Она, в противовес южной, светлой и солнечной стороне, стороне предков, символизировала тьму, ночь, мир без солнца². Широко распространенная бинарная оппозиция «север – юг» соотносима с такими дихотомиями как «свет – тьма», «тепло – холод», «жизнь – смерть».

По представлениям бурят, мертвых нельзя перевозить через реку, иначе она высохнет³. Информанты считают, что перевозимое через водное пространство тело обладает свойством осквернения воды, а хозяин воды найдет болезни участникам погребальной процессии. При продвижении траурной процессии, буряты стремились избежать преодоления рек, озер и других водоемов. Если на пути на родовое место погребения все же попадались река, речка или какое-либо водное препятствие, то в воду бросали «золотые», «серебряные» монеты: как бы «протягивали» мост для переправы. Есть мнение, что монеты не позволяют осквернить воду (*уһа бузарлахугуй*)⁴. Современные буряты по рекомендации буддийского священнослужителя, если похоронная процессия должна переехать через реку по мосту, протягивают под днищем катафалка красную ленту и привязывают к бамперу. Существует особый порядок, когда следует его снять и снова прикрепить.

У монголоязычных алтайских урянхайцев, если на пути к месту похорон была река, то брали с собой лоскут белой ткани, парчовую нить и серебряные монеты, хадаки белого и голубого цвета. У реки совершали обряд построения золотого моста (*алтан гуур бариха*). Один человек уходил вперед и протягивал через реку

¹ Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов / М.М. Содномпилова. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2009. – 366 с. – С. 131.

² Галданова Г. Р. Указ. соч. С. 60 – 61.

³ Михайлов Т.М. Указ. соч. С. 246.

⁴ Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 32.

парчовую нить – золотой мост, затем бросал в воду несколько монет и прикреплял на обоих берегах по голубому хадаку, а к концам гривы верблюда белый хадак. Иногда на стремена привязывали кусок желтой ткани (золото). Проходя через реку, они тихо говорили реке, что везут золото¹.

Огонь в погребальной обрядности бурят играет роль очистительного элемента. Мужчины, возвращаясь с погребения, сначала шли к костру, держали над огнем ладони². Иногда некоторые буряты подносят подошвы ног к огню, но среди информантов, которые боятся осквернения огня, нет единого мнения о приемлемости такого действия³. Действительно, Г. Гомбоев в середине XIX в. заметил, что возвращаясь с погребения, мужчины перешагивают через раскаленные камни, а через огонь запрещалось⁴.

Г. Рубрук в XIII в. у монголов зафиксировал обычай очищать «всякую утварь усопших, проводя ее между огнями»⁵. В работе П. Карпини, побывавшего среди монголов в XIII в., есть сведение о том, что прежде чем пройти к хану Батыю, необходимо пройти через два огня⁶. Но, обратим внимание, не перешагивать через огонь. В среде тюрков и монголоязычных народов огонь выполнял не только очистительную и защитную функции. У тувинцев огонь играл и коммуникативную роль – у них существовала практика поминальных костров, которые разводили для общения с усопшими⁷.

После обряда погребения и очищения посредством огня, по сведениям XVIII в. И.Г. Георги и М. Татаринова⁸, родственники садились за поминальный стол. В более позднее время поминальная еда включала вареное мясо, чай с молоком, молочную водку (*архи*) – это была традиционная пища кочевников-скотоводов. В центре стола ставили тарелку с едой для души покойного, на сле-

¹ Лхагвасурэн И. Указ. соч. С. 132.

² Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор ... С. 237.

³ ПМА, Мункуева Д.П., 1927 г.р., с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

⁴ Гомбоев Г.О. древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плана Карпини / Г.О. Гомбоев // Труды Русского археологического общества. Восточное отделение. – СПб., 1859. – Т. 4. – С. 238.

⁵ Рубрук В. Путешествия через восточные страны / В. Рубрук. – СПб. : Изд-во Суворина, 1911. – С. 158.

⁶ Карпини П.И. История Монголов. Путешествие в восточные страны / П.И. Карпини. – СПб., 1911. – 232 с.

⁷ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Л. : Наука, 1975.

⁸ Георги И. Указ. соч. С. 36; Татаринов М. Указ. соч. С. 20.

дующее утро ее убирали¹. У буддистов при поминальной трапезе алкоголь не употребляется.

По истечении трех лет после похорон вблизи места погребения возводили коновязь (*сэргэ*). Ее трудно отнести к сооружениям околмогильного пространства, подобно якутским. Женщинам и бездетным мужчинам ее не ставили. В записях М. Маласагаева, сделанных в начале XX в., имеется информация о том, что после похорон на средства младшего из сыновей сыновья проводили обряд захоронения семейного онгона². Заботы, связанные с обрядами погребения отца и захоронения онгона ложились на плечи младшего из сыновей – по обычаю он является наследником отчего дома.

В записях С.П. Балдаева есть сведения, подтверждающие обычай младшего сына оставаться в доме с родителями. У основателя Хохорского рода Хохора (*хоохор*) было восемь сыновей. Алексей был младшим и остался на «пепелище отца» Хохора, а другие сыновья расселились³. Младший из сыновей Готолы Тунхэн, также остался на «пепелище отца», тогда как другие его братья разъехались⁴. В ежегодных поминовениях у сэргэ участвовали только сыновья⁵. Возможно, это одна из важных причин, по которой каждый бурят имел огромное желание иметь сыновей. Отсутствие родного сына восполнялось приемным. Конечно, главной причиной желания иметь именно сыновей было то, что в патриархальном обществе сыновья являются продолжателями рода, что было важно для бурят.

Поминки устраивались с закалыванием овец⁶. Овца часто выступала в различных обрядах у многих народов в качестве жертвенного животного. Кроме практической стороны, при которой овца является одним из пяти разводимых бурятами, кочевниками-скотоводами, домашних животных, есть символическое объяснение данного выбора. Считается, что она как олицетворение жертвенности, переносила смерть при заклании чрезвычайно

¹ Павлинская Л.Р. Указ. соч. С. 238.

² Онго харюлха // ГАРБ. Ф. 362. Личный фонд Малагасаева. Л. 16.

³ Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты. – Ч. 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.burculture.ru/file-admin/Files/Books/Baldaev-Pred>. (дата обращения 20.04.2013).

⁴ Там же.

⁵ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 35.

⁶ Там же.

терпеливо, беззвучно¹. Имеются полевые материалы, подтверждающие это. Информант рассказал: «Во время закалывания, овца горло выставит, стоит и ждет, при этом она не пытается вырваться, бежать»². Судя по полевым материалам, овца является символом кротости, но не слепого доверия, а смирения³.

Анализ приведенных в параграфе материалов позволяет прийти к выводам о некоторых представлениях и обычаях в традиционной добуддийской погребальной обрядности бурят в пределах, допускаемых целью и задачами исследования и имеющимися источниками. В данном разделе работы удалось привести достоверные материалы, которые в определенной степени иллюстрируют действия в момент смерти, после смерти, до похорон, во время погребения, после погребения, при поминании, имеющих важное, глубоко закодированное значение. Приведены уникальные материалы об обрядовом преобразовании мертвого в неживого в социальном плане. Показаны действия, связанные со снаряжением покойного в последний путь, с выбором места захоронения. Выявлено, что в бурятских материалах прослеживается космологический код в погребально-поминальном обряде и заключен он во всех акциях, начиная с момента смерти. Погребальная обрядность бурят выявляет интересные представления, связанные с символическими кодами понятий «север», «река (вода)», «огонь», они проанализированы здесь.

Эти представления укладываются в общесибирскую канву тюркско-монголоязычных народов. Для цели и задач данной работы важно то, что приведенные материалы достаточно убедительно свидетельствуют о наличии до определенного исторического времени общих этнокультурных элементов в погребальной обрядности бурят Предбайкалья и Забайкалья, когда они были шаманистами. Этот общеизвестный, но подзабытый или умалчиваемый в последнее время факт этнической истории бурят находит еще одно убедительное подтверждение в материалах погребальной обрядности бурят. Эти свидетельства общности народа выявляются в основном на материалах мировоззренческого характера, которые долго сохраняются даже при утрате материальных и даже

¹ Галданова Г.Р. Закаменские буряты (вторая пол. XIX – первая пол. XX в.) / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1992. – 173 с. – С. 157.

² ПМА, Дашиева Ж.А., 1962 г.р., с. Можайка, Еравнинский р-н РБ.

³ ПМА, Данзанова Л. Н., 1936 г.р., род худай, с. Могсохон, Кижингинский р-н РБ.

идеологических компонентов и бытуют до настоящего времени не только у бурят шаманистов, что вполне объяснимо, но и у бурят буддистов.

Погребение предбайкальских и забайкальских бурят, рядовых членов социума (из рукописи Б. Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождения»)

В данной части монографии в представлены оригинальные параграфы из рукописи Б.Б. Бамбаева, посвященные погребальной обрядности предбайкальских и забайкальских бурят, рядовых членов социума¹. Как следует из заголовков частей рукописи, который мы сохраняем в тексте, первый раздел посвящен смерти, второй – похоронам рядовых членов бурятского предбайкальского социума, а третий – забайкальских бурят. Небольшие части второго раздела изъяты и вынесены в параграфы нашей монографии о типах погребения, и о трансформации погребальной обрядности в советское время. За исключением этих и других изъятых небольших фрагментов эти три большие части работы представлены в неизменном виде. Здесь сохраняется бурятская орфография исследователя, видимо. Русским языком, как видно, бурятский ученый владеет в совершенстве – в рукописи почти нет ни грамматических, ни стилистических ошибок. На наш взгляд, вводимые в таком виде в научный оборот материалы намного расширяют источниковую базу данной монографии бесценными неизвестными ранее бурятской науке уникальными сведениями.

Смерть

По представлениям бурят-буддистов жизнь человека строго предопределена. Человек имеет душу “сунэсун” и жизнь “аме”. Если не подошло время смерти, душа при испуге может отойти временно, но человек не умрет. Когда срок жизни истекает, тогда Эрлик-хан, этот глава и высший правитель ада и грозный судья всех деяний человека, посылает своего гонца “элчи”, который приводит ему душу обреченного. После этого жизнь человека прекращается. Это естественная смерть.

¹ Бамбаев Б.Б. Описание погребального обряда и его происхождения // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 11, опись 1, дело 13. – 81 л.

По воззрениям буддистов, жизнь человека прекращается не с наступлением фактической смерти, а после того, как его уже бездыханного, тронет человек и в результате прикосновения в наружу покойника выступит кал или моча или кровь из его рта. Поэтому детям умерших родителей не рекомендовали первыми трогать покойника, так как будут считаться первыми подавшими повод к окончательному прекращению жизни и могут впоследствии предстать убийцами родителей.

Душа человека подобна телу, но не телесна, невидима, неосязательна. С наступлением смерти и до похорон она находится в неопределенном положении в “загурди”. Она в неведении относительно наступления смерти. Но ее мучают сомнения в ее собственном существовании в прежнем виде. Душа же умершего насильственной смертью раньше установленного срока блуждает в том районе, где произошла смерть и только сильный лама может направить его в потусторонний мир.

По представлениям бурят-шаманистов жизнь человека также предопределена и душа может временно покидать тело и возвращаться к нему по зову шамана. И здесь есть Эрлик-хан, ведающий делами жизни и смерти. У него есть специальные посланцы за душами людей, которые должны умереть – *хунэһэ барьтхаем*. В каждом улусе бывает помощник посланца Эрлик-хана – “*идемхен хун*”, который содействует посланцу в поимке душ одноулусников. Свои обязанности они скрывают. Те, кто догадывается о том, кто это, тоже молчат и страшную тайну открывают только надежным людям под большим секретом. С *идемхэ хун* не ссорятся, не обижают, но и не дружат – избегают близости с ним, держатся в отдалении. Если кто вынужден ссориться или драться с ним, то во что бы то ни стало должен обезвредить *идемхе*, разбив нос, или иным путем пустить кровь. Так он обезвреживает его.

По истечению жизни человека Эрлик-хан отправляет посланца за его душой. Вечером в сумерках или утром на заре посланец Эрлик-хана является в улус к своему помощнику и с его помощью ловит душу. Душу можно застать врасплох, неожиданно. Но в большинстве она скрывается или сопротивляется всеми силами и имеющимися средствами. Преследуемая душа прячется, где только можно, чаще в ушах и гриве лошади, между рогами быков и коров. Эти животные всегда заступаются за человеческие души, вступают за них в борьбу. Особенно сильно, упорно сопротивля-

ются души больших сильных мужчин, которые иногда отбиваются и отстраняют свою смерть на много лет.

По рассказам стариков, при поимке души бывает величественная и страшная сцена, вызывающая жуть, мурашки по спине и волосы дыбом. Сначала в отдалении слышится топот конских копыт, гул, глухой грохот. Все это как тяжелая черная грозовая туча постепенно приближается, сопровождаемая легким ветром, свистом, воем и шелестом, и, приблизившись точно буран, вихрем проносится по улусу. При этом под ногами чувствуется колебание земли, домов и других построек, грохот и шум, точно невидимые сильные руки ворочают и катают тяжелые бревна. Эта сцена дополняется собачьим лаем, блеянием овец, мрачным мычанием коров и быков, тоскливым, за душу хватающим ржанием лошадей. Лошади иногда мчатся за пойманной душой. Молодым людям не рекомендуется быть свидетелем этой сцены, их закрывают дома и не выпускают во двор.

В момент, когда душа поймана и ее связывают, она издает чуть слышный жалобный вой и плачет. Кто-нибудь из родных тоже неудержимо заплачет, еще ничего не зная. По этим признакам устанавливают, чью душу выловили. О случившемся хозяину пойманной души не сообщают, чтобы не печалить его. Через некоторое время он умирает.

В представлениях и буддистов, и шаманистов есть противоречие. Если человек умирает после того, как его душа поймана, как она может присутствовать на похоронах покойника? Откуда и каким образом она появляется? Почему душа на первых порах находится в неведении?

У бурят-шаманистов Эрлик-хан живет на острове океана в огромном дворце в тридцать три окна и с лестницей в девяносто девять ступеней.

Манхгадхара Маласгаев из Эхирит-Булагатского аймака говорит, что когда все средства не помогли больному, обращаются к последнему средству – обращаются к Эрлик-хану с просьбой отсрочить смерть. Приносят богатый выкуп скотом, вином, молочными продуктами. Даже предлагают Эрлик-хану брать души других людей, соседей, богатых, русских, тунгусов, у баргузинских, у унгинцев, но оставить в покое их сородича.

У забайкальских бурят Эрлик-ханом является грозное божество Чойжал, хранитель буддийских храмов. Обиталище его нахо-

дится под семью землями. Своими рогами пробивает себе дорогу наверх. После того, как он выйдет из своего темного подземного царства на нашу землю, начнется “*шамбалин церек*” – шамбалинская война между добрыми и злыми началами»¹.

Похороны стариков и прочих

В зависимости от шаманского *удха*, погребальная обрядность недуховных лиц отличается в деталях... В старину буряты покойнику давали все, чем он владел при жизни на правах индивидуальной собственности. Покойного одевали в самые лучшие нарядные одеяния, оседлали коня, украшения, вооружение и прочие предметы, необходимые для дальнего путника. Если у покойного всего этого, коня и других необходимых вещей, не было, то ему обязаны были дать близкие родственники по отцовской и материнской линии.

Это связано с воззрением, что человек продолжает существовать после смерти. Этот обряд изменялся, потому что становился тягостным для населения. С развитием хозяйства уже надо было давать золотые и коралловые украшения, шелковые и суконные одеяния, обшитые дорогими мехами, рабочего коня, необходимого в хозяйстве. Поэтому с конца XIX в. стали прибегать к такому выходу из положения: коня не убивали на могиле, а связывали его ноги так, чтобы через некоторое время он мог освободиться сам. Коня покойника приводили обратно, но на них сами не ездили, а продавали русским. Это объясняли так, что душа покойного на таких лошадях ездит по ночам, они сильно устают и для работы мало пригодны. Возможно, стараются обмануть душу покойного из боязни мести. Таких лошадей называют *хойно морин*, и буряты никогда не покупают. Кроме того, покойникам стали давать по одному комплекту из сезонных одежд и украшений.

Похороны стариков и старух, лиц авторитетных и вообще семейных, отличаются торжественностью и вниманием к покойному. После похорон стариков и старух устраивается угощение собравшихся молочными продуктами, мясом, вином и т.д. Пышность угощения зависит от имущественного состояния. На похороны молодых людей не собираются, за исключением тех, кто

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 12 – 15, 18.

нужен в приготовлении похорон: делание гроба, а зимой для согревания земли и копания могилы и т.д.

По смерти человека тотчас оповещают его родственников, соседей, знакомых. Его омывают теплой водой и одевают в лучшую одежду. Старики и старухи при жизни готовят одежду для ношения в загробном мире. До второй половины XIX в. мужчинам привешивали луки и колчан со стрелами, меч и нож.

По словам ламы Ч. Чагдарона из Агинского аймака, долго проживавшего в конце XIX в. у унгинских бурят, там покойного в одежде и вооружении сажали за стол и привешивали к верхней пуговице шубы или халата белый мешочек *hezgei*. Каждый пришедший на похороны приносил деньги, платки, водку, мясо и т. д. для угощения покойника, и клал в *hezgei* покойного немного денег, при этом говорил: “Передай таким-то, таким-то и скажи, что мы живем хорошо”. Кроме того, передавали все семейные новости и нужды, потом предлагали покойному купить на эти деньги водку, табак, сахар и пить, есть, курить вместе с теми родственниками, которые умерли прежде. Все принесенное собравшимися клали перед покойником на стол. Присутствующие, за исключением стариков, старух и особо почетных гостей, делают гроб и помогают семье покойного в приготовлении к похоронам. Собравшиеся на похороны не расходятся до конца их и находились в доме покойника в любое время года по два-три дня, несмотря на тесноту помещения. Если кто заходил в свой дом, то не садился и ничего не трогал руками, боясь осквернить свой дом.

В день похорон утром седлали коня покойного и привязывали к коновязи. Перед выносом один из старших, взяв со стола принесенное вино и мясо, клал в *hezgei* покойного маленький кусок мяса и правым боком ложки капал в рот покойнику немного вина. Потом все присутствующие выпивали и ели. Таким образом, все принесшие вино и мясо проделывали то же, что и первый.

Затем готовились к выносу. Вносили деревянный гроб в виде продолговатого ящика. В это время все присутствующие громко плакали. Перед тем, как положить покойника в гроб один из старших причитал:

*“Сарһан дэр нэрэ угэй болош
набиһанда адли бэе угэй болош
наранда һудэр угэй болош.
Муно эцэгэ овогодо элинсэг хулинсагта
аха дунэртэ оиһош*

мэндэ хайн ябажа хурэрэ”.

Перевод:

“На бумаге лишился своего имени,
подобно листьям стал бестелесным,
при солнце не стало у тебя тени.

Теперь пойдешь к отцу, деду, прадеду, прапрадеду
(при этом перечислял имена всех предков и покойных братьев
и сестер).

Достигай их благополучно”.

Потом его клали в гроб, укладывали на спине с вытянутыми руками по бокам. В гроб мужчины кладут нож, украшения, табак в кисете, курительную трубку, вино, мясо, деньги. Женщинам клали ее иголку, нитки, ножницы, украшения, табак в кисете, курительную трубку и т.п. В гроб детей кладут их игрушки, конфеты, цветки. Луки, стрелы и мечи, вероятно, стали давать покойным со второй половины XIX в., когда они вышли из употребления.

До конца XIX в. покойников вывозили на верховых лошадях без гроба, посадив в седло, как живого. Один человек, сидя позади седла, поддерживал его, а другой, всадник вел коня. По приезду на могилу снимали покойника с седла. Расседлали коня. Укладывали покойника, положив под голову седло. Когда могильная яма или дрова для сожжения сложены, покойника опускали или укладывали. Старики в это время занимались брызганьем вина.

Обряд сажания покойника за стол и привешивание мешочка, по словам стариков, не имело распространения среди всех унгинских бурят. Может быть, это обряд каких-то пришлых родов. В Алари покойник лежит обмытый и одетый. У головы и ног возжигают в котле или на листовом железе богородскую траву. Пришедшие подходят к покойнику с левого бока и трогают левой рукой левую руку его и капают вино на возжигальницу. Все ведут разговоры о жизни и деятельности покойного. Считается хорошим признаком, если плачут родственники, дети и прочие о покойном. Даже старики стараются заставить плакать детей покойного. Может быть, бояться мести покойника. Старики говорят: “Если плачут о покойнике, то бывает лучше оставшимся в живых – душа покойного удовлетворяется тем, что плачут о ней и уходит безвозвратно в мир духов. Если душа не удовлетворена вниманием, может остаться в семье и всячески вредить, насылая болезни. Боясь, всячески стараются угодить ей”.

В основном в Унгинском районе принесенные мясо, вино и прочее не кладут у покойника, а дают хозяину дома или хозяйке. В день выноса всех угощают.

Обряд сожжения распространен в Эхирит-Булагатском районе. По прибытию на место старики занимаются брызганием вина и пьянством, а молодежь собирает дрова и кладет в четырехугольную форму с пустым местом в центре, где расстилают потник, покойника кладут головой на седло на северо-восток. По бокам лишние одежды, украшения, вооружение, полозья саней или части телеги. Сверху кладут еще сухие дрова. Потом коня, повернув головой на восток, убивают ударом в голову. После этого подводили огонь со стороны головы покойника. Пока огонь не дошел до покойника, все спешно уезжали. Перед тем, как садиться на лошадей, один из старших причитает:

*“Хойто хохе угэй, урагша убай угэй
Удхенһе хурдар одонһо хунгэр дэгдэрэ.
Гарһа иде хэжэ болет, галһа идехеш.*

Перевод:

Назад (оставшимся) без вреда,
вперед (в пути) без препятствий,
быстрее стрелы, с легкостью пера отправляйся.
Не будешь есть от руки, будешь есть от огня”.

А в Аларском аймаке говорят: “По силе и возможности будем давать еду”. При возвращении никто из участников не оглядывается. Это объясняют так, что покойник может отнять душу оглянувшегося. В Аларском аймаке участники похорон на обратном пути вытирают шубу или халат снегом или травой. До возвращения участников похорон в доме покойного приводят все в порядок, подметают полы, выносят мусор, разводят два костра щепками, стружками, оставшимися от гроба. Огнем очищаются, проходя между двумя кострами. После этого расходятся.

По поверьям бурят-шаманистов, душа покойника ночью в день похорон приходит домой и для того, чтобы удостовериться в своей смерти наступает ногою в пепел очага. Не находя своего следа на пепле, удостоверяется в том, что умер. В эту ночь в семье обязательно ночует посторонний человек, потому что считают, что покойник ему вреда не сделает. Или, чтобы не пугать душу покойного изменением состава семьи. Душа покойного, не найдя своих, возвращается на могилу.

В течение сорока девяти дней ежедневно носили на могилу еду и питье. В течение года в три месяца один раз. После года один раз. После трех лет у могилы ставят *сэргэ*, коновязь, столб с выемкой, которая закрывается задвижкой. После этого ежегодно сын устраивает поминки у *сэргэ* отца, куда приглашает родственников, и там же колют овцу. Пробу от всех видов еды кладут в выемку. Не имеющим детей не ставят *сэргэ*. Поминки устраиваются только сыновьями. По видимому, желание иметь сыновей, хоть приемных, объясняется заботой о своей загробной жизни.

Бохолдоями становятся души умерших естественной смертью, то есть души людей, которые были пойманы *хунэнэ барухаями* Эрлик- хана. *Бохолдои* не имеют ни тела, ни тени, ни следа, они могут говорить, их можно видеть человеку. При ходьбе их ноги не касаются земли, и ходят они в тех одеждах, в которых их похоронили. Носят те же оружия и ездят на тех же лошадях. Они зажигают огни и вечно по ночам устраивают вечера и пляшут *ехор* и поют. Людям вреда не делают. Только могут пошутить над путниками и завести их в лес или болото, пугать их лошадей. Встречаются люди, которые рассказывают о том, что видели огонь *бохолдоев*, слышали хохот, пение и кашель и их самих.

Особую категорию составляют души покойников, умерших неестественной смертью, то есть убитых, самоубийц, утопленников, задавленных медведем, умерших от опухолей конечностей, от болезней с нарывом наружу, души женщин, умерших в родах, от чрезмерного притеснения мужа и, наконец, души не удовлетворенных в жизни чем-нибудь, как-то: сироты, потерпевшие притеснения от опекунов, неудовлетворенные почтением на похоронах и даже имуществом. Духи таких людей не уходят в обычный мир духов, они остаются в своей семье, среди ближайших родственников и делаются “*ада*” (домовой), вредят своим родным и детям, насылая болезни, но многие из них бывают бессильными и маловредными. Духи убитых, самоубийц, потерпевших чрезмерные притеснения при жизни жаждут злой мести, иногда они объединяются с каким-нибудь хозяином местности или воды и приобретают огромную силу. Тогда вредят всей фамилии и роду.

Души рожениц делаются *анахаями*, который вредит всем грудным детям, то есть высасывает их мозги, души и жмет руками. *Анахай* похож на кошку, иногда показывается в виде собаки и козы. Мордочка их похожа на клюв птиц, у них есть когти. Как

только войдет в дом, от него слышен неприятный запах, он любит мясо. Если кто возьмет мясо с места, где водится *анахай*, он может за мясом перейти в их дом. Большею частью он ходит в сумерках.

У селенгинских бурят старики запрещают детям кричать в сумерках, но сами не знают, почему нельзя кричать именно детям. Хотя у селенгинских бурят за редким исключением никто понятия не имеет об *анахаях*.

Бохолдои живут пятьсот лет, потом превращаются в вихрь¹.

«Обряд погребения у бурят-буддистов»

Как только умрет человек, тотчас посылают за ламой, а если его нет, зажигают лампаду перед божницей. Лама раздевает покойного, иногда омывает его. Потом переносят в свободное помещение, и, если это мужчина, то укладывают на правом боку, подложив правую руку под щеку, а левую на бедро и сгибают ноги его в бедрах и коленях. Если это женщина, то ее кладут на левом боку, левую руку подложив под щеку, а правую на правое бедро, также скорчив ноги. Что называется лежанием львицы. Покойного не одевают, только обертывают белой материей. Он лежит на кошме налево от домашнего алтаря головою к нему.

До похорон нельзя производить шум, родственники разговаривают шепотом. Рекомендуются не плакать по покойному, а читать молитву “ом ма ни пад ме хум”. Если кто плачет, то стараются плакать подальше от покойника. Лама читает молитвы. День похорон определяется ламой, сообразуясь с днем рождения и смерти. В назначенный день приглашаются ламы для похорон, они служат молебствие, сидя от божницы по правой стороне юрты или дома. Во время молитвы на дворе или другом свободном помещении выставляются одежды, украшения покойного, словом, от всего понемногу из того, чем обладал покойник. Напротив юрты держат оседланного коня.

Главный лама, которому поручено отвести душу покойника к концу молебствия призывает себе душу покойника и обращается к нему со словами: “Ты лишился пяти стихий, из чего состоят все видимые телесные: огненной стихии, водной, деревянной, поэтому ты мертв. Ты видишь знакомого ламу и просишь его благословления, а он не обращает на тебя внимания и не благословляет. Это от

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 31 – 32, 34 – 38, 40.

того, что ты умер. Видишь друзей и знакомых, делаешь им обычное приветствие, а они тебе не отвечают и не обращают внимания. Это от того, что ты умер. Видишь своих детей, жену, братьев и других родственников, а они не исполняют твое желание. Это от того, что ты умер. Зовешь всех по имени, а они не слышат и не отвечают. Это от того, что ты лишился жизни. Желаете разговаривать, но никто не желает отвечать. Это от того, что ты отделился от сего мира, поэтому отныне не можешь находиться в этом мире. Иди по пути приобретения благодати. Не поддавайся соблазнам, не жалея имущество твое, друзей, жену или мужа, детей, не ищи мести твоим обидчикам или твоим домашним. Следуй по пути спасения. Если ты был жаден, то найдешь в пути следования сладчайшие и вкуснейшие кушанья, но не вкусишь их. Если был привержен какой-либо страсти, встретишь то, к чему был пристрастен, только не обращай на них внимания и следуй прямо по пути спасения. На пути твоём будут встречаться страшнейшие чудовища, готовые тебя пожрать, погубить, разорвать на части, раздавить и т.д. Не страшись их. Все это ничто, только уповай на Будду. Их принимай за призрак, за собственную мечту и не обращай внимания. Будут встречаться твои бывшие друзья, любимые и будут тебя звать, не обращай на них внимания. Это также призраки и твои собственные мечты. Будут встречаться непроходимые леса, горы, воды, цепи, стены и тому подобное, не ищи другого пути, иди без всякого колебания по пути спасения, это все ничто, это призраки”.

Закончив все эти обращения к душе покойника читают разные молитвы для ограждения от искушения злых духов, потом лама временно вселяется в тело и трижды произносит “*hэк*”. При первом крике “*hэк*” душа покойника приходит в состояние просыпания, при втором крике подходит к выходу, т.е. к темени, при последнем крике выходит из тела через темя и отправляется к Эрлик-хану. Это путешествие считается весьма трудным, его преодолевают в течение сорока девяти дней. Одним словом, в этот срок определяется окончательно.

По окончании молебствия кладут покойного в продолговатый ящикообразный гроб в той же позе как прежде и выносят ногою вперед. Кладут на телегу или сани головою к лошади и увозят на кладбище. Провожают: ламы и необходимое количество людей для рытья могилы. Если дряхлые старики и старухи, их провожают родственники, знакомые и т.д. в большом количестве.

По прибытии на кладбище ламы делают из теста несколько фигур, главным образом, домашних животных, и читают молитвенную книгу, т. е. выпрашивают от хозяина местности землю величиной с потник для захоронения трупа и в виде выплаты даются хозяину местности животные в виде фигур из теста. После этого стелят потничок и вокруг него проводят черту рогом антилопы (*оронго*) и копают могилу. Потом опускают в могилу покойника, обратив головой на северо-восток. В этот момент лама продолжает читать молитву и бросает в могилу зерна. Предав земле покойника и воткнув на могиле палочку с белым флажком, исписанным краткой молитвой “ом ма ни пад ме хум” возвращаются и перед входом в дом их встречают освященной водой, приготовленным ламой, и накаленным камнем. Все провожавшие покойного моют руки освященной водой на накаленном камне.

Более зажиточные до начала настоящего века ламам, совершившим обряд, жертвовали коня с полной упряжью или оседланного коня, а также полный комплект одежды, украшения и т. д. Это пожертвование было необязательно. Но хоть бедняк считал необходимым пожертвовать что-нибудь из одежды покойного.

С течением времени новое поколение забыло старинный обряд погребения, стали относиться к нему безразлично. Держать оседланного коня около двери во время служения молебствия, жертвовать ламам одежду и коня покойного делают просто, потому что так делают испокон веков. Теперь старики и старухи под восемьдесят лет еще помнят и берегут свои нарядные одежды для загробного мира. Все находятся в веселом возбужденном состоянии, никто не плачет за исключением малолетних их внучат, и то редко. Все думают, что это так и нужно, и стараются предать земле с радостью.

Совсем другое отношение к умершим до пятидесяти пяти- или шестидесятилетнего возраста, а особенно в молодые годы. Все близкие и родственники и друзья в дни похорон находятся в печали, неприличным считается, если люди радуются хоть по какому поводу. Даже враг покойного не показывает свою радость открыто в присутствии родителей или детей. Посторонние стараются не упоминать о покойнике, не желая открыть их заживающие раны и огорчать их.

Способ выражения скорби по покойнику. Следует воздержаться от веселья, чтение молитв для улучшения судьбы души покойника, зажигать лампы перед божницей непрерывно днем и но-

чью или по ночам в течение сорока девяти дней. По истечении этого срока приглашают ламу, который служит молебствие, т.е. “тарал”. Этим заканчивается траурный период. После этого молодые вдовы берут развод и уходят в дом родителей, а также вдовцы могут жениться. Забота о прахе покойного, кормление его и посещение могилы у бурят-буддистов совершенно отсутствует, прах покойника совершенно забывается.

Вместо этого сильно заботятся о душе. Душа покойника преодолевая всякие препятствия как-то: моря, реки, горы, утесы, ущелья, непроходимые леса, соблазны злых духов, которые встречаются в виде красивых женщин и мужчин, свирепых животных, знакомых и т.д. Достигает местонахождение Эрлик-хана, где встречают его при жизни убитые им насекомые, животные; обиженные и оскорбленные, они судятся перед Эрлик-ханом. Подчиненные Эрлик-хана для определения степени греховности души покойника взвешивают два камня белого и черного цвета. Если перетягивает черный камень, душа по степени греховности перерождается у животных, насекомых или попадает в ад. Если перевешивает белый камень, то по степени добродетельности перерождается у людей, небожителей или попадает в рай.

У людей, безразлично, это лама или простолудин, которые накануне смерти чувствовали страстную привязанность к своему имуществу, семье и умирали с корыстолюбием; души утонувших, удавившихся, убитых могут сделаться злыми духами (*чутхурами*). Они находятся у родственников и исключительно вредят своим родственникам. Иногда они объединяются с хозяевами местности и делаются весьма могущественными.

Души непохороненных блуждают вечно. Душа умершего заблудившимся в лесу или в степи, также блуждает на том месте. Она никому не делает вреда. Может плакать, издавать жалобные звуки. Все нечистые силы большей частью ходят в сумерках, в это время они имеют силу.

Если кто-нибудь из семьи делается нечистой силой, тогда обращаются к ламам, которые ловят их и закапывают в земле, закрыв в треугольном черном ящике. Она вечно находится взаперти. Если кто-то сверху возьмет горсть земли и бросит, сказав: “выходите”, тогда они выходят и домой не идут, а живут на том месте, где когда-то жили их предки.

Воззрения религиозных фанатиков о существовании души, ее переселениях, о злых духах и т. п. дает богатую жатву ламам. Последние страшат религиозными ужасами ада и царства “*биритов*”, низостью перерождения у животных и т.д. Хвалят жизнь “*сукавади*” (рая). Каждый бурят-буддист молится о душе покойника, чтобы она переродилась у людей, у *тенгриев* (небожителей), в легендарной стране Шамбала. Единственная цель жизни бурята-буддиста заключается в том, чтобы накопить большие добродетели и попасть в страну *сукавади*.

Ламы внушают верующим: если кто больше пожертвует в пользу монастыря, у него добродетели будет больше, и в следующих перерождениях он попадет в рай, а в худшем случае переродится мужчиной. Все это для малокультурного верующего человека являлось большой проблемой. Боясь за жизнь в следующем перерождении, жертвуют в пользу обитателей монастыря, делает это каждый верующий. После смерти человека родственники его спрашивают у компетентных в этом деле лам о судьбе души покойного. В целях поощрения религиозности про ультра набожных или сделавших крупное пожертвование в пользу монастыря они говорят, что они попали в рай или переродились в стране Шамбала и т.д. Про скупых, нерелигиозных людей плохого поведения, с точки зрения общественного мнения старого общества, говорят, что они попали в ад, переродились у животных или в царстве “*биритов*” (насекомых). Для спасения их души предлагают совершить молебствие и сделать пожертвование в пользу монастыря. Эти молебствия и жертвования не так дешево обходятся оставшимся в живых родственникам.

В случае долгой изнурительной болезни члена семьи или смерти одного за другим нескольких членов семьи верующие тоже спрашивают причину этого у лам-*гурумба*. Те назначают молебствие, которое всегда сопровождается пожертвованием исполнителям молебствия. Иногда заявляют, что такой-то покойный родственник больного сделался злым духом и просит от больного такие, такие-то раньше принадлежавшие ему вещи. Здесь приходится совершить очень дорого стоящий обряд поимки злого духа и вернуть ему его вещи. В конечном итоге вещи попадают тем же ламам»¹.

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 45 – 52.

Глава 2

Трансформации в погребальной обрядности бурят

М.О. Логунова, рассматривая траурный церемониал в Российской империи в XVIII – XIX вв., совершенно верно пишет: «Траурный ритуал относится к числу самых консервативных традиций. Он наименее подвержен различным нововведениям, но в то же время является отражением культурных, религиозных, политических, эстетических и этических норм, принятых конкретным обществом в определенную историческую эпоху»¹. В связи с этим представляется важным последовательно рассмотреть в данной главе трансформации, которые претерпела погребальная обрядность бурят, рядовых членов социума, в течение длительного времени в условиях Российской империи и СССР. Процессы, происходящие в постсоветское время в РФ мы выделили в отдельную главу, как характеризующиеся диаметрально противоположной направленностью – тенденцией возрождения компонентов традиционной культуры.

Модернизация в погребальной обрядности бурят Российской империи

Реализация данного раздела работы потребовала довольно большой исследовательской работы по поиску архивных и документальных материалов, которых, на самом деле, оказалось до обидного мало в ГАРБ и в научной литературе. Тем более ценными представляются имеющиеся архивные и литературные археологические и этнографические источники, которые позволили объективно и достоверно рассмотреть модернизацию в погребальной

¹ Логунова М.О. Траурный церемониал в Российской империи в XVIII-XIX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. – СПб., 2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/istoria-otechestva/traurnyj-ceremonial-v-rossijskoj-imperii-v-xviii-xix-vv.html>. (дата обращения: 19.03.2013).

обрядности бурят Российской империи. Известно, что присоединение Бурятии к России привело к глобальной модернизации многих сторон образа жизни бурят, в первую очередь инновационные процессы коснулись хозяйства. Погребальная обрядность также претерпела серьезные трансформации, они были обусловлены рядом причин, которые последовательно будут рассмотрены здесь.

В первую очередь, следует остановиться на трансформации погребальной обрядности, вызванной проникновением буддизма в среду забайкальских бурят. Эта тема довольно подробно рассмотрена в других разделах книги, поэтому здесь она обозначена с целью подчеркнуть, что эти процессы происходили в пределах Российской империи. Кроме того, новые буддийские типы погребения наравне с традиционными с самого начала не соответствовали новым санитарно-эпидемиологическим требованиям и вступали в конфликт с ними. Поэтому государство, насаждая индигумацию, боролось за ликвидацию, как шаманистских, так и буддийских типов погребения (кремация и наземный).

В XVIII в. П.С. Паллас отметил специфику процесса проникновения буддизма у хоринских бурят. Он писал: «Большая половина из них настоящие язычники и подвластны своим шаманам; однако учителя ламайского закону с немалым старанием обращая из них в свое суеверие <...> уже успели столько, что учредили между ними своего духовного Гедзиля с 26 простыми ламами, а знатнейшие из них сайсаны, как и сам тайша, уже несколько одного закону придерживаются»¹.

Достоверным свидетельством о распространенности буддийской погребальной обрядности у бурят, но уже новым грунтовым способом, являются сведения о похоронах Д. Банзарова, выходца из джидинских бурят-казаков. Имеется следующая заметка: «В Иркутске скончался первый бурятский ученый Доржи Банзаров. Погребен 2 марта “по буддийскому обряду”»². Иркутские летописи сохранили более обширную информацию о данном прискорбном факте: «27 февраля 1855 года в Иркутске скончался Доржи Банзаров — известный монголист XIX века, знаток истории и этнографии народов Центральной Азии, первый бурятский ученый,

¹ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. — СПб: Изд-во Имп. АН, 1788. — Ч. III, кн. I. — 624 с. — С. 241.

² Жалсараев А.Д. Время. События. Люди. Хронологический перечень дат и фактов из истории этнической Бурятии (эпоха палеолита — 2010 год). — Улан-Удэ: Изд-во «ОАО «Республиканская типография», 2011. — 408 с. — С. 147.

чиновник особых поручений Главного управления Восточной Сибири (ГУВС). О кончине Банзарова правитель дел Сибирского отдела Русского географического общества И.С.Сельский сообщил генерал-губернатору Н.Н.Муравьеву. <...> Когда Доржи умирал, рядом с ним были его ученик Холзан Мозоев и лама. В начале марта состоялись похороны Банзарова. Тело его было воздвигнуто на погребальные дроги в виде пышной колесницы, на которой находился Гомбо-лама в яркой одежде. Следом в желтых одеждах, читая буддийские молитвы, шли ламы, за ними – представители местной власти, горожане и буряты. Процессия проследовала от квартиры покойного по Любарскому переулку, вышла на Ланинскую улицу и двинулась по Жандармской к Острожному мосту. Перейдя мост, направилась к горе за Иркутским тюремным замком, где находилось кладбище. После совершения религиозных церемоний тело предали земле. Увы, вскоре могила была затеряна»¹.

Судя по архивным и литературным материалам, трансформация погребальной практики бурят в реалиях Российской империи проходила по двум линиям. Первая касалась всего населения страны и носила цивилизационный характер приобщения народов, стоящих на разных стадиях развития, к государственным санитарно-эпидемиологическим правилам и нормативам. Вторая линия связана с мировоззренческими представлениями Русской православной церкви (РПЦ), требования которой относились к христианам, в том числе бурятам, принявшим православие². Следует отметить, что, в конечном счете, обе линии были направлены на получение одинакового результата в типе погребения: отказ от традиционных форм погребения и переход к захоронению в земле, к ингумации. Принципиальное отличие в развитии двух линий заключалось в идеологическом оформлении погребального обряда: государству было достаточно распространить грунтовое захоронение как таковое, а РПЦ этого было мало.

¹ Цит. по: Федотова Н. Банзаров Доржи – первый бурятский ученый. [Электронный ресурс]. URL: <http://baikal-info.ru/banzarov-dorzhi-pervyy-buryatskiy-uchenyy> Что жизнь, что смерть — легенда (дата обращения: 02.11.2016).

² Жамбалова С.Г., Суворова А.С. О динамичности погребальной обрядности рядовых бурят / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Сибирь в изменяющемся мире. История и современность: мат-лы всерос. науч.-теор. конф., посвящ. 100-летию проф. В. И. Дулова. – Иркутск: Изд-во Вост.-Сиб. гос. акад. образов, 2013. – С. 62 – 67. – С. 63.

Церкви необходимо было внедрить у крещеных бурят православный обряд погребения в полном объеме. Это обусловлено особым отношением православной культуры к покойнику. В правилах православного обряда погребения написано: «Ни один народ не оставлял без попечения тел своих умерших, причем погребение всегда сопровождалось соответствующими обрядами. Святая вера Христова заставляет с почтением смотреть на человека-христианина и тогда, когда он лежит бездыханен и мертв. Теперь этот христианин – добыча смерти, жертва тления, но все равно он член Иисуса Христа (1 Кор. 12, 27). В развалинах этого, некогда величественного, храма носился, жил и действовал животворящий Дух Божий (1 Кор. 6, 15-19). Тело христианина освящено приобщением Божественного Тела и Крови Христа-Спасителя. Можно ли презирать Духа Святого, храмом которого был умерший? Впоследствии же это мертвое и тленное тело христианина снова оживет и облечется нетлением и бессмертием (1 Кор. 15, 53). Поэтому наша Православная Церковь не оставляет чадо свое без материнского попечения и тогда, когда оно перешло из этого мира в далекую и неведомую страну вечности. Трогательные обряды, совершаемые Святой Церковью над гробом христианина, имеют глубокий смысл. Они основаны на внушениях Святой веры, ведут свое начало от Богопросвещенных апостолов и первых христиан»¹.

Здесь будут рассмотрены в первую очередь инновационные для народов с традиционной культурой требования, которые касались всех групп российского народа независимо от вероисповедания. Правительство Российской империи последовательно на протяжении длительного времени проводило политику создания единых стандартов погребения для всех граждан страны, базирующееся на подземных (грунтовых) захоронениях на специальных кладбищах. Для ее реализации создавались циркуляры с подробным описанием требований, которые рассылались в органы местного самоуправления, в том числе в степные думы бурят. Новые условия дисперсного расселения бурятского и русского народов, определенное увеличение плотности населения требовали соблюдения более высоких санитарно-эпидемиологических правил и

¹ Православный обряд погребения / [Электронный ресурс]. URL: http://ostrobram.prihod.ru/users/96/1102096/editor_files/file/Православный%20обряд%20погребения.pdf (дата обращения: 13.10.2015).

нормативов, с которыми вступает в конфликт практикуемая традиционная погребальная обрядность бурят, а именно ее следующие типы: наземное, кремация, небесное (воздушное) и их разнообразные способы¹.

Из-за отсутствия в доступных нам архивах соответствующих оригинальных документов, имеющие прямое отношение к исследуемой проблеме, мы обращаемся к нескольким косвенным доказательствам наличия государственных указов по данному вопросу. В статье 1885 г. говорится о том, что «не все крещеные и некрещеные закапывают умерших в земле»². Статья 1889 г. «Иркутских епархиальных ведомостей» предъявляет требование к Иркутскому губернскому правительству и Верхнеудинскому уездному суду вести решительные борьбу с наземным захоронением бурят³. Подобные, вопиющие для служителей православной церкви обстоятельства, заставляют их обратиться к очень важным для нас документам – указу 1772 г. и к документу за № 2355 от 1 июня 1810 г., где «предписано, и чтоб мертвые из числа сородцов, их тела по поверхности земли отнюдь не полагаемы были <... > дабы умершие братские скрываются были в земле и никогда не были погребаемы на поверхности»⁴.

Датировка этих материалов достоверно свидетельствует о длительности борьбы с пережитками в погребальной обрядности бурят, кочевников-скотоводов. Начатая еще в XVIII в., в конце XIX в. она продолжала оставаться довольно актуальной для государства и РПЦ. В то же время, у нас нет никаких оснований считать, что в конце XIX в. наземное захоронение имело такое же широкое распространение как в более раннее время. Уверены, что государственная политика и борьба РПЦ в данном вопросе была довольно результативной. Однако постоянно имели место довольно обширные рецидивы, обусловленные разными причинами.

Переход к новым стандартам похорон у бурят проходил сложно и неравномерно. Такая ситуация сохранялась несмотря на то, что постоянное повышение плотности населения в пределах эт-

¹ Жамбалова С.Г., Суворова А.С. Указ. соч. С. 63.

² Косыгин И. Очерк распространения христианства между тункинскими бурятами на Торской степи за истекшее пятидесятилетие (1827 – 1878) / И. Косыгин // Извлечено из ИЕВ. – № 40 – 48. – 44 с. – С. 596.

³ Там же.

⁴ Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1889. – № 28. – С. 121.

нической территории расселения бурят, последовательное постепенное сокращение традиций кочевнической культуры приводили к постепенному, поэтапному переходу на оседлость части бурятского населения. Новый образ жизни значительно сокращал возможности для реализации традиционных способов погребения. Однако, представители этноса с трудом воспринимали инновации именно в данном сегменте семейной обрядности, что было неслучайно и обусловлено ее глубокой связью с духовной культурой и мировоззренческой системой.

Мы располагаем сведениями, свидетельствующими о наличии в конце XIX в. у бурятских улусов кладбищ нового типа, что означало, как считает РПЦ, прекращение у некоторых групп бурят существовавшего обычая хоронить умерших там, где придется¹. Конечно, у бурят всегда существовали специальные места для традиционных типов погребения, были определенные традиционные стандарты погребений, о чем подробно написано в предыдущей главе.

Российские законы строго регламентировали похоронную обрядность бурят, включая глубину могильной ямы². В начале распространения грунтового погребения у бурят могилы копались неглубоко, а затем в период волостной реформы было введено требование более глубокого захоронения усопших³. Кстати, до настоящего времени в грунтовом типе погребения бурят и русских РБ имеются некоторые различия в качестве могильной ямы.

По переписи населения 1897 г. среди бурят Иркутской губернии преобладали буряты, не принадлежащие к православному вероисповеданию, то есть «шаманствующие», за ними следовали официально признанные православные и далее буддисты⁴. Среди подвергшихся крещению бурят в целом степень религиозности, понимания основ православия и следования православному образу жизни была неодинакова. Крещеных бурят С.Г. Жамбалова

¹ Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1889. – № 16. – С. 120 – 126.

² Бадмаев А.А. Некоторые новые данные о христианизации предбайкальских бурят / А.А. Бадмаев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – Т. 4. – С. 475.

³ Ламаизм в Бурятии XVIII-XX вв. / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 233 с. – С. 206.

⁴ Серебренников И. Буряты по данным переписи 1897 года / И. Серебренников // Сибирские вопросы, 1908. – № 37 – 38. – С. 22.

на основании анализа материалов по ольхонским бурятам подразделила на три категории. У самой большей части крестившихся бурят наблюдалось формальное принятие православия, сам факт крещения ничего не менял в их жизни. Другие, их совсем немного, окрестившись, переходили в разряд оседлых инородцев, проживали компактно и создали особую этнографическую группу, их обычаи, быт, хозяйственная деятельность, уже несколько отличались от традиционного уклада бурят-кочевников. Третьи, крещенные буряты уходили из родных улусов в русские деревни, города, и, по всей видимости, навсегда порывали связь с сородичами. Их было единицы, по крайней мере, намного меньше, чем представителей второй группы¹. А.В. Потанина совершенно объективно пишет: «Считаюсь православными и даже исполняя обряды православной веры, буряты часто не оставляют своей древней религии, шаманской, совершают жертвоприношения, держат в домах онгонов и так далее. Конечно, от русских, и в особенности от духовенства они тщательно это скрывают»².

Анализ надежных материалов свидетельствует о нелегком продвижении инноваций в столь важном сегменте этнической культуры, как погребальная обрядность крещеных бурят. У них нередко вместо требуемого грунтового захоронения распространены случаи проведения погребений в соответствии с бурятскими традициями. Священник Дмитрий Серебrenников, недовольный несоответствующим христианским обычаям погребением, просит расследовать Думу следующее дело: «... инородец второго Абызавского рода Ангашка Дальханов, а по крещении Петр Васильевич Кокорин, известился я, будто б сей просвещенный инородец еще в том году помер, и останки эти, по бурятскому обряду преданы огню. Потому покорнейше прошу Вас исследовать сие происшествие и не оставить меня своим уведомлением»³. А.А. Бадмаев приводит факты погребения православных бурят с проведением коллективных *тайлганов* с жертвоприношениями кобыл и овец. При этом тела умерших специально оставлялись не захороненны-

¹ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры у ольхонских бурят (XIX XX вв.) / С.Г. Жамбалова. – Новосибирск: Наука, 2000. – С. 77.

² Потанина А.В. Указ. соч. С. 22.

³ Предписание Верхотенского земского суда, переписка думы с Верхотенским земским судом по вопросу о похоронах бурята Дальхинова, крещеного Петром Кокориным по шаманскому обычаю. 30 мая – 13 сентября 1861 г. // ГАРБ, ф. 4, оп. 1, д. 887. – Л. 2.

ми для растаскивания их хищниками и птицами. Это вызывало негативную реакцию у представителей христианской церкви¹.

Трансформации в погребальной обрядности в разных этнографических группах бурят происходили, как уже оговаривалось, не одновременно, инновации появлялись и внедрялись на протяжении длительного периода. Это обусловлено также обширностью этнической территории бурят. В некоторых районах расселения бурят инновации приживались быстро, а в другие они приходили позже и адаптировались медленнее.

О такой ситуации свидетельствуют следующие данные. Например, новый элемент в погребальной обрядности ольхонских бурят – внутримогильная конструкция – деревянный гроб появляется под влиянием русской культуры после распоряжения русской администрации в XIX – начале XX в. А для аларско-нукутских бурят это было обычное явление уже в середине XIX в. Косвенные доказательства имеются в истории предков М.Н. Хангалова, где он уверенно отмечает, что ко времени смерти его деда Хангала, «унгинские буряты покойников своих постепенно начали хоронить в земле, а не сжигать как прежде». На похоронах Хангала его отец Балихай, постучал тростью по доске гроба и сказал: «Хангал, Хангал, я, 90-летний старик, отец, разве тебя надо хоронить. Ведь ты, сын мой, должен был меня хоронить»². Важным представляется соотнесение М.Н. Хангаловым данной инновации с другой, тоже очень важной, а именно с распространением в бурятской среде русских имен: «В это время богатые и влиятельные буряты начинают давать своим дочерям и сыновьям русские имена. Одним словом, буряты находятся под сильным влиянием русских»³. В это же время начинают появляться у некоторых групп и слоев бурят закрепленные фамилии⁴.

Несмотря на все мероприятия по введению нового типового образца грунтового захоронения, на территории расселения бурят сосуществовали как новый тип погребения, так и старые традиционные. Такое положение дел отмечал в начале XX в. у забайкаль-

¹ Бадмаев А.А. Указ. соч. С. 474 – 478.

² Хангалов М.Н. Мои предки. / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – Т. 1. – 122 – 148. – С. 131.

³ Там же.

⁴ Жамбалова С.Г. Сохранение и возрождение генеалогической традиции у бурят / С.Г. Жамбалова // Мир Центральной Азии – 2: Сб. науч. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 68 – 76. – С. 74 – 75.

ских бурят М. Осокин. Он писал, что буряты хоронят различно: «в гробах, засыпая землей, в гробах, выставленных в столбах (в тайге), и прямо без гроба, оставляя на поверхности земли»¹. Далее он отмечает, что, несмотря на все мероприятия, все же приходится иногда слышать и видеть такие погребения в далеких и глухих улусах². Как видно, он свидетельствует о бытовании наряду с грунтовым типом захоронения в гробу традиционных способов погребения, а именно воздушного и наземного.

У агинских бурят, согласно имеющимся материалам, только в начале 1950-х гг. стали хоронить в земле в гробах по распоряжению местной администрации³. Казалось бы, такая датировка должна вызвать сомнение, и действительно, возможно, не стоит так уверенно утверждать о тотальном характере такой ситуации. Личные наблюдения 1929 г. членов научной экспедиции Наркомздрава и деткомиссии ВЦИКА по изучению состояния здоровья и заболеваемости детей Бурят-Монгольской АССР Е.Е. Гранат и Е.Н. Загоржельской подтверждают длительное сохранение архаичных типов погребения у агинских бурят и показывают работу по их устранению. Во время работы в Агинском аймаке они обратили внимание на обряд погребения у бурят. Они пишут: «До последнего времени буряты своих покойников не зарывали в землю. Они уносились в сопки и здесь в укромном месте (обычно на склоне горы) оставлялись на поверхности земли, так как у бурят есть верование, что если труп будет уничтожен волками, собаками, птицами, то умершему хорошо будет в загробном мире. Были и отдельные случаи сожжения трупа по разрешению лам. Сейчас ведется большая работа за предание трупов земле из санитарно-гигиенических соображений, но часто буряты все же выкидывают их на поверхность или зарывают крайне небрежно и поверхностно тоже из расчета, что звери и птицы разроют такую могилу. Нам не приходилось видеть бурятских кладбищ, а только раскинутые в степи отдельные могилы»⁴. Для более точной дати-

¹ Осокин Г.М. На границе Монголии: очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья / Г.М. Осокин. – СПб., 1906. – 335 с. – С. 218.

² Там же.

³ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XXI в.) / Д.Ц. Цыденова. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2009. – 194 с. – С. 132.

⁴ Гранат Е.Е., Загоржельская Е.Н. Агинский аймак и быт восточных бурят / Е.Е. Гранат, Загоржельская Е.Н. // Бурятские дети. Труды научной экспедиции Наркомздрава и деткомиссии ВЦИКа по изучению состояния здоровья и заболеваемости детей Бурят-Монгольской АССР. – ОГИЗ-Молодая гвардия, 1931. – С. 30 – 49. – С. 48 – 49.

ровки, требуется специальное исследование погребальной обрядности у агинских бурят. Данная этнотерриториальная группа не рассматривается специально в нашей работе, поэтому экспедиционной полевой работы нами там не проводилось.

Вероятно, речь идет об отдельных случаях сохранившихся пережитков, которые есть и в рассказе нашего информанта 1914 года рождения. В 2012 г. информант проживала в Еравнинском р-не РБ и рассказала, что в начале 1950-х гг. ее отца не положили в гроб и не закопали в землю, а оставили на земле. У изголовья поставили тоненький столб, на который водрузили флаг с текстом буддийских молитв (*маани*). Когда в 1958 г. хоронили мать, ее положили в гроб и оставили на земле¹. Как видно, и у еравнинских бурят в советское время имели место архаические способы погребения, что мы, безусловно, связываем с глубокими буддийскими традициями хоринских бурят.

Судя по материалам, более прогрессивная форма погребения с каждым годом получает в Российской империи все большее распространение. У бурят постепенно становится нормой грунтовое захоронение в гробах. Гроб старались делать без железных гвоздей, использовали деревянные, предварительно просверлив отверстия. Г.Р. Галданова связывает это, с одной стороны, с запретом на наличие железа рядом с покойным, а с другой, как дань обычаю древности, когда умерших хоронили в колодах или срубках². Буряты считали, что если в гробу останется свободное пространство, то умерший заберет с собой кого-нибудь, поэтому его заполняли различными благовонными травами, можжевельником, богородской травой, обладающих к тому же очистительными свойствами³.

Материалы демонстрируют, как постепенно в культуру бурят проникает грунтовое захоронение в земле (ингумация), возможно, уже на специально отведенных местах, кладбищах. Однако, интересно, насколько соответствовали похороны крещеных бурят православным правилам? Например, проводили ли соборование, исповедование и причащение умирающего крещеного бурята? В народных православных обычаях, связанных с похоронами, выделяют три основных этапа. Предпогребальные обрядовые

¹ ПМА, Анонимный информант, 1914 г.р., с. Сосново-Озерск, Еравнинский р-н РБ.

² Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 106 с. – С. 57.

³ Там же.

действия: подготовка тела умершего к похоронам, омовение, одевание, положение в гроб, ночные бдения у гроба покойного. Погребальные обряды: вынос тела, отпевание в церкви, дорога на кладбище, прощание с умершим у могилы, погребение гроба с телом в могилу, возвращение родных и близких обратно в дом умершего. Поминки: после похорон в доме умершего на третий, девятый, двадцатый, сороковой дни, полгода, годовщину смерти, с заказыванием поминальных треб в церкви, поминальными трапезами и домашними молениями по умершим¹.

Имеются архивные материалы, позволяющие говорить о том, что в некоторых случаях у крещеных бурят или карымов соблюдались положенные некоторые правила православной погребальной обрядности. Например, в XIX в. на Ольхоне за проведение необходимых обрядов при погребении крещеного бурята священнику было заплачено лошадью, впоследствии ему отвезли овощи и дичь². Миссионер Парфеновского миссионерского стана Тункин-ского ведомства сообщает, что крещеных больных не оставляют без напутствия святыми тайнами, но умершим, хоть редко, но заказывают литургии³. Есть другой материал, в котором миссионер жалуется на то, что, несмотря на предупреждение, многие буряты «тотчас по смерти закапывают покойника в могилу», поэтому обряд отпевания приходится совершать не непосредственно над телом умершего, а уже над могилой⁴.

Есть свидетельства XIX в. о погребении покойных сразу после смерти⁵, вероятно, без всяких специальных православных обрядов. В другом месте миссионер дает объявление о том, что инородцы, живущие не дальше десяти верст от стана, обязательно должны привозить своих умерших родственников для отпевания в церковь. Другие же, живущие на дальнем расстоянии, должны

¹ Православные похороны, этапы: поминки, отпевание. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.euritual.ru/info/pravoslavnye-pohorony-pominki-otpevanie/> (дата обращения: 29.08.2013).

² Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ... С.75.

³ Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии в 1886 году // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1887. – № 18. – С. 158.

⁴ Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1889. – № 16. – С. 7.

⁵ Жамцарано Ц.Ж. Путевые дневники 1903-1907 гг. / Ц.Ж. Жамцарано. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001. – 382с. – С. 35.

приглашать священника для отпевания¹. Вряд ли это происходило в каждом конкретном случае смерти крещеного бурята, так как не являлось насущной потребностью, вызванной глубокой верой в христианские постулаты. А главное, потому что связано с довольно большими финансовыми затратами. Этому имеется много свидетельств. Одно из них касается жителей Ольхона. 15 января 1935 г. в Ольхонскую степную думу пишет Торгашина о том, что ее муж, братский крещеный умер в декабре 1834 г. Отец его, братский Григорий Халсанов, священнику вместо обещанной за похороны своей коровы, отдал ее лошадь, отчего она пришла «в крайнее разорение». А в январе 1835 г. он потребовал «10 репков и глухаря, чтобы повезти священнику»².

Из приведенных данных видно, что священники проводили определенную работу по приобщению крещеных бурят к таинствам РПЦ, но, видимо, не всегда добивались ожидаемых результатов. Мы думаем, есть несколько причин такого обстоятельства. Первая – основная масса крещеных бурят крестилась формально и ничего не изменяла в образе жизни, они продолжали вести образ жизни кочевников-скотоводов со всеми вытекающими последствиями. Другая, не менее важная, – погребальные обряды требовали немалых для простых, часто бедных людей, финансовых вложений: нужно оплатить работу священника, довести покойника до церкви или привезти священнослужителя к себе домой и т.д. Эти и другие причины были тормозом в продвижении данной новации в среде крещеных бурят.

В конце XIX – начале XX в. погребальная обрядность бурят, безусловно, претерпела изменения под влиянием государственной политики и православия. Однако интересно, что наиболее характерные традиционные черты сохранялись иногда в несколько модернизированном виде. Известно, что в соответствии с некоторыми традиционными представлениями буряты старались не копать землю. Поэтому при погребении старались заравнивать землю или собирать лишнюю землю кучкой. Лопаты и другие вещи раскалывали и бросали на могильный холм, который покрывали тесом. Этот обряд назывался «сделали крышу», то есть дом покойного. Хорошей приметой считалось, если на могиле не образовывалась

¹ Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1889. – № 16. – С. 7.

² Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 75.

яма. В случае, если земля давала усадку и появлялась яма, считалось, что будет еще покойник¹.

Буряты не всегда следовали порядку хоронить в земле в гробу и нередко обходились без него, подстилая под покойного войлочный потник, а под голову седло. Сохранялась в трансформированном виде и другая традиция – если хоронили в гробу, то седло, узду и потник сжигали на костре вместе с убитым конем. В могилу клали еду, обычно баранье мясо². Несмотря на имеющееся сообщение одного из миссионеров конца XIX в. о совершении бурятских похорон по христианскому обряду, когда прежний обычай хоронить покойных в шапках и класть с ним трубку, кисть и огниво утрачен³, традиция продолжала сохраняться. В карман покойного клали предметы личного пользования – трубку, кисет с табаком, иногда нож, лук, стрелы, серебряные монеты⁴.

Стремление бурят сохранять архаичные элементы в погребальной обрядности было неслучайным. Думается, такая картина была характерна для этнической истории народов Сибири. О том, как трудно у народов Южной Сибири внедрялись принципиально новые погребальные нормативы, свидетельствуют тувинские материалы. В 1921 г. сразу после образования Народной республики Танну-Тува вышел указ о повсеместном переходе к ингумации. Тувинские власти объясняли ее необходимость санитарными требованиями⁵. Подземные погребения стали доминирующими, хотя наземные продолжали устраиваться в отдаленных от центра периферийных районах. Так, в южных областях Тувы наземный способ похорон прекратился в 1940–1950-х гг., а в северных только в начале 1960-х гг.⁶

Приведенные в данном разделе материалы и их анализ свидетельствуют о том, что в погребальной обрядности бурят происходят кардинальные изменения, связанные с присоединением Бурятии к

¹ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений в 3 т. - Т. 3. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. – С. 35 – 52. – С. 51.

² Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта северных бурят/ М.Н. Хангалов. *Собрание сочинений* в 3-х т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд., 1958. С. 205 – 225. – С. 224.

³ Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии в 1886. – С. 158.

⁴ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 223.

⁵ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Л.: Наука, 1975. – 163 с. – С.146

⁶ Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII – начало XXI в. / В.А. Кисель. – СПб.: Наука, 2009. – 142 с. – С. 72.

России. Традиционные типы погребения вступают в конфликт с новыми государственными санитарно-эпидемиологическими правилами и нормативами, этическими и религиозными нормами и становятся запрещенными. В соответствии с государственными стандартами получает более широкое распространение грунтовое погребение (ингумация) в гробу, которая в определенной степени отлична от традиционного грунтового погребения. Несмотря на то, что, в конечном счете, данный тип погребения постепенно становится преобладающим, развитие данной инновации в традиционном бурятском обществе Предбайкалья и Забайкалья заняло длительное время и было неравномерным для разных регионов расселения этноса, в частности центральных и периферийных. Прилагаемые РПЦ усилия для распространения в бурятской православной среде всех необходимых правил и требований при погребении крещеного бурята также не имели полного успеха.

Несмотря на активное продвижение нового типового образца грунтового захоронения в гробу, у бурят довольно длительно сосуществовали новый и традиционные типы погребения. Наиболее характерные традиционные черты сохранялись иногда в несколько модернизированном виде. Выявляется неслучайность стремления бурят сохранять архаичные элементы в погребальной обрядности, обусловленного мировоззренческими истоками. Безусловно, подобная картина характерна и для тюркских народов Сибири. Приведенные материалы и их анализ свидетельствуют о том, что ингумация на кладбищах сопровождается традиционными шаманистскими и буддистскими ритуалами, также в виде анахронизма присутствуют традиционные типы погребения.

Этапы трансформации похоронной обрядности сельских бурят в советское время

Актуальность исследования этапов трансформации похоронного обряда у сельских бурят в советское время определяется мало изученным в данном контексте модернизационным рывком советской страны, позволившим впоследствии ее народам вписаться в глобальный мир на паритетных условиях. Актуальность определяется также тем, что устанавливавшийся в течение десятилетий стандарт советских похорон к настоящему времени у бу-

рят, особенно у буддистов, утрачен в основных своих позициях. Многие уже являются частью истории страны.

В разделе рассматриваются этапы трансформации похоронного обряда сельских бурят за годы советской власти. Методы компаративистики способствуют изучению процесса синхронно на двух уровнях, для полиэтничных и моноэтничных поселений, а диахронно на протяжении советского периода. Объективность исследования темы может быть достигнута дифференцированным подходом к исследованию погребальной обрядности у жителей различных типов сельских населенных пунктов. В советское время к середине XX в. завершается длительный процесс перехода бурят на оседлость. В результате окончательной седентаризации они проживают в различных типах стационарных населенных пунктов, которые подразделяются на большие полиэтничные села и маленькие моноэтничные улусы.

Складывание ряда общих черт в жизнедеятельности народов страны началось еще в дореволюционной России¹. В СССР состоялся ряд кардинальных политических, социальных и культурных кампаний по модернизации страны (индустриализация, коллективизация, культурная революция и др.). Однако наибольшее ускорение этот процесс получил в первые десятилетия советской власти, которые отличает активная работа по преодолению проявлений этничности, так называемая борьба с пережитками. Происходил динамичный процесс ликвидации религии, традиций, обрядов и обычаев народов страны, который приводил в конечном итоге к созданию стереотипов советской повседневности за счет выравнивания образа жизни всего населения².

В СССР среди рабочих и передовой части общества перспективной моделью образа жизни, критерием его качества становятся социалистические идеалы, модель социалистического общества с соответствующим социалистическим образом жизни³. Происходила определенная унификация повседневности за счет стирания этнической специфики, постепенно затронувшая сельское население. Благодаря конкретным социальным гарантиям – бесплатное образование, бесплатная медицина, бесплатное жилье и пр.

¹ Марков Г.Е. Структура и исторические типы образа жизни / Г.Е. Марков // Этнографические исследования развития культуры. – М.: Наука, 1985. – С. 244 – 261. – С. 256.

² Жамбалова С.Г. О специфичности современной бурятской сельской интеллигенции / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2012. – 3 (31). – С. 229 – 239. – С. 231.

³ Марков Г.Е. Указ. соч. С. 250.

– создавался советский образ жизни¹. Прав Г. Е. Марков, когда замечает: «Одновременно со сложением советского народа как новой исторической надэтнической общности сложился и общесоветский образ жизни как тип социалистической жизнедеятельности»².

В результате постепенно унифицируется повседневность всего советского народа, городского и сельского. Процесс протекал относительно неравномерно: темпы восприятия инноваций у разных слоев населения были неодинаковыми и во многом зависели от социальной среды обитания, в частности от типов населенных пунктов. Темп перехода инноваций в традицию был разным и для разных сфер жизни. Например, изменения в быту приживались гораздо быстрее, чем в погребальных обрядах, в силу ее консервативности. Однако даже в этой сфере жизни советского народа, в конечном счете, достигаются впечатляющие результаты.

Похоронный обряд бурят в советское время рассмотрен с целью выявления динамики трансформаций в погребальной обрядности бурят, проживающих в полиэтничных и моноэтнических селах. Объективность исследования темы может быть достигнута дифференцированным подходом к исследованию погребальной обрядности у жителей различных типов населенных пунктов. Через три десятилетия советской модернизации практически завершился длительный процесс перехода бурят на оседлость. В результате окончательной седентаризации они проживают в различных типах стационарных населенных пунктов, которые подразделяются на большие полиэтничные села, районные центры или центральные усадьбы колхозов/совхозов, и на моноэтнические улусы, это обычно отделения колхозов/совхозов. Динамичность социальных преобразований была в них неодинаковой. Сельские жители крупных сел быстрее осваивали инновации, в то время как в улусах при оседлом образе жизни вплоть до конца 1950-х гг. сохраняются традиционные элементы жизнеобеспечения, обряды и обычаи. Это явление нашло яркое отражение в устной истории Г.Б. Тудиновой³.

¹ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 231.

² Марков Г.Е. Указ. соч. С. 259.

³ Жамбалова С. Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г. Б. Тудиновой) / С.Г. Жамбалова. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2013. – 148 с.

Революционные преобразования в стране и в образе жизни не могли не найти отражения в погребальной обрядности советских людей. Советский стандарт похоронного обряда создавался не сразу, постепенно и с разными темпами для больших и малых сел. Новая обрядность одного из важных компонентов цикла жизни человека за годы советской власти прошла в развитии ряд этапов, которые будут рассмотрены в хронологической последовательности.

В результате модернизационных процессов XVIII – начала XX в. и мер по закреплению российских санитарно-эпидемиологических норм буряты перешли на грунтовое погребение (ингумация). Конечно, нередко допускались случаи традиционных типов погребений, наземного и воздушного захоронений и кремации. Анахронизм в каждом случае был обусловлен особыми причинами: возрастом усопших (новорожденные, старики), гаданием, а также наличием в обществе сословных групп служителей религиозного культа. В данном разделе работы в основном, кроме специально оговоренных случаев, подразумевается грунтовое захоронение в гробу, как тип стандартного погребения бурят в советское время.

Анализ имеющихся материалов показывает, что массовое распространение наднационального стандарта погребения в земле не отменяет традиционных этнических мировоззренческих представлений о смерти. Поэтому технологическая инновация в похоронной обрядности бурят в первые десятилетия советского времени сопровождалась традиционными обрядами и обычаями. Для бурят-буддистов правильная организация похорон имела принципиальное значение в связи с представлениями о реинкарнации души и желанием предохранить семью от негативного воздействия покойного. Весь цикл обрядов по подготовке души покойного к загробной жизни подробно изучен А.М. Позднеевым, правда, на монгольских материалах. Он отмечает, что ни один монгол не пожелает умереть без ламы, который проведет предсмертные обряды и опишет весь путь, который должна пройти душа после его смерти и даст наставления для того, чтобы родиться если не святым, то в царстве людей¹. Все приведенные исследователем

¹ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. – Элиста: Калм. Кн. Изд-во, 1993. – 512 с. – С.456 – 461.

материалы в полной мере практиковались и у бурят, так как оба народа проповедуют одно направление буддизма.

В первое десятилетие советской власти погребальная обрядность бурят-буддистов продолжает функционировать в традиционном русле. Имеются достоверные свидетельства о том, что в 1920-30-е гг., несмотря на государственный атеизм и деятельность Союза воинствующих безбожников, получившего начало в 1925 г., забайкальские буряты продолжали приглашать буддийских священнослужителей, лам для проведения похоронных обрядов. Г.-Д.Ц. Нацовым зафиксировано в эти годы, что для хорошей реинкарнации умирающего ламы читали ему ритуальный текст «Доржо Жодбо» и другие молитвы, которые помогали душе попасть в рай. На следующий день на восходе солнца смертельно больному, чьи дни и часы жизни были сочтены, под звуки раковины (*дунг*) давали пилюлю (*пэлдэн, урил*), затем лама показывал ему изображение рая Деважин и читал восхваление бурханам (*магтаал*) Санжид Монглам¹.

Так было до тотального разрушения дацанов и репрессии лам и шаманов, то есть до середины 1930-х гг. По архивным данным, к 1 ноября 1938 г. в результате воинствующего атеизма и последовавшей массовой репрессии было арестовано 1864 ламы, многие были расстреляны². Репрессиям и гонениям подверглось также немало шаманов. Отсутствие священнослужителей, буддийских монахов и шаманов, запрет на их деятельность заставляли людей, желающих проводить в последний путь близких в соответствии с традиционными устоями, находить компромиссы.

Определенная ситуация возникла в регионах с глубокими традиционными буддийскими традициями, а также в моноэтнических бурятских поселениях, удаленных от центральных усадеб, где фактически практика народного буддизма не прерывалась полностью на протяжении всех лет советской власти. По полевым материалам, в это время нередко заупокойные буддийские молитвы читали глубокой ночью тайно, вместо буддийских монахов их проводили местные старики, миряне, знающие молитвы и поря-

¹ Нацов Г.-Д.Ц. Материалы по истории и культуре бурят / Г.-Д.Ц. Нацов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. – 137 с. – С. 112 – 113.

² Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945—2000 гг. / Ц.П. Ванчикова, Д.Г. Чимитдоржин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 136 с. – С. 57.

док проведения обрядов. Впоследствии чтение заупокойных молитв становится уделом старушек¹.

В Кижингинском и других р-нах РБ, всегда отличавшихся особой религиозностью, избежавшие репрессий бывшие ламы и буддийские послушники (*хувараки*), продолжали тайно заниматься религиозной деятельностью. Они выявляли благоприятные дни для погребения, а основной буддийский молебен для усопших *Хуга намиш* стали читать ночью². Обряды проводили также так называемые степные ламы и практикующие буддисты-миряне, знающие молитвы на тибетском языке, лунную астрологию и т.д.³ Подобная картина тайного проведения обрядов наблюдалась в районах проживания бурят-шаманистов – оставшиеся в селах из особой предосторожности шаманы необходимые погребальные обряды совершали ночью, опасаясь рейдов воинствующих атеистов, комсомольцев⁴.

Нелегальное (подпольное) сохранение религии и тайное совершение буддийских и шаманских обрядов не было характерно для всего бурятского населения. В больших полиэтнических селах в семьях коммунистов и интеллигенции такое вряд ли было возможно. Поборниками сохранения традиций в погребальной обрядности выступало нередко старшее поколение семьи – нереально в течение нескольких лет полностью преодолеть вековые традиции, тем более связанные со смертью.

Яркая убедительная картина становления новых традиций при погребении человека, о некоторых перекосах в особо активных молодежных ячейках, о компромиссах из-за невозможности полного отказа от традиционных религиозных обрядов нарисована Б.Б. Бамбаевым. В заключение своей рукописи он, современник происходивших событий, ввел небольшой, но насыщенный интересными фактами фрагмент о погребении бурят в самом начале советского времени, который в достаточной мере удостоверяет и верифицирует приведенные нами данные. Он писал: «Вышеописанные обряды погребения, начиная со второй половины прошлого века стали сильно упрощаться и в последнее время в связи с национально-культурным строительством и быстрым поднятием

¹ Жамбалова С.Г. Народный буддизм и сангарил у бурят / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2014. – № 2 (38). – С. 116 – 125.

² ПМА, Мункуева Д.П., 1927 г.р., с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

³ ПМА, Буянтуева, Д.Н. 1943 г.р., с. Верхний Торей, Джидинский р-н РБ.

⁴ ПМА, Башинов А.П., 1942 г.р., с. Ирхидей, Осинский р-н Иркутской области.

культурного уровня населения, упадка шаманизма и ламаизма совершенно выводятся из жизни.

Вместо шаманских и ламских обрядов погребения вводятся, особенно в колхозах, гражданские похороны. Этот новый способ погребения покойника является точной копией гражданских похорон городов. Добайкальские бурят-монголы по прежнему одевают покойника и привешивают знаки отличия. Забайкальские буряты по старому обычаю покойника обертывают белой материей. Если покойник из учащихся в городах или служащих, то его одевают согласно новому способу погребения.

В виду дальности расстояния покойника до кладбища везут на телеге или на сани, а провожающие организованно и под знаменем соответствующих организаций идут пешком за гробом. Если покойник из военных, то за гробом ведут его оседланного коня. Или в городах бывают случаи, что при похоронах пожарника возят за гробом пожарную машину. Таких фактов можно приводить очень много. Наконец, перед опусканием покойника в могильную яму, произносят трогательные речи, которые обычно заканчиваются обращением к покойнику: “Спи дорогой друг! Мы тебя не забудем! Мы доведем до конца тобою начатые дела! И т. д.” Между тем, так хоронят атеиста, который при жизни отрицал существование души и загробного мира. Если бы он перед смертью узнал, что его будут хоронить в одежде, со знаками отличия и за гробом будут водить его коня или пожарную машину, то он, пожалуй, сказал бы: “У меня нет души, чтобы она отправилась в загробный мир одетая, с оружием в руках, на боевой лошади, или тушить пожар”. Все это делается бессознательно, лишь потому, что в старину так делалось. Впрочем, одевание покойника, обращение к покойнику с речью является пережитком глубокой старины.

В 1926 г. в Жаргалантуйском сомоне Селенгинского аймака умер комсомолец. Мать его никак не могла мириться с тем, что ее сына будут хоронить без лам и молебствия. За день до похорон она пригласила лам, и они ночью отслужили молебствие. Между тем, гражданские похороны для бурят являются новым явлением. Близкие родственники покойника, еще не отошедшие от религиозных верований, никак не могут мириться с тем, что его ближайшего родственника будут хоронить без ламы и молебствия, то есть без отвода души. Некоторые накануне похорон ночью при-

глашают ламу, который совершает молебствие, или после похорон жертвуют ламе из одежды покойника, чтобы он вывел душу его из состояния заблуждения.

В 1930 г. в Загустайской коммуне имени Сталина хоронили одного покойного члена. Причем провожающие, организованно идя за гробом, пели революционные и бытовые песни на мотив бытовых песен, а вечером устроили спектакль с обычными веселыми номерами. Нужно отметить, что монгольские племена не знают похоронных песен, даже близкие родственники в течение сорока девяти дней воздерживаются от каких-либо веселий, если покойник не слишком стар. Такое веселое поведение молодежи очень не понравилось более пожилым.

Внешняя форма могилы в разных местах различна. Обычно во всех районах делают надмогильный бугорок и покойника хоронят головой на север или северо-восток. В некоторых местах вместо прежнего белого флажка на могиле ставят красный флажок с лозунгом “Пролетарии всех стран соединяйтесь!” Некоторые делают только земляной бугорок. Иногда можно встретить четырехгранный столбик с пятиконечной звездой на верхушке¹.

Относительно советских инноваций в похоронной обрядности предбайкальских бурят Б.Б. Бамбаев писал: «После Октябрьской революции буряты начинают освобождаться от тягостной дани покойным. Особенно в местах, где распространен шаманизм, население охотно принимает гражданские похороны, хотя полностью не освободилось от дани покойным. Здесь также одевают покойного и совсем бесполезно зарывают много добра, которое бы пригодилось оставшимся в живых членам семьи»².

Понятно, что чаще умирали пожилые верующие люди, выросшие на традиционных представлениях о жизни и смерти. По буддийским канонам, в случае смерти человека семья для проведения правильных похорон, необходимых как усопшему, так и оставшимся живым, вначале узнает у ламы следующую обязательную информацию: кто может подготовить покойника, какие молитвы необходимо читать, в какой день и час нужно похоронить, в ка-

¹ Бамбаев Б.Б. «Описание погребального обряда и его происхождение» / Б.Б. Бамбаев // ЦВРК ИМБТ СО РАН, Ф. 11. Оп. 1. Д. 13. 81 л. – Л. 58 об. – 59 об.

² Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 32.

кую сторону вынести и каким образом должно быть совершено погребение¹.

При сложившемся положении, когда не к кому обратиться, чтобы организовать религиозное сопровождение похорон, и в то же время невозможно полностью игнорировать традиционные обряды и обычаи, в среде бурят вырабатывались определенные компромиссные варианты в виде суррогатных обычаев похорон. Из-за невозможности определить время погребения каждого конкретного человека в советское время у бурят-буддистов установилась инновация – хоронить в четные дни в первой половине дня до двенадцати часов. Новый обычай со временем получает широкое распространение². Впоследствии он становится одним из этноразличительных признаков: в Бурятии бурят-буддистов обычно хоронят с утра, а русских после обеда. Предбайкальские буряты-шаманы чаще всего хоронили на следующий день после смерти во второй половине дня³. Но, конечно, были и другие часы.

Мы располагаем материалами о похоронах во время Великой Отечественной войны, которые свидетельствуют об отсутствии особой возможности соблюдения традиционных или советских обрядов. Люди жили скудно, из-за отсутствия подходящей ткани для савана иногда заворачивали в чистую мешковину, гроб использовали тоже не всегда – у людей не было времени и сил на его изготовление. С трудом получали в колхозе разрешение использовать лошадь, покойного на кладбище нередко относили пешком. У предбайкальских бурят в день погребения полагалось «пустить кровь» (*шуһа гаргаха еһотой*), во время войны вместо полагающейся овцы стали забивать иногда курицу, которая к тому времени уже была на бурятском подворье. Поминки в военное время нередко ограничивались простым чаепитием⁴.

В бурятские села приходили похоронки. О том, как семья и сельское общество реагировали на смерть на фронте близкого и земляка, имеются сведения в устной истории Г.Б. Тудиновой. Она вспоминает: «Мы в 1943 году получили извещение о смерти [отца]. Когда поучили извещение, никаких похоронных обрядов не совершали, ничего особого не делали. Лам не было. <...> Мне

¹ Позднеев А.М. Указ. соч. С. 462.

² ПМА, Улзытуева Ц.-Е.С., 1934 г.р., с. Нижний Бургултай, Джидинский р-н РБ. ПМА, Данзанова К.-С.Ц., 1948 г.р., род харгана, с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

³ ПМА, Бодоева П.К., 1928 г.р., пос. Бохан, Боханский р-н Иркутской области.

⁴ ПМА, Унхеев П.Н., 1952 г.р., с. Ранжурово, Кабанский р-н РБ.

было четыре года, а я хорошо это помню. Мама плакала. Подруги ее пришли. <...> Когда мама получила похоронку, тогда председатель принес деньги, а мама купила нам с братом крупный кусковой сахар. Две штуки. Один кусок бабушке отдала, а другой нам с братом поделила и сказала: “Не грызите, а сосите”. <...> До сих пор нет ни сахара, ни конфет такого сладкого, как тот сахар»¹. Впоследствии Г.Б. Тудинова с бабушкой, матерью отца, съездила на место гибели отца и отвезла на братскую могилу бурятскую землю². Для того времени это был довольно типичный случай. В 1970-80-е гг. появилась традиция туристического паломничества в места захоронения погибших на войне родственников.

Известно, что в послевоенное время происходит некоторое ослабление атеистического прессинга. С 1945 г. в Бурятской АССР строится Иволгинский дацан, чуть позже в 1947 г. разрешают открыть Агинский дацан в Читинской области. Несмотря на жесткий контроль со стороны государства, этим двум дацанам, которые были труднодоступны для большинства верующих из-за своей удаленности, принадлежит большая роль в послевоенном восстановлении буддизма в Забайкалье³. Чуть позже стали возвращаться некоторые ламы, выжившие в лагерях и ссылках. Хотя им не разрешалась религиозная деятельность, они сумели сыграть положительную роль в возрождении буддизма среди бурятского населения. Их знания были востребованы в сельском социуме, а главное, у них появлялись тайные ученики и последователи, это были в основном женщины.

По мнению информантов, открытие Иволгинского дацана в послевоенное советское время, в котором служили восемнадцать из выживших в репрессиях лам, имело колоссальное значение для сохранения и восстановления многих обрядов. У верующих появилась возможность обращаться к буддийским астрологам по разным вопросам, а главное, в случае смерти близких заказывать необходимые молебны и проводить обряды. В то же время не поощрялось посещение дацанов советскими служащими, рабочими и колхозниками, оно было чревато некоторыми негативными последствиями. По выявленным случаям людей нередко подверга-

¹ Жамбалова С.Г. Реминисценции кочевого образа жизни ... С. 123, 124.

² Там же. С. 29.

³ Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. – 600 с. – С. 54.

ли критике на партийных и комсомольских собраниях по месту работы или учебы, порой им выписывали штрафы, могли сделать выговор с занесением в личное дело, исключить из комсомола¹.

Видимо, ситуация стала улучшаться с 1953 г. Люди стали меньше бояться преследований за обращение в религиозные организации. Хотя до середины 1980-х гг., т.е. до начала перестройки, буряты, как и другие народы СССР, скрывали эту сторону своей жизни². В 1960-х гг. учителя должны были проводить воспитательную работу по борьбе с религиозностью учащихся и их семей, они постоянно требовали от учеников, чтобы они не молились (*бурхандаа бу мургэгты*) и не ездили в Иволгинский дацан. Один из информантов рассказала, как учительница наказала ее за поздравление родственницы в праздник Белого месяца (*Сагаалган*), которое посчитала за проявление религиозности³.

Нами выявлено, что главной инновацией советской повседневности верующих буддистов, имеющей непосредственное отношение к погребальной обрядности бурят-буддистов, является появление в довоенное и послевоенное время в некоторых районах сангарила – коллективного чтения мирянами буддийских молитв⁴. Возможно, сангарил появляется под влиянием чтения однодневной молитвы (*маани*), зафиксированного в начале XX в. Это бесконечное повторение в течение суток (*тарни*) «*ом ма ни пад ме хум*»⁵, самой распространенной магической мантры из шести самостоятельных слогов, которую произносят, перебирая четки, буддисты всех стран. Можно смело утверждать, что первой причиной появления традиции стала необходимость чтения заупокойных буддийских молитв мирянами в отсутствии лам. Позже при открытии Иволгинского дацана восемнадцать штатных лам не имели возможности обслужить все буддийское население республики, поэтому в связи с ослаблением атеистического прессинга сангарилы получают еще большее распространение.

По приглашению родственников участники сангарила участвуют в погребальной обрядности, они читают за упокой души, за благополучное перерождение усопшего (*энэ турэнэй, энэ дай-*

¹ ПМА, Зарсаева Т.С., 1928 г.р., с. Можайка, Еравнинский р-н РБ.

² ПМА, Мункоева Е.Ц. 1943 г.р., с. Можайка, Еравнинский р-н РБ.

³ ПМА, Дамдинжапова Г.Д., 1935 г.р., с. Могсохон, Кижингинский р-н РБ.

⁴ Жамбалова С.Г. О народном буддизме в современной Бурятии / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2. – С. 87 – 93. – С. 89.

⁵ Жамцарано Ц.Ж. Указ. соч. С. 357.

даһаа гараад зальбараад уншажа, ондоо турэлдэ бэээ шэнжээд турэ), за благополучие оставшихся членов семьи¹. Со временем сангарил на погребальных обрядах стали проводить у кижингинских бурят четыре раза: три с момента смерти до похорон и один на обряде пробуждения души после «промежуточного» состояния (*Хоног тарааха*) на сорок девятый день. По буддийским представлениям, душа умершего в течение этих дней находится в «промежуточном» состоянии (*загурди*), каждые семь дней она перерождается в шести ее областях, а в седьмой раз на сорок девятый день в мире людей или в каком-либо другом из пяти миров сансары².

У калмыков поминки бывают трижды: в день похорон, на седьмой и сорок девятый дни. Причем день последних поминок может быть откорректирован из-за того, что поминки необходимо провести в течение двух месяцев. Если срок переходит на третий месяц, то его переносят на последний день второго месяца. Калмыки в дни поминовения посещают кладбище, на котором имитируют поминальный стол, там оставляют использованную посуду, кусочки ткани, ленты, платочки в знак посещения покойного³. Для участников сангарила родственники покойного готовили специальные блюда и напитки: рис с изюмом и маслом (*барайгар*), саламат (*шанахан талха*), чай с молоком, *аарса*, *буузы*⁴.

В конце 1920-х гг. в Бурят-Монгольской АССР имело место добровольное организованное переселение некоторых бурят с западного побережья Байкала на восточное. В результате этой кампании из-за отсутствия удобных сельскохозяйственных угодий в регионе некоторые жители Ольхонского р-на Иркутской области согласились переселиться в Еравнинский р-н Бурят-Монгольской АССР⁵. Полевые материалы 1998 и 2012 гг. показывают, что трансформации в погребальных обрядах у них происходили не только под влиянием советской идеологии, но и буддизма. Жительница с. Можайка Еравнинского р-на РБ В.В. Антонова в 1977 г. похоронила восьмидесятилетнюю мать. На второй день ламы, старики, старухи, пришедшие по приглашению, читали сангарил. На сорок

¹ ПМА, Тугултурова Н.Б., 1922 г.р., с. Могсохон, Кижингинский р-н РБ.

² Ламаизм в Бурятии ... С. 206.

³ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв. // Советская этнография. – 1988. – № 4. – С. 98 – 110. – С. 108.

⁴ ПМА, Догсонова Д.Ц., 1941 г.р., с. Ульдурга, Еравнинский р-н РБ.

⁵ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ... С. 239 – 250.

девятый день по традиции буддистов, а не на сороковой, как принято у предбайкальских бурят, был проведен участниками сангарилы обряд *Хоног тарааха* со ста восемью лампадами (*зулутай сангарил*). В то же время, информанты подчеркивают, что наряду с буддийскими обрядами на похоронах они сохраняют элементы погребальной обрядности предбайкальских бурят-шаманистов¹.

После двух десятилетий некоторого послабления в ноябре 1964 г. в начале так называемого периода развитого социализма (1964 – 1985 гг.) ЦК КПСС возобновляет борьбу с традиционными элементами в жизни населения, с религией. В качестве важного способа подавления некоторого религиозного возрождения вводится стандарт новой гражданской (безрелигиозной) обрядности с обязательными элементами советской символики. Разворачивается масштабная кампания за новую социалистическую обрядность. В этой связи считаем необходимым отметить интересное замечание исследователей А.Д. Соколовой и А.Б. Юдкиной, которые пишут в отношении похоронно-поминального обряда у русских: «Похоронный обряд в досоветской и советской России находился в достаточно жестких рамках нормативного регулирования сначала со стороны государства, Церкви и сельской общины, а затем со стороны Коммунистической партии и советского государства в рамках атеистического духа этих институций. Это вызывало строгую регламентацию действий всех акторов похоронного обряда»².

Сфера ритуальных услуг отличается высокой степенью государственного монополизма. Организацией похорон, содержанием кладбищ, производством похоронных принадлежностей и памятников занимаются специализированные организации и предприятия республиканских министерств жилищно-коммунального хозяйства, бытового обслуживания населения и исполкомы местных советов народных депутатов³. Сами похороны постепенно приобретают идеолого-политический характер и содержание, направ-

¹ ПМА, Тарбаева Ц.-Д.М., 1935 г.р., Сультимова Г.Б., 1949 г.р., с. Исинга, Еравнинский р-н РБ.

² Соколова А.Д., Юдкина А.Б. Похоронно-поминальный обряд вне традиционной культуры: тенденции и динамика трансформаций в современной России / А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С.3 – 6. – С. 3.

³ Елютина М.Э., Филиппова С.В. Традиции и инновации в сфере похоронного дела / М. Э Елютина, С. В. Филиппова // Вестник Саратовского гос. технического университета. – 2010. – № 3 (1). – С. 298 – 308. – С. 306.

ленные на формирование представлений о нерушимом единстве КПСС и народа¹.

Можно считать, что с этого периода в бурятской среде, по крайней мере, в полиэтнических крупных селениях, в полной мере получила определенное распространение гражданская советская похоронная обрядность, имеющая пропагандистский характер. Она включала следующие стандартные этапы: прощание с покойным большого количества людей (родственники, друзья, соседи, коллеги, сослуживцы, представители общественности и пр.), торжественный вынос гроба с покойным и крышки гроба, траурная процессия, траурный кортеж, гражданская панихида, коллективное поминание покойного².

Погребальная обрядность в советское время в определенной степени стала делом коллектива. Сельские поселения были частью колхоза или совхоза, буряты стали членами производственных коллективов и территориальных общностей. Одним из главных символических смыслов советского похоронного ритуала бурят, также как и других народов СССР, стала популяризация принципов коллективизма и социалистических завоеваний, обеспечивших человеку достойную жизнь и уход из нее. Если в довоенное время обряды погребения проводились узким кругом родственников и близких друзей и знакомых, то с середины 1960-х гг. похороны стали массовыми. Со слов информантов вырисовывается обычная практика тех времен, которая до сих пор в памяти многих людей. В городе и деревне на похороны стали приходить «все, кому не лень», кроме родственников, друзей и соседей почтить память ушедшего приходили коллеги и даже те, кто не был лично знаком с ним, но знал кого-то из его родственников, сослуживцы родственников и пр.³ В моноэтнических селах в силу малой населенности и отсутствия учреждений такая ситуация не получила большого распространения.

С течением времени к середине 1970-х гг. в советской гражданской погребальной обрядности сложились различные ее модели в зависимости от половозрастного и социального положения человека. Были разработаны рекомендации стандартов похорон

¹ Якушин С. Обряд «Похороны» в СССР. [Электронный ресурс]. URL: www.funeralportal.ru/magazine/1021/4830.html (дата обращения: 14.02.2013).

² Там же.

³ ПМА, Содномов П.Н., 1945 г.р., род галзут, с. Баянгол Кижингинский р-н РБ.; Тарбаева Ц.-Д. М., 1935 г.р., Сультимова Г.Б., 1949 г.р., с. Исинга, Еравнинский р-н РБ.

матери, труженика, руководителя, человека преклонного возраста, молодого человека и т.д. Областными комиссиями по гражданской обрядности была дана установка, что для совершенствования обряда и его глубокого укоренения в народных массах должны учитываться местные условия и прогрессивные традиции¹. В Бурятии к тому времени сложились определенные отличия в советских похоронах русских, бурят и татаров. Бурятия характеризуется отдельными кладбищами для бурят и русских, татаров хоронили на бурятских. Были свои особенности в похоронах пожилых, которые отличались иногда большим количеством религиозных элементов, похороны молодых людей носили более светский гражданский характер и были более многолюдными.

Тотальная идеологическая работа, а также естественное желание людей похоронить близкого человека не хуже других привели к довольно успешному перерастанию инноваций в советские традиции. Теперь в период с 1960-х по 1980 гг. в больших полиэтничных селах традиционные похоронные ритуалы почти полностью заменены новыми советскими. По воспоминаниям информантов, практически повсеместно у бурят гроб красили красной краской или обивали недорогой красной тканью, ситцем или сатином, иногда более дорогим плюшем, украшали черными траурными лентами. Почетно было хоронить из общественного здания с выносом красного знамени, с наградами усопшего на подушечках, с венками и с оркестром. Существовал особый порядок траурной процессии. Впереди несли красное знамя учреждения, затем награды и венки, за ними шел оркестр, за которым несли гроб с телом покойного и отдельно крышку гроба, затем шли родственники, а за ними все присутствующие. Улицу обычно перекрывали и процессия двигалась по ней несколько кварталов. Ею руководил специальный человек. В эти годы было принято на похороны приглашать фотографа, который фиксировал все ее этапы. Многие семейные альбомы 1960-х гг. были заполнены траурными фотографиями. На могиле устанавливали памятник с навершием из пятиконечной красной звезды, стали строить железные оградки².

Существовали специальные инструкции проведения похорон. Думается, что не все назначенные организаторы были знакомы с ними в печатном виде, скорее опыт перенимался на практике в

¹ Якушин С. Указ. соч.

² ПМА, Доржитаров С.О., 1940 г.р., с. Верхний Торей, Джидинский р-н РБ.

устной форме. Например, существует правило как должен двигаться траурный corteж. Участники траурной процессии, достигнув назначенного места, садятся в определенном порядке в ожидающие машины. К кладбищу траурный corteж движется колонной в следующем порядке: машина для участников, несущих портрет и награды, машина с венками, автокатафалк с гробом и близкими кровными родственниками, автобусы с участниками похорон¹.

Не каждый ординарный человек, особенно в условиях села или улуса, мог удостоиться таких похорон. Обычно так хоронили руководителей и партийных деятелей. Похороны требовали больших финансовых затрат, поэтому помогали родственники, соседи, друзья и знакомые, а также коллектив, в котором трудился человек. Типичная картина сборов денег на похороны и участливого отношения коллектива к усопшему юмористически показан в фильме Э. Рязанова «Служебный роман». Эта одна из инноваций советского времени, утверждающая коллективное начало социума, имела широкое распространение в стране и в Бурятии.

О сложившемся стандарте в советском обществе, когда основные позиции погребального обряда были одинаковы как в городской, так и сельской полиэтнической среде на всей территории страны свидетельствует описание смерти и похорон известного ученого, завкафедрой профессора Н.Н. Завалишина в романе И. Грековой «Кафедра», написанном в 1977 г. Она пишет: «...А назавтра утром на кафедру позвонила Дарья Степановна и потрясенным, но твердым голосом сообщила:

— Николай Николаевич помер.

— Как, что?! Не может быть!

Все, кто был на кафедре, помчались сломя голову на квартиру. <...>

Дверь из квартиры на лестницу была широко распахнута, зеркало в прихожей завешено черным. Николай Николаевич лежал на своей кровати пепельно-бледный, но узнаваемый. <...> Люди стояли возле кровати, опустив головы, опустив руки. <...> Похороны были торжественные: умер крупный ученый, старейший сотрудник института. Гроб, обитый красным, стоял в помещении клуба. Все

¹ Инструкция о порядке похорон и содержании кладбищ в Российской Федерации / Лимонад М. Ю., Ковалевский В.П., Гавриков Л.Н. и др. – М., 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.norm-load.ru/SNiP/Data1/8/8360/index.htm> (дата обращения 25.05.2013)

было, как полагается: почетный караул, красно-черные повязки на рукавах, тихий и четкий ритуал смены (сменяющийся становится за плечом сменяемого). Сомкнутые губы, серьезные лица. Оркестр, груды цветов, венки с лентами — красными, белыми, черными... . Из-за цветов едва виднелось лицо покойного, уже изменившееся, красно-синее возле ушей... . Начался траурный митинг. Говорились, как полагается, речи об огромном вкладе покойного в мировую науку; все начинались одинаково: “Смерть вырвала из наших рядов...” <...> Дарья Степановна [домработница] в большом, черном, с кистями платке стояла навывтяжку и после каждой речи осеняла себя крестным знамением. Последним от коллектива кафедры выступал Кравцов, в меру грустно, в меру уравновешенно, в меру оптимистично. В конце своей речи он обещал “высоко поднять знамя, выпавшее из рук покойного Николая Николаевича”»¹.

Несмотря на социалистические лозунги о равенстве и братстве всех советских людей, полевые материалы выявляют дифференциацию похорон по социальному признаку. Похороны людей, занимающих высокое положение в бурятском колхозном социуме, носили общественный характер. Если умирал руководящий работник, парторг, известный коммунист, то организацией похорон занималась специально созданная в организации комиссия, прощание проходило в помещении учреждения, где у гроба стоял почетный караул из сослуживцев с черными повязками, звучала соответствующая музыка, звучали речи. Надо полагать, что денежные сборы на похороны руководителей были, вероятно, более существенными, хотя бы из-за количества пришедших на них. Похороны рядового человека проводила семья, в последний путь покойного провожали обычно из его дома. Прощались во дворе, где проводили также некоторые необходимые традиционные ритуалы, в том числе советские². В соответствии с советским похоронным обрядом на кладбище состоялся второй траурный митинг, чтобы еще раз напомнить о заслугах человека, выразить скорбь по поводу утраты и соболезнование родным³. На свежей могиле устанавливали портрет, возлагали венки и цветы в следующем порядке: от семьи и родственников, затем от коллег и друзей.

¹ Грекова И. Кафедра: роман, повесть / И. Грекова. — М.: АСТ: Астрель, 2011. — 507 с. — С. 332 — 335.

² ПМА, Суворова С.И., 1952 г.р., г. Улан-Удэ РБ.

³ ПМА, Соропова Д.Д., 1948 г.р., Дониров А.А., 1949 г.р., с. Исинга, Еравнинский р-н РБ.

И. Грекова ввела в повесть «Вдовый пароход» о женщинах, живущих в одной коммунальной квартире в послевоенное нищее время, другое описание похорон, состоявшихся в 1950-х гг. через несколько лет после войны. Здесь картина похорон простой женщины, которые проходят в окружении близких людей (сын, соседи по коммунальной квартире, воспитательницы из детского сада, где она работала и дворник. Одна из героинь на кремацию соседки приехала раньше назначенного времени и становится свидетелем траурного потока: «успело состояться несколько похорон, все ужасно похожие друг на друга». И. Грекова подробно описывает советский обряд кремации в крематории на примере похорон соседки и подруги Анфисы: «Голова лежала на подушке с грубыми, вероятно, бумажными кружевцами. <...> Она была скромно и скупой обложена цветами. Кругом стояла, тоже скромная и скупая, кучка людей – впереди Вадим [сын], твердо расставивший ноги, бледный и очень красивый, за ним все квартирные жильцы – коммунальная наша семья, – все воспитательницы из детского сада, дворник с нашего двора, трагически мямливший в руках шапку. Гроб несли Вадим, дворник и шофер похоронной машины. Мужчин было мало, и гроб кренился. <...> Опять заиграла музыка»¹.

Поминки в советское время были многолюдными и различались по качеству блюд и количеству людей. Для людей высокого общественного положения поминки обычно устраивали в учреждениях общественного питания. У рядовых людей они проходили в его доме, где угощали людей по очереди, усаживая последовательно три–четыре группы. Инновация здесь заключается в появлении на бурятских поминальных столах в больших полиэтнических селах помимо традиционной пищи разнообразных городских праздничных блюд: водки, киселя, кутьи, блинов, котлет, запеченных кур, салатов, колбасных и рыбных нарезок, выпечки. На поминальный стол перед фотографией покойника ставили стопку водки, накрытую куском черного хлеба². Как видим, здесь также присутствуют элементы русского поминального стола, ставшие в СССР интернациональными.

В малых моноэтнических поселениях доминировала национальная бурятская кухня. Важной инновацией советского периода для бурят-буддистов явилось введение в поминальную трапезу алко-

¹ Грекова И. Вдовый пароход. М.: Изд-во «Эксмо», 2002.

² ПИМА, Суворов С.И., 1952 г.р., с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

гольных напитков. Жители с. Загустай Кижингинского р-на РБ отмечают, что где-то с 1965 г. на похоронах стали подавать по три стопки водки, так называемые *гурбан духарьян*. Эта традиция была распространена повсеместно и продержалась около двух десятилетий, но с середины 1980-х гг., с начала перестройки, когда началось движение по возрождению национальных традиций, алкоголь на похоронах был запрещен буддийской церковью, ламами¹.

У предбайкальских бурят алкоголь традиционно играет важную роль в погребальной обрядности. По обычаю с первого дня смерти человека в обрядах присутствуют спиртные напитки. Каждый взрослый, пришедший проститься, приносит водку для ритуального капанья у изголовья покойного. Принесенная водка является в данной группе бурят своеобразной помощью (*тухаламжа*) семье для проведения поминок, на которых обязателен алкоголь. В пору всеобщего дефицита и антиалкогольной кампании, когда водку можно было приобрести только по талону, при норме на взрослого человека две бутылки в месяц, было установлено правило сельскому совету выдавать семье для поминок талоны на один или несколько ящиков водки. В одном ящике было двадцать поллитровых бутылок².

Установившийся к 1970-м гг. гражданский советский погребальный обряд у бурят, также как у всех народов СССР, сохранял этнические и конфессиональные компоненты. Такую ситуацию по отношению к городским улан-удэнским бурятам, которая, скорее всего, была характерна и для жителей больших полиэтничных сел, выявила Е.В. Ардонова. Она выделяет два типа погребально-поминальной обрядности бурят: гражданский (безрелигиозный) и гражданско-религиозный (полугражданский). Первый тип соответствует приведенной нами выше модели советских похорон, которая, наверно, нечасто находила применение в действительности. На наш взгляд, более распространенным был второй тип, при котором, как правильно считает Е.В. Ардонова: «Соблюдался как бы двойной ритуал погребения, так как проводят гражданскую панихиду, но в то же время бывают соблюдены элементы религиозного обряда»³. Далее в гражданско-религиозном погребаль-

¹ ПМА, Цыденов Ч.Ц. (Чингиз лама), 1972 г.р., с. Усть-Эгита, Еравнинский р-н РБ.

² ПМА, Паткина И.Б., 1947 г.р., с. Ранжурово, Кабанский р-н РБ.

³ Ардонова Е.В. Погребально-поминальный обряд бурят города Улан-Удэ. / Е.В. Ардонова // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. – Улан-Удэ, 1996. – С. 81-87. – С. 82 – 83.

но-поминальном обряде бурят выделяется две разновидности: гражданско-ламаистский и гражданско-шаманистский¹.

Советская похоронная обрядность сочеталась с некоторыми элементами буддийской обрядности, которые соблюдались в целях приобретения покойным правильной реинкарнации и предотвращения его вредоносного воздействия на оставшихся в живых родственниках. Умиловительно – предохранительные обряды больше практиковались у сельских жителей-буддистов, особенно в моноэтнических бурятских селах. Согласно полевым материалам, буряты-буддисты следовали советам лам, с их помощью определяли благоприятное время похорон, выявляли людей, которые могли прикасаться к телу, узнавали годы рождения людей, которые не могли трогать покойника, ездить на кладбище, узнавали перечень необходимых молебнов и заказывали их, определяли наименование иконы с изображением *сахюсана*, после похорон, обычно на сорок девятый день подносили подаяние ламам в виде обеда для всей общины (*манжа*), по истечении года путем гадания ламы узнавали о качестве перерождения и т.д.

После непосредственного погребения, участники похорон трижды обходили могилу по солнцу, при этом одни держали священную книгу, другие курильницу с благовониями, третьи икону². С этим же обычаем столкнулась Н.Л. Жуковская в г. Чойболсане (МНР) в 1969 г. Она пишет: «А в сугубо современном гражданском обряде погребения можно отметить весьма древний момент обхождения уже зарытого в могилу покойника кругом по солнцу, завершавший всю траурную процессию и проходившие под громкие звуки похоронной музыки, исполняемой оркестром»³. Здесь налицо вкрапление у монголов и бурят в советскую похоронную обрядность буддийских элементов. В конце июня 1961 г. И.Е. Тугутов подробно зафиксировал похороны 80-летней женщины, которые наглядно показывают совмещение новых символов с традиционными элементами погребальной обрядности⁴.

¹ Там же. С. 83.

² ПМА, Тарбаева Ц.-Д.М., 1935 г.р., Сультимова Г.Б., 1949 г.р., с. Исинга, Еравнинский р-н РБ.

³ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 1977. – 87 с. – С. 123.

⁴ Тугутов И.Е. Материалы Агинской этнографической экспедиции БКНИИ / И.Е. Тугутов // ОФ ЦВРК ИМБТ СО РАН, Д. 1909. 1961 г.- 69 л.

По возвращении с кладбища, куда в советское время стали выезжать наряду с мужчинами и женщины всех возрастов, во дворе мыли руки водой, освященной *аршаном*, проходили между огней, очищаясь благовонными воскурениями. Поминки нередко сопровождались обрядами. В больших полиэтничных селах, где влияние православной культуры было сильнее, у бурят постепенно в перечень обязательно подаваемых поминальных блюд внедряются кутья, кисель и блины. На поминках по обычаю советского времени произносили речи о покойном. В 1960 – 70-х гг. поминальную водку подавали в небольших стаканах, стопках, которые разносили на подносах. Считалось нормой подача трех стопок, после которых люди пили кисель и вставали из-за стола. Этот своеобразный этикет впоследствии стал трансформироваться. Поминки стали более продолжительными, беседы душевными, а водку после первой раздачи ставили в бутылках на столы.

Во время поминок в домах убежденных буддистов лама совершал обряд «*гурум*», спасающий от вредных последствий похорон – «*ухээлэй хойтые заһаха*», после него проводили обряд «*далгалга*», на котором завершался первый цикл похоронно-поминальных обрядов¹. В советские годы большинство семей не могли позволить присутствие ламы или шамана на похоронах из-за невозможности их найти, из-за финансовых проблем и из боязни партийных и советских органов. У буддистов в большей степени сохранялся обычай поддерживания в течение сорока девяти дней после смерти неугасимого огня в лампаде. Это очень важный момент, связанный с реинкарнацией. Вторые поминки проводились у бурят-буддистов на сорок девятый день, других поминальных застолий не было.

Одна из форм советской эмансипации бурятских женщин, особенно забайкальских, в советское время заключалась в том, что они получили право наравне с мужчинами участвовать в похоронах на кладбище. Несмотря на то, что основная часть женщин с пониманием относится к традиционному запрету, оказывается, есть считающие такое положение дискриминацией по половому признаку. Им кажется, что обычай, запрещающий бурятским женщинам участвовать в непосредственном погребении на кладбище, подниматься на священные горы и заходить в другие сакральные

¹ Галданова Г.Р. Традиционные верования и обычаи забайкальских бурят в рукописях Г.-Д. Нацова / Г.Р. Галданова // Исследования по исторической этнографии монгольских народов: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БФ СО АН СССР, 1986 – С. 112 – 129. – С. 119.

места во время обрядов свидетельствует об ущемлении их прав. Одна из информантов говорит: «Разве не от женщин эти мужчины на свет рождаются?! Так чего же нас считают нечистыми? Говорят, мол, женщины святое место загрязняют»¹.

Другие думают, что традиция возникла из желания оградить женщин от тяжелых испытаний: посещение кладбища беременными женщинами или матерями грудных и маленьких детей негативно скажется на их здоровье и потомстве. Есть еще одно народное объяснение обычая. Считается, что женщины из-за большей подверженности стрессу и плаксивости слезами могут утопить душу усопшего². Женщины из с. Ульдурга Еравнинского р-на РБ вспоминают, что в 1983 г. одна женщина потеряла сознание на кладбище, что было воспринято как знак свыше. С тех пор они перестали ходить туда³. Забайкальские бурятки перестали посещать кладбище с начала перестройки по запрету буддийских монахов⁴.

Другая форма эмансипации женщин привела у бурят-буддистов к равноправному употреблению алкоголя на общественных мероприятиях. Некоторые информанты совершенно обоснованно считают, что женский алкоголизм у бурят-буддистов получил массовое начало в советское время во многом благодаря традиции ежегодно празднуемых людьми любого возраста дней рождений, в том числе на работе и дома, массового посещения так называемых «горячих» поминок и других поминальных дней (девять, двадцать, сорок, сорок девять дней, годовщины смерти, дни рождения покойного и т.д.). По их мнению, в довольно закрытом сельском сообществе, где почти все мероприятия охватывали в советское время почти весь социум, таких дней становится достаточно для приобретения вредных привычек.

Приведенные материалы свидетельствуют, что в советское время погребальная обрядность бурят, в том числе ее технологическое и идеологическое оформление, отражает все крупные этапы истории СССР. Она имеет свою специфику в первые годы советской власти, затем в соответствии с углублением атеистической

¹ ПМА, Дамдинжапова Г.Д., 1935 г.р., с. Могсохон, Кижингинский р-н РБ.

² ПМА, Соболев В.С., 1927 г.р., с. Ранжурово, Кабанский р-н РБ.; Чимитова Х.Б., 1921 г.р., Дагбаев Ш.Ц., 1956 г.р., с. Ульдурга, Еравнинский р-н РБ; Содномов П.Н., 1945 г.р., род галзут, с. Баянгол, Кижингинский р-н РБ.

³ ПМА, Чимитова Х.Б., 1921 г.р., Дагбаев Ш.Ц., 1956 г.р., с. Ульдурга, Еравнинский р-н РБ.

⁴ ПМА, Халхаров Д.Х., 1940 г.р., с. Сосново-Озерское, Еравнинский р-н РБ.

пропаганды и ликвидацией духовенства в определенной степени теряет религиозную наполненность, которая, однако, нередко реализуется тайно. Послевоенное время характеризуется ослаблением атеистического прессинга: появление дацана с несколькими официальными (штатными) ламами и некоторая легализация деятельности шаманов позволяют более открыто совершать некоторые элементы традиционных поминальных обрядов. С 1960-х гг. у бурят, как у всех народов полиэтнического государства, получает развитие новая, гражданская советская погребальная обрядность, основа которой сохраняется в некоторых группах населения до настоящего времени. Ее развитие и полное формирование заняло два десятилетия с 1965 г., начала этапа развитого социализма, до 1970 – 85-е гг., так называемого впоследствии «периода застоя».

Анализ приведенных достоверных материалов позволяет выдвинуть следующую периодизацию становления и развития погребальной обрядности у бурят в советское время: с 1920-х до 1937 г. – период традиционной практики погребальной обрядности с предпочтительной ингумацией с соблюдением шаманских и буддийских обрядов; с 1937 по 1946 г. – период практики погребальной обрядности с ингумацией в отсутствии буддийских дацанов и священнослужителей, который характеризуется появлением тайных коллективных чтений молитв, в том числе на похоронах; с 1960-х гг. – время установления норм гражданской советской похоронной обрядности, которые на практике почти всегда сочетаются с элементами религиозной традиции (шаманской и буддийской).

Модернизационные процессы СССР привели к кардинальным переменам в жизни всех народов страны. В результате складывания советского образа жизни, сопровождаемого мерами по преодолению этничности, складывается ряд общих черт, характерных для советского народа. В советское время проводится дальнейшая работа по укреплению санитарно-эпидемиологических правил и санитарно-гигиенических нормативов. Все это, безусловно, сильнее укореняло правила и нормативы, внедряемые в погребальную обрядность бурят, начиная с XVIII в. Становится обыденной нормой грунтовое захоронение в гробу, ингумация. Однако имели место как в Предбайкалье, так и Забайкалье традиционные типы погребения (наземный, воздушный и кремация), которые носили характер анахронизмов, обусловленных чрезвычайными причинами в каждом отдельном случае.

Несмотря на строительство атеистического государства, в 1930-е гг. забайкальские буряты продолжали совершать необходимые требы с приглашением лам. Важным моментом является появление сангарила – тайного коллективного чтения буддийских молитв в ответ на репрессии лам. Шаманы из предосторожности совершают обряды ночью. Обозначается специфика погребальной обрядности бурят в годы Великой отечественной войны, в том числе реакция семьи и сельского общества на похоронки.

В период развитого социализма, начиная с середины 1960-х гг., на государственном уровне формируется советский гражданский (безрелигиозный) похоронный обряд, который активно распространяется в городах, больших полиэтничных и мало в малых моноэтнических селах. Он соответствует советской идеологии, подкрепляется советской символикой и позиционирует позитивизм советского образа жизни. Социалистические преобразования внедрились в среду бурят гражданский ритуал на атеистической основе. Однако, в бурятских поселениях, особенно в малых моноэтнических бурятских селах как в Предбайкалье, так и в Забайкалье благодаря прослойке верующих людей сохранялись многие элементы традиционной погребальной обрядности бурят, особенно буддийской.

Углубленный анализ широкого круга новых авторских источников впервые выявил в погребальной обрядности советских сельских бурят трансформации, соотносящиеся с этапами развития СССР, как свидетельства проникновения советской идеологической пропаганды во все сферы жизни. Компаративистский подход позволил впервые обратить внимание на различные темпы динамики процесса в полиэтничных и моноэтнических бурятских поселениях, каждая из которых имеет позитивное значение для развития этноса. В селах первого типа к середине 1960-х гг. укрепляется стандарт гражданской (безрелигиозной) похоронной обрядности пропагандистского характера с советской символикой. Этот модернизационный рывок позволил народу вписаться в глобальный мир на паритетных условиях. Стремительное возрождение традиционной обрядности в постсоветское время состоялось благодаря консервации традиций в практике моноэтнических сел. Подобная корреляционная зависимость традиционной семейной обрядности от специфики идеологического развития общества и специфика больших и малых поселений прослеживается у многих народов РФ.

Глава 3

Возрождение традиционных компонентов в погребальной обрядности бурят в постсоветский период

В данной главе, написанной в основном на собственных полевых материалах и литературных источниках, рассматривается современная погребальная обрядность бурят. По объективным причинам автономно рассматриваются традиции предбайкальских и забайкальских бурят, которые имеют глубокие и принципиальные отличия как шаманская и буддийская погребальные обрядности.

Начиная с конца 1980-х гг., со времени начала активного возрождения элементов традиционной культуры у народов СССР, начинается новый этап в погребальной обрядности бурят. Процесс набирает обороты и получает наибольшее развитие в постсоветский период, начиная с 1991 г., и обусловлен, с одной стороны, мировым явлением, которое называют этническим парадоксом, этническим ренессансом, архаическим синдромом, появившимся во второй половине XX в. в качестве своеобразного противодействия глобализации мира. Возрождение привело к смене ценностных ориентаций и росту престижа этничности¹. С другой стороны, в России он получает развитие к концу XX в. и совпадает с распадом СССР и созданием РФ, страны с новым политическим строем. Поэтому, начиная с конца XX в., местные традиции и обычаи приобретают более открытый характер, происходят процессы возрождения традиционного религиозного сознания, создаются новые правовые отношения между религиозными институтами и государством². Наиболее подверженной возрождению оказалась погребальная обрядность, конечно, по большей части в ее духовной составляющей. Традиционные типы и способы погребений к

¹ Жамбалова С.Г. Этнический парадокс у бурят / С.Г. Жамбалова // Мир Центральной Азии – 3: сб. науч. ст. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С. 123 – 126. – С. 123.

² Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945 – 2000 гг. / Ц.П. Ванчикова, Д.Г. Чимитдоржин. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2006. – 136 с. – С. 5.

данному периоду, как было показано выше, уже не имели в отношении рядового человека массового распространения в крупных полиэтнических поселениях. В малых моноэтнических улусах, возможно, они никогда не исчезали полностью, во всяком случае, здесь были постоянные рецидивы возвращения традиционных способов погребения. Еще одним важным фактором успешного внедрения традиционализма в погребальной обрядности бурят среди городских жителей является активизация в постсоветское время внутренней миграции сельских жителей в город. Этот процесс типичен для всей страны. Выявлено, что у калмыков с середины 1990-х гг. в обрядовую культуру городского населения привносятся многие элементы традиционной культуры, которые были ими утрачены, сельскими мигрантами¹.

Возможность возрождения некоторых традиций погребальной обрядности народов РФ, в том числе традиционных типов погребения, на наш взгляд, было учтено или обосновано федеральным законом РФ «О погребении и похоронном деле». Здесь мы рассматриваем статьи закона с изменениями на 6 апреля 2015 г., который в интересующих нас пунктах полностью совпадает с Федеральным Законом № 8-ФЗ «О погребении и похоронном деле» от 12 января 1996 г. № 8-ФЗ². Документ в основе совпадает с подобными российскими законами предыдущих лет, изменения обычно касаются социальных гарантий погребения. Закон регулирует отношения, связанные с погребением умерших, и устанавливает: 1) гарантии погребения умершего с учетом волеизъявления, выраженного лицом при жизни, и пожеланий родственников; 2) гарантии предоставления материальной и иной помощи для погребения умершего; 3) санитарные и экологические требования к выбору и содержанию мест погребения; 4) основы организации похоронного дела в РФ как самостоятельного вида деятельности³.

Значимой для нас является статья 3. «Погребение», которая узаконивает возможность «обрядовых действий по захоронению

¹ Шараева Т.И. Обряды жизненного цикла у калмыков: XIX – начало XXI века: автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.07 / Шараева Т.И. – М., 2010. – 25 с.

² Федеральный Закон N 8-ФЗ «О погребении и похоронном деле» 12 января 1996 года N 8-ФЗ/ [Электронный ресурс]. URL: <http://memo24.ru/info/article/436> (дата обращения: 13.10.2015).

³ Федеральный закон РФ «О погребении и похоронном деле с изменениями на 6 апреля 2015 года» / [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/9015335> (дата обращения: 13.10.2015).

тела (останков) человека после его смерти в соответствии с обычаями и традициями, не противоречащими санитарным и иным требованиям. Погребение может осуществляться путем предания тела (останков) умершего земле (захоронение в могилу, склеп), огню (кремация с последующим захоронением урны с прахом), воде (захоронение в воду в порядке, определенном нормативными правовыми актами Российской Федерации)»¹.

Статья 4 Федерального закона «Места погребения» устанавливает: «1. Местами погребения являются отведенные в соответствии с этическими, санитарными и экологическими требованиями участки земли с сооружаемыми на них кладбищами для захоронения тел (останков) умерших, стенами скорби для захоронения урн с прахом умерших (пеплом после сожжения тел (останков) умерших, далее – прах), крематориями для предания тел (останков) умерших огню, а также иными зданиями и сооружениями, предназначенными для осуществления погребения умерших. Места погребения могут относиться к объектам, имеющим культурно-историческое значение»². Статья 19. Вероисповедальные кладбища» гласит: «1. Вероисповедальные кладбища предназначены для погребения умерших одной веры. Вероисповедальные кладбища могут находиться в ведении органов местного самоуправления. 2. Порядок деятельности вероисповедальных кладбищ определяется органами местного самоуправления по согласованию с соответствующими религиозными объединениями. Деятельность вероисповедальных кладбищ на территориях сельских поселений может осуществляться гражданами самостоятельно»³.

Таким образом, закон РФ гарантирует гражданину страны достойное отношение к его телу после смерти в соответствии с его волеизъявлением и традициями его народа. Погребальные обряды должны осуществляться в пределах этических, санитарных и экологических требований к выбору и содержанию мест погребения.

Современная погребальная обрядность предбайкальских бурят

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

При создании достоверной картины погребальной обрядности у современных предбайкальских бурят наряду с собственными полевыми материалами использованы ценные сведения из публикаций М.В. Хандагуровой, собранные в 1995 – 2003 гг. в Эхирит-Булагатском и Баяндаевском р-нах Усть-Ордынского бурятского автономного округа Иркутской области. Ее работы описаны во введении нашей работы в историографическом разделе. Одна из статей опубликована в электронных ресурсах, поэтому введение некоторых данных из нее в широкий научный оборот на бумажном носителе объективно вполне оправдано. Материалы исследователя в основном используются в качестве источников, интерпретированных с новых позиций. В результате они раскрылись, на наш взгляд, в более полной мере, приобрели новые оттенки, увеличивающие их значимость. Данные сведения отчасти восполняют пробел, возникший из-за финансовых проблем, не позволивших проведение активной полевой работы среди бурят, проживающих в Иркутской области. Нами предпринято несколько экспедиций в Иркутскую область и собран определенный полевой материал. Однако немалую часть материалов о предбайкальских бурятах составляют сведения, собранные у кабанской этнотерриториальной группы, проживающей на восточном побережье Байкала в РБ.

Полевые материалы, записанные нами в г. Улан-Удэ у этнолога Станислава Борисовича Болхосоева, 1971 г. р., бурята из племени булагат, рода *отонхой*, родившегося в с. Олой Эхирит-Булагатского р-на Иркутской области, позволяют создать некий стандарт современной погребальной обрядности предбайкальских бурят, который в дальнейшем будет значительно дополнен полевыми и литературными материалами по другим регионам проживания предбайкальских бурят. Это запись ритуала, практикуемого в селах, расположенных на границе расселения бурят булагатских и эхиритских племен.

Для создания целостной картины рассказ представлен в оригинальном виде: «Хоронят на третий день со дня смерти, день смерти считается первым днем независимо от времени упокоения. Например, фактические календарные двое суток будут считаться тремя днями. Но бывают случаи, когда, например, утонувшего или убитого человека находят не сразу, в таких случаях нередко невозможно определить точное время смерти. Согласно традиции

в день похорон таких людей делают поминки третьего дня. То есть существует некий сакральный отсчет времени: день похорон всегда третий день независимо от календарных фактических данных. Вынос производят до обеда. Умершего человека подготавливают к последней дороге. Одевают по сезону, укладывают в гроб, который ставят в доме в большой комнате ногами к двери. У гроба покойника близкие родственники, члены семьи проводят своеобразное бдение, намеренное воздержание от сна во время важнейших событий семейной жизни. Во время бдения люди понемногу пьют водку, чай, покапав водкой, а также чаем от себя на пол или в тазик, ведут разговоры о покойнике, вспоминают его. Если человек курил, то ставится пачка сигарет. Присутствующие курят из этой пачки. Покойника не оставляют одного. В настоящее время многих кремируют в лесу, на природе под открытым небом. Других хоронят в земле. Выбор типа погребения зависит от рода, которому принадлежит умерший, от его социального положения, возраста, пола. Обычно кремируют людей старше пятидесяти лет. В соседнем селе Баяндай, например, за очень редким исключением, практически всех кремируют. Некоторых они, не знаю почему, хоронят обычным способом в земле. В нашем селе кремирование было до 1980 года, изредка очень старых людей кремировали в 1990-е годы, а после стали хоронить по русским обычаям: гроб, кладбище, могила. Кладбище обычно неогороженное, а могилы в оградках. В советское время на могиле ставили небольшие памятники с навершием из пятиконечной звезды. В постсоветское время кремация не возродилась. А вот в Баяндаевском районе, кажется, многих до сих пор кремируют. По крайней мере, я присутствовал на таких похоронах, о которых расскажу сейчас.

Каждый приносит водку. Обычно приходит один человек от семьи – от семьи одна поллитровая бутылка. У гроба у головы покойника постоянно, сменяя друг друга, должен сидеть специальный человек, взрослый, мужчина. Он следит за процессом поминовения покойника путем капанья водки, помогает людям, обычно женщинам, открыть бутылку. Мужчины чаще открывают ее сами. “Первинку” водки капают движением руки от себя на пол, а теперь нередко в подставленный тазик. Из тастика водку потом просто выливают во дворе. Мужчины сменяют друг друга. У головы покойного постоянно сидит кто-то из взрослых мужчин.

В гроб по обе стороны головы покойного укладывают две сумочки (*хапчиг*, *хабишиг*) типа кисета (*худхэн*), они сшиты из остатков простыней, которые стелят в гробу. Один мешочек наполнен продуктами питания: вареным мясом, едой; в другом личные принадлежности человека, например, трубка, табак, спички. Одежда на покойном по сезону, зимой зимняя, летом летняя.

Кремируют в том же месте, где упокоены их предки, в одном месте с подземным погребением. Там всегда есть одно сухое ветхое дерево (*умхирхэн модон*), готовое. Его валят, пилят. Помост делают, под помост из дома привозят полтелеги дров. На помост устанавливают гроб. Раньше это был просто ящик (*хурцог*, *хайрсаг*) с крышкой сверху. Сейчас это покупной гроб. Было время, когда гроб дома делали. Потом прощаются. Огонь разжигают. Туда на кладбище привозят три бутылки водки, не больше. Три бутылки максимально. Открывают бутылки, достают готовые закуски, кисель, блины, мясо, колбасу, то есть все, что человек ел при жизни, что любил есть. Огню подают первинки от каждой еды. Есть старший распорядитель, который наливает всем. Покойник в это время лежит на помосте. Водку допивают, все оставшееся от трапезы оставляют там. Говорят последние речи, закрывают гроб, забивают его. Гроб закидывают, заваливают из дома привезенными поленьями (*обоолгоно*, *обоолоод хаяна*). Для помоста сваливают всего одно дерево. Символически душа поднимается вверх по дереву. Пожаров не было, не бывает. Зажгли и ушли. Через три дня приезжают, ничего не убирают. Пепел. Если полностью не сгорел, плохая примета, но ничего не делают специально. Женщин сейчас тоже кремируют.

Дома поминки. После похорон нельзя никуда заворачивать, например, к знакомым, прямо домой надо идти. Вдруг притащишь кого-то к людям. После похорон нельзя заходить к кому-либо. Если в трауре (*харада байгад*), идите домой. За руку в эти дни нельзя здороваться. Если на кладбище поехали одной дорогой, той же возвращаются. Стараются объезжать селения стороной. Если маленький улус, стараются проехать по краю. И в большом селе тоже движутся по окраине.

Про всяких *бохолдоев* хорошо знают осинские буряты. Это всякие утопленники, обиженные. За Баяндаем у них есть ловцы душ. У нас *боодогэй* – привидение, душа умершего».

Как видно, рассказ С.Б. Болхосоева демонстрирует основные действия погребального обряда. О сохранении в нем архаичных черт свидетельствуют факты наличия двух мешочков с сопроводительным инвентарем покойного. В третьем разделе первой главы монографии в материалах Б.Б. Бамбаева есть интересный материал, который отчетливо выявляет исконное назначение даров, складываемых в мешочки. Там говорится, что унгинские буряты в конце XIX в. привешивали к верхней одежде покойного белый мешочек *hezgei*, куда складывали деньги, платки, водку, мясо и т.д. для угощения покойника, а главное, для передачи своим усопшим родственникам. Этот обычай передачи «посылки» в мир иной, как видно, сохраняется до начала XXI в. и связан с традиционными представлениями бурят-шаманистов, когда погребение является только началом пути в загробный мир. Теоретическую основу представленным сведениям мы находим у А.К. Байбурина, выявившего на славянских материалах следующее: «Дальнейший путь покойника (от могилы до того света) мыслится не столько как окончательная смерть, сколько как переход в иное бытие, в новое состояние, позволяющее ему не просто поддерживать связи с близкими ему живыми людьми, но и покровительствовать им. <...> концептуальный путь покойника, точнее финальная часть пути, означает его переход в новый статус предка»¹.

Приведенный рассказ С.Б. Болхосоева также содержит факты реминисценции обычая, в более полном виде сохранившегося у тувинцев. Речь идет о курении табака из общей пачки, принадлежавшей покойному. У тувинцев подобный обычай называется *таакпылажыр*, в переводе означающего: 1) угощать друг друга табаком; обмениваться трубками с табаком; 2) *перен*. посещать кого-либо после смерти близкого ему человека (старый обычай). Во время бдения табак подают зажженным, как последнюю передачу благополучия умершего живому. Е.В. Айыжи отмечает, что обряд нельзя сравнивать с обрядом обмена табакерками. В Туве данный обряд видоизменился: на кладбище родственники раздают присутствующим табак, как знак прощания умершего с живыми².

¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993. – 238 с. – С. 116 – 117.

² Айыжи Е.В. Погребально-поминальная обрядовая практика тувинцев России и Монголии: сравнительный анализ (по материалам полевых исследований). / Е.В. Айыжи // Казанская наука. – 2015. – № 10. – С. 27 – 29. – С. 28.

Информацию С.Б. Болхосоева, которая описывает кремацию, мы дополняем полевыми материалами об ингумации, собранными у кабанских бурят, часть которых в результате переселения из-за природных катаклизмов компактно проживает в Кижингинском р – не РБ. Весь спектр погребальных ритуалов, как будет видно ниже, позволяет отнести их к группе предбайкальских бурят. Здесь же есть материалы из Боханского и Осинского р – нов Иркутской области. Кабанские буряты стараются хоронить людей в новой, не ношенной одежде¹. Как известно, это принято у многих народов, в том числе у бурят, а если нет таковой, то одевают в выстиранную чистую одежду. А.К. Байбурун объясняет переодевание покойного в новую одежду следующим образом: «Новое состояние закрепляется его переодеванием в одежду мертвых. Покойника облачали в новую, неносеную одежду, не соприкасавшуюся с живым телом»². Это еще один важный распространенный у многих народов этап перевода человека в мертвые в социальном плане. Однако у современных бурят, вероятно, такое понимание утеряно. Покупку новой одежды для покойного они интерпретируют в основном желанием, чтоб он прилично выглядел на том свете. С советского по настоящее время мужчин хоронят в европейском костюме. Более молодых одевают соответственно сезону года. Летом женщин облачают в платье, мужчин в рубашки с длинным рукавом. Пожилых обряжают потеплее, независимо от времени года в демисезонную одежду, полагая, что в силу возраста они постоянно мерзнут. Многие пожилые или тяжелобольные люди заранее готовят посмертную одежду³. Таких примеров много и у бурят, и у русских Бурятии. Информанты утверждают, что покойных нельзя отправлять в мир иной без головного убора, поэтому обычно надевают матерчатую шапку, например, кепку или платок, в шапках из звериных шкур не хоронят⁴.

Кабанские, да и все предбайкальские буряты, золотые и серебряные украшения покойного заменяют дешевыми поделками. До недавнего времени снимали золотые зубы и коронки. Информанты из районов Иркутской области и Кабанского р – на РБ приводят разные причины такого обычая. Одни исходят из соображений,

¹ ПМА, Дарнаева З.Н., 1932 г. р., с. Ранжурово, Кабанский р-н РБ.

² Байбурун А.К. Указ. соч. С. 109.

³ ПМА, Будаева Д.А., 1935 г.р. г. – Улан-Удэ РБ.

⁴ ПМА, Унхеев П.Н., 1952 г.р., с. Ранжурово, Кабанский р-н РБ.

что ценные украшения должны передаваться по наследству¹. Другие считают, что из-за них могут осквернить могилы ограбленным². Третьи думают, что золото и серебро тяжелы для тела и души ушедшего (*бэедэ хундэ*)³. В гроб кладут мешочки с мясом забитой в день погребения овцы, сладости, а также вещи, связанные с профессией усопшего, ручку, тетрадь и т.д.⁴ Вещи в гроб кладут самые пожилые женщины рода⁵.

В течение трех дней и ночей рядом с покойником находятся родственники, разговаривают с ним. Считается, что в эти дни он видит и слышит все, что происходит вокруг⁶. Прощание продолжается все три дня, приезжают родственники, заходят соседи, друзья, многие из них приносят водку – своеобразную материальную помощь семье⁷. Бутылку водки отдают старшему, сидящему у изголовья гроба. Он распечатывает ее и возвращает принесшему, тот наливает ее в стакан и рукой с обратной стороны отливает в сковороду, стоящую на полу, как бы в землю, в подземный мир, покойнику. Отливая водку, он обращается к покойному примерно с такими словами: «Вот пришел к тебе попрощаться. Услышал недавно, что с тобой случилось. Теперь ты не можешь кушать со стола, теперь ты не можешь пить с помощью рук, теперь не будешь пить с земли. Ты ушел, отдыхай и не возвращайся». Затем он наливает в стакан немного водки и подает старшему по возрасту, тот немного отпивает и опять возвращает ему, чтобы он разлил остальным присутствующим⁸. Такое ритуальное распитие сохраняется у предбайкальских бурят до настоящего времени. Оставшуюся в бутылке водку сливают в общий бак, а в день погребения переливают в бутылки и ставят на поминки⁹. Вообще, многие информанты негативно относятся к традиции употребления спирт-

¹ ПМА, Пинтаев И.И., 1932 г.р., с. Корсаково, Кабанский р-н РБ.

² ПМА, Савельева Т.У., 1933 г.р., с. Ханда, Кабанский р-н РБ.

³ ПМА, Дарибазаров Д.Д., 1951 г.р., с. Загустай, Кижингинский р-н РБ.

⁴ Хандагурова М.В. Погребальная обрядность усть-ордынских бурят / М.В. Хандагурова // Исследования молодых ученых в области археологии и этнографии. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнологии СО РАН, 2001. – С. 218 – 230. – С. 222.

⁵ ПМА, Коменданова Г.Р., 1956 г.р., с. Корсаково, Кабанский р-н РБ.

⁶ ПМА, Чимитова Ч.Ш., 1936 г.р., с. Ульдурга, Еравнинский район РБ.

⁷ ПМА, Жамьянова Т.Д., 1955 г.р., с. Хохорск, Боханский р-н Иркутской области.

⁸ ПМА, Харандаев Б.А., 1949 г.р., пос. Бохан, Боханский р-н Иркутской области

⁹ Там же.

ных напитков на обрядах поминовения, хотя на поминках редко кто доходит до полного опьянения¹.

Этот, казалось бы, незатейливый, на первый взгляд, полевой материал, содержит важные этнографические сведения. Налицо ритуальное использование в погребальной церемонии молочной пищи, которая здесь представлена водкой из магазина. Водка ассоциируется с традиционной молочной водкой, поэтому является ее заменителем. Также важно сохранение порядка ритуального распития алкоголя (*духаряан*), способ брызганья не вверх, в небо, а вниз, в землю движением от себя. Ясно показывается стремление социума удалить из него покойника, ему внушается мысль о том, что он умер и ему нужно покинуть этот мир навсегда.

Гроб заколачивают гвоздями по четырем углам. Выносят примерно в два часа дня, в иных селах в другое время. Перед выносом тело окуривают богородской травой, чтобы душа усопшего чистой ушла в иной мир². После выноса одна из пожилых женщин из рода покойного подметает полы, очищает жилое пространство от присутствия мертвого. На кладбище разжигают костер, мужчины капают в огонь чай и водку, подносят пищу огню. Прощаясь, дотрагиваются до руки покойника. После траурной речи разливают по рюмке, чтобы помянуть усопшего³. Затем устанавливают памятник, оградку и участники погребального процесса обходят могилу три раза посолонь. По возвращении с кладбища во дворе покойного зажигают березовую кору, каждый для очищения перешагивают через нее⁴. Очищаются. Мытье рук символизирует смывание следов контакта с миром мертвых. После приступают к поминальной трапезе. Предбайкальские буряты делают поминки на третий, девятый, сороковой дни, отмечают годовщину.

Погребальная обрядность ольхонских бурят достаточно подробно изучена С.Г. Жамбаловой⁵. Считаем возможным привести здесь из опубликованной работы некоторые данные о современной погребальной обрядности. У бурят, проживающих на о. Ольхон и в Приольхонье, по полевым материалам 1998 г., существовало несколько способов захоронения в зависимости от возраста

¹ ПМА, Содномов П.Н., 1945 г.р., род галзут, с. Баянгол, Кижингинский р-н РБ.

² ПМА, Башинов А. П., 1942 г.р., с. Ирхидей, Осинский р-н Иркутской области.

³ ПМА, Мындускин И. П., 1930 г.р., с. Хандада, Кабанский р-н РБ.

⁴ ПМА, Кукшинов С. В., 1969 г.р., с. Корсаково, Кабанский р-н РБ.

⁵ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX – XX вв.). – Новосибирск: Наука, 2000 – 400 с. – С. 289 – 296.

умершего. Молодых людей до сорока – пятидесяти лет хоронили в земле. Новорожденных оставляли на земле. Людей старше пятидесяти лет подвергали обряду кремации. Современный обряд трупопожжения (*сэлмэдэг*, *сэлмэг хэхэ*) является, со слов информанта А.А. Борсоевой из с. Харанцы, наиболее предпочтительным для пожилых жителей острова и материковой части региона: захороненный в земле страдает от тяжести земли и отсутствия солнца и света. При обряде *сэлмэдэг* душа покойника вместе с дымом летит, подобно ветру или птице, «навстречу тысяче лет». На о. Ольхон у каждого рода имеются специальные места для погребения. Представители рода *һарьбят* «проводят» умерших в местности Тайбан бууса, рода *сэгэнут* – в местности Уляабар, рода *галзут* – в Саса, рода *шоно* – в Бошхур. Такая же ситуация на материковой части Ольхона. В с. Шара Тогот, так же как и в других селах, каждый род имеет отдельные места захоронений, и производятся они там, где похоронены их деды. Здесь ездят в шесть мест. У жителей с. Сарма два родовых кладбища, а у населения с. Курма, Анга и др. свои отдельные места. Эти своеобразные кладбища располагаются в лесу, на вершинах высоких гор. Женщин на родовом кладбище хоронят отдельно от мужчин, располагая их места на уровень ниже.

У ольхонских бурят человек перед своей смертью назначает близкого родственника быть главным распорядителем на похоронах и изъявляет последнюю волю о собственном погребении. Покойника одевают в лучшую одежду, желательно новую, обычно демисезонную (шапка, шарф, пальто, сапоги, перчатки и т.д.) независимо от времени года, когда человек ушел из жизни. Каждый человек преклонного возраста старается приготовить достойную погребальную одежду заранее, хотя считается, что в той, потусторонней жизни каждый ходит в том, в чем ходил в этой повседневной жизни. Есть и другое мнение, по которому душа человека на том свете ходит в той одежде, в какой был похоронен, ест ту пищу, какую ему дали с собой и ездит на том самом коне, на котором его похоронили. Эта одежда там никогда не изнашивается, а пища не истощается, поэтому буряты стараются, чтобы душа на тот свет явилась в приличном виде и угостила всех своих родных, соседей, знакомых, которые умерли раньше¹.

¹ Там же. С. 289 – 291.

Как видно, в погребальной обрядности рассмотренных групп предбайкальских бурят, несмотря на способ погребения, прослеживается много общего. Человека отправляют в мир иной для последующего перехода в потусторонний мир. Известно, что в погребальном обряде путь умершего не заканчивается на кладбище, ему предстоит долгий путь на тот свет. Могила является, с этой точки зрения, неким входом, местом, где возможен контакт между живыми и мертвыми. Захоронение покойника на кладбище означает, кроме всего прочего, восстановление однородности мира живых и, следовательно, восстановление нормальной структуры мира вообще: мертвые находятся среди мертвых, а живые — среди живых, умерший переводится в разряд предков¹.

Похороны являются одним из семейных обрядов, объединяющих в современное время людей не только родственными, свойственными, но и соседскими, товарищескими и служебными отношениями. Здесь производятся ритуалы, выполняющие функции постоянного воспроизводства общей культурной памяти и картины мира в обществе. А.К. Байбуurin совершенно верно определяет, что в обряде участвуют все группы общества, максимально сплоченные, в предельно четко очерченных/проявленных формах². Важной для межпоколенной трансляции традиционных обычаев и обрядов в погребально-поминальной обрядности современных предбайкальских бурят является традиция участия людей обоего пола среднего и пожилого возраста, подростков, молодежи в соответствии с родственными и другими связями с умершим. Присутствие человека, не связанного с ним каким-либо отношением, считается не только неэтичным, но расценивается как поступок, навлекающий на него и его родных беду³.

После смерти человека в доме покойного, как правило, собираются родственники, приходят соседи, сослуживцы, друзья, знакомые. Открывают начало работ, связанных с подготовкой к похоронам, брызганьем распорядителя в нижний мир для создания контакта с ним. Похоронные обряды направлены на удаление покойника и вместе с ним самой смерти из мира живых, на перевод случайного, индивидуального события в разряд закономерного

¹ Байбуurin А.К. Указ. соч. С. 115, 117.

² Там же. С. 31.

³ Хандагурова М.В. Участники погребально-поминальных обрядов усть-ордынских бурят: описание состава и ролевые функции. [Электронный ресурс]. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/turov/11.html (дата обращения: 30.04.2016).

и типичного, на преобразование события «природного» плана в контролируемое «культурное»¹. Их организация регламентирована, распределение обязанностей происходит в зависимости от принадлежности к той или иной группе близких людей, от пола и возраста человека. Полорольевые функции участников похорон соблюдаются строго. Здесь существует традиционное разделение мужского и женского участия, обязанности старшего и молодого поколения. Это обусловлено сакральностью самого погребального обряда, требующего аккуратного, осторожного подхода к его реализации.

М.В. Хандагурова выявила, что участники похорон составляют группы родных покойника и его родственников по отцовской линии, родственников по женской линии, дальних его родственников по обеим линиям, отдельную группу составляют те, кто не имеет с ним связи родства. Первая группа – мужчины, главы семей и их дети, связанные происхождением от одного предка, а также женщины, пришедшие в патронимическую группу мужа, т.е. родственники по отцовской линии. Они представляют ассоциированных членов основной нуклеарной группы².

По древнеримскому праву такой подход называли бы определением агнатического и когнатического родства. Не вдаваясь в дебри юриспруденции следует отметить, что, судя по всему, у бурят существовала изустная традиция ведения, как называли бы сейчас, очередности степени родства. Существующий порядок его исчисления у бурят можно сопоставить с современными юридическими правилами об очередности наследования по степени родства. Мы приведем их здесь для лучшего понимания рассматриваемой темы, хотя в нашем случае нет задачи изучения распределения наследства. Первая очередь – муж, жена, дети, мать и отец наследодателя. Вторая очередь – полнородные сестры, братья, неполнородные сестры, братья, бабушка, дедушка. Причем право на наследство в равной степени имеют бабушки, дедушки по матери и по отцу. Третья очередь – дяди, тети, а также двоюродные братья, сестры наследодателя. Четвертая очередь – прадедушки и прабабушки наследодателя. Пятая очередь – двоюродные внуки, бабушки, дедушки, внуки. Шестая очередь – дети внуков и внуков двоюродных. Также в данную степень очередности входят

¹ Байбурун А.К. Указ. соч. С. 117.

² Хандагурова М.В. Указ. соч.

двоюродные племянники, племянницы, дяди, тети. Седьмая очередь предусматривает таких наследников как пасынки, падчерицы. Кроме них наследство могут получить отчим, мачеха. Восьмая очередь – иждивенцы. Они могут не иметь кровного родства, главное, чтобы они минимум год находились на обеспечении покойного¹. Этот сравнительный материал показывает, что подобный учет степени родства является типичным для народов мира в разные исторические эпохи, это своеобразный социальный регулятор, необходимый для существования этноса и социума.

Буряты знали родословную и передавали ее следующим поколениям в устной форме, а позднее в записях. С конца XX в. традиция активизируется. Ее знание позволяет наряду с другим ее практическим применением правильно распределять роли участников погребальной обрядности. Старший человек семьи, клана или рода, реальный знаток родственной иерархии, распределяет задания для организации ритуала. В последние десятилетия, начиная с 1980-х гг., для бурят снова становится важным для проведения различных семейных обрядов знание родовой принадлежности и патрилинейного и матрилинейного родства. Активно восстанавливаются или заново создаются генеалогии, письменно закрепляющие родственные связи.

Современная практика традиции записанных патрилинейных генеалогий зафиксирована С.Г. Жамбаловой в с. Хохорск и Бохан Боханского р-на, в Ольхонском р-не Иркутской области, в Иволгинском и Селенгинском р-нах РБ. На основании этих материалов написана статья о сохранении и возрождении генеалогической традиции у бурят². Знание генеалогии семьи и рода имеет важное практическое значение для осуществления обрядовой жизни. Построение моделей структурного типа дает возможность систематизации мифопоэтического сознания бурят, одним из этапов которого является создание мифологического генеалогического древа, также логически выстраивающегося из образа Мирового древа. Это обусловлено тем, что этот образ соотнесен с общей моделью брачных отношений и с преемственной связью поколений, генеалогией рода в целом. Полевые материалы позволили увидеть

¹ Степень родства при наследовании [Электронный ресурс]. URL: <http://yurist-otvet.ru/степень-родства-при-наследовании/> (дата обращения: 03.05.2016).

² Жамбалова С.Г. Сохранение и возрождение генеалогической традиции у бурят / С.Г. Жамбалова // Мир Центральной Азии – 2: Сб. науч. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 68 – 76.

точки соприкосновения мифологических родословных с фамильными. Безусловно, в этом обнаруживается традиционная система составления семейных генеалогий, базирующаяся на представлениях мифопоэтического характера с включением земных людей раньше мужского, теперь нередко обоего пола¹.

М.В. Хандагуровой выявлены материалы об участии в похоронах взрослых семейных людей, как родственников, так друзей и сослуживцев. Присутствие на похоронах семейных близких родственников старше тридцати пяти – сорока лет обязательно, их отсутствие расценивается как игнорирование родства. На дальних родственников этой возрастной группы правило не распространяется. Обязательно присутствие людей, связанных дружескими и профессиональными связями не только с умершим, но и с его родными. Их отсутствие расценивается как нарушение дружеских связей. Предбайкальские буряты считают, что покойник все видит, поэтому тех, кто не пришел, может наказать. Для семейных людей младше тридцати пяти лет существует диаметрально противоположное правило. Для них нежелательно и греховно частое хождение на похороны – можно навлечь беду на свою семью. Иногда здесь усматривают косвенный знак краткости жизни человека. А также считается, что при частом посещении похорон человек может «показаться», «обнаружить себя» существам иного мира, которым захочется его забрать².

В данном материале обнаруживается наслоение нескольких стадияльно разных представлений. Ценность выявленных традиций в том, что они направлены на выживание, сохранение и воспроизводство семьи, рода, общины путем укрепления внутренних семейно-родственных связей и охраны здоровья. Думается, что возраст тридцать пять – сорок лет может быть чуть откорректирован. Возрастная градация группы, которой обязательно нужно ходить на похороны, и другой группы, которой следует ограничить присутствие на обряде, на наш взгляд, обусловлена возможностью к биологической репродуктивности. Люди активного репродуктивного возраста должны избегать присутствия на похоронах, как наиболее оберегаемая часть социума. В материалах об обязательности присутствия не только родственников, но и друзей и коллег просматриваются реплики советской традиции коллективизма, в

¹ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 69, 71.

² Хандагурова М.В. Указ. соч.

немалой степени укоренившиеся в погребальной обрядности народов СССР.

У предбайкальских бурят погребальные обряды и ритуалы делятся на две части: доступные близкородственным людям и открытые для всех присутствующих. В соответствии с этим составляются две группы: одна допускается только к некоторым из них, другая участвует во всех обрядах. Группа родственников имеет еще одну градацию – члены клана реализуют участие в составе подгруппы в соответствии со своими родственными отношениями и половозрастными данными. Открытыми для всех являются следующие обряды до и в день похорон. В ритуале угощения покойника у гроба в доме умершего наряду с близкими родственниками участвуют соседи, знакомые, сослуживцы и др. В рассказе С.Б. Болхосоева этот обряд называется процессом поминовения путем брызганья водки с ориентацией в нижний мир. В день похорон это участие в похоронной процессии, трехкратное бросание горсти земли в могилу, участие в поминальной трапезе на кладбище, затем трехкратный обход могилы против часовой стрелки. Все участники похорон не должны оглядываться в пути, а по возвращении очищаются у костра, умываются. Во время поминальной трапезы в доме покойного каждый сначала бросает на пол частички пищи, капают водку, затем приступают к еде. По дороге к месту погребения участники процессии угощают в пути духов-хозяев «бариса»¹.

Сведения о возрастной и социальной градации общества заключаются в наблюдении М.В. Хандагуровой о порядке подношения угощения покойному. Обычно подносились, как указывалось выше, поллитровая бутылка спиртного, в постсоветское время чаще молочная водка домашней выгонки. Подношение помимо семейных имеют право поднести от своего имени неженатые мужчины старше тридцати лет. Этот ритуал обязателен для незамужних женщин, имеющих внебрачных детей, даже если она проживает совместно с родителями. Женщина старше сорока лет имела право угощать покойника из открытой распорядителем своей бутылки и даже обращаться к покойнику, в то время как замужняя совершает угощение после своего мужа². Эти важные факты свидетельствуют о наличии механизмов искусственного включения

¹ Хандагурова М.В. Указ. соч.

² Там же.

одиноких людей в возрастную группу самостоятельных хозяев, их социализация.

Как отмечено в приведенных полевых материалах, только мужчины от имени покойника, сидя у его изголовья, распоряжаются распитием. А каждый вошедший мужчина распечатывает бутылку водки, наливает в поданную рюмку, капает вниз, выпивает остаток, наполняет рюмку и подает жене, затем своим детям, если они пришли с ним. Остаток алкоголя передает сидящему у изголовья покойного, тот ставит ее на стол, где скапливается общее угощение покойному, впоследствии выставляющееся на поминальный стол. Мужчины до сорока лет производят угощение молча. Мужчины постарше шепотом обращаются к покойнику, просят, чтобы перестал есть с земли, ушел к отцу, к матери, в вечность, ушел без обиды, угостившись спиртным и едой. Мужчины подготавливают могильную яму, гроб, надмогильную тумбу, оградки, производят забой скота для поминальной трапезы, укладывают тело в гроб, выносят и доставляют его на кладбище, производят захоронение и устанавливают надмогильные сооружения. Однако существует регламентация их участия в этих работах. В настоящее время у усть-ордынских бурят во время агонии должен находиться близкородственный мужчина старше сорока пяти лет и первым до-трагиваться до тела. По его распоряжению объявляется смерть, производятся действия, сопутствующие ей: снимают заслонки в трубе печи, останавливают часы, закрывают зеркала, отворяют двери дома и ворот. Близкие родственники мужского пола организуют похороны.

Родственники покойного по женской линии, живущие в других поселениях, приезжают на третий день к выносу тела и участвуют в нем и доставке на кладбище, где закапывают яму и сооружают надмогильный холм. В поминальном застолье мужчине постарше из этой группы дают слово, с поминок они уезжают первыми. Приезжают на сороковой день и в годовщину и участвуют только в поминальной трапезе. Как видно, их участие в погребально-поминальном обряде ограничено¹. В некоторых приведенных обычаях прослеживается влияние русской и советской погребальной обрядности.

¹ Там же.

Существует ряд работ, запретных для близких родственников. Их делают люди, не состоящие в родстве с покойным. Старики и старухи данного рода, не состоящие с ним в родстве, обмывают тело – ближайшие родственники стараются не прикасаться к нему¹. Покойниц обмывают женщины, покойников мужчины. Моют теплой водой тряпкой, начиная с головы, затем вытирают сухой тканью². Как известно, обмывание, один из важных моментов перевода покойника в мир неживых в социальном плане. Запрет в отношении обмывания родственниками обусловлен представлением о том, что оно «направлено на уничтожение признаков, качеств, свойственных живым людям». Последнее омовение – ритуальное действие, смыслющее жизненную «ауру» человека, он лишается последних признаков принадлежности живым³. Конечно, такую функцию взять на себя не могут близкородственные люди.

У усть-ордынских бурят покойника обмывают старухи, невестки умершего, т.е. кровные представители другого рода или клана. Две, три женщины неспешно снимают одежду, обмывают по очереди, сменяя друг друга, затем неторопливо одевают, рассказывая покойному, что они готовят его в дальнюю дорогу, что он чисто вымыт и одет в лучшую одежду. После приступают к шитью постели, которая состоит из маленькой подушки и тонкой подстилки. Шьют без узлов. Застилают ею гроб. Когда тело уложат, одна начинает также неспешно класть в карманы одежды и в гроб его личные предметы и еду, перечисляя, что кладут, наказывая, чтоб он поделился с теми, кто будет его встречать. Эти старухи остаются в доме, чтоб подмести полы после того, как похоронная процессия выедет за край села. В конце поминальной трапезы их одаривают платками. Они посещают поминки на сороковой день и в годовщину.

Могилу копают посторонние люди. Один из родственников покойного, идет к мужчинам села и просит о помощи, выражаясь в иносказательной форме: «Сможет ли человек поехать с ним в поле?». Для копки могилы, которые располагают на кладбище в определенном порядке, выезжают от дома покойного под руководством родственника. Он определяет место могилы, «выкупает»

¹ ПМА, Савельева Т.У.

² ПМА, Жабеева К.Е., 1938 г.р., с. Хохорск, Боханский р-н Иркутской области.

³ Байбурун А.К. Указ. соч. С. 107.

землю, угощает местных хозяев: разводит огонь, капает спиртное, кидает кусочки пищи. Мужчины приступают к работе. Возвращаются вместе в дом покойного, где их кормят. Если нужно копать и на следующий день, то просят помочь уже других мужчин села. Нередко просят помочь парней уже самостоятельно работающих, состоящих с умершим в родстве по женской линии или не имеющих с ним родства. Во время работы парни усваивают правила, запреты, ритуальные действия, связанные с подготовкой могилы. Яму копают по очереди по одному, сменяя друг друга. Пока один копает, другие сидят у огня рядом с родственником покойного. Согласно правилам похоронной обрядности, участник подготовительных мероприятий должен непременно присутствовать если не на похоронах, то в поминальном застолье. Он угощается спиртным и пищей, как все взрослые участники.

Важные материалы о роли детей в траурном мероприятии предоставляет М.В. Хандагурова. У усть-ордынских бурят детей дошкольного возраста изолируют от похорон – их отправляют к родственникам на все дни траура: дети пугаются большого скопления людей и будут лишены нужного присмотра. Исследователь приводит интересные факты: предбайкальские буряты предполагают, что дети могут контактировать с миром мертвых. Дети, особенно до трех лет, способны видеть и чувствовать представителей иного мира, которые для них опасны из-за их уязвимости, открытости. Дети обладают способностью быть вестниками иного мира. Поэтому считается плохим знаком видеть во сне ребенка – к болезни, а если приснится рождение младенца – знак близкой смерти. Нередко старые люди, чтобы выяснить, как долго осталось им жить, задают детям вопросы в шутливой форме об их отношении к ним. Хорошо, если ребенок проявляет привязанность, значит, смерть наступит еще не скоро. Плохо, если ребенок выказывает отчуждение, страх, боязливость, значит, он предчувствует приближение смерти¹.

Дети дошкольного возраста данного поселения, не имеющие родства с покойным, в дни траура соблюдают ряд запретов: не проводят многолюдные игры и сборы вблизи дома умершего, обходят его стороной, вечером раньше обычного возвращаются домой, им запрещено ссориться, а с наступлением темноты громко называть

¹ Хандагурова М.В. Указ. соч.

людей по именам, плакать, разговаривать. Дети старше десяти – двенадцати лет обычно заняты повседневными делами, но обязаны избегать многолюдных сборов и веселых шумных игр. В день похорон им нельзя отлучаться далеко от дома и ходить по проезжей части. Похоронную процессию они могут наблюдать издали, например, из дома или со двора. Дети должны быть сдержанными, тихими и молчаливыми, более старательно присматривать за младшими¹. Таким опосредованным образом они соучаствуют в похоронно-поминальных обрядах и получают некоторые знания по поведению в дни траура.

Важным для существования этноса, сохранения его во времени, является развитие общинно-родовых отношений. В этом плане погребальная обрядность наиболее способствует углублению родственных отношений. Здесь реализуется межпоколенная передача традиционных знаний, важный механизм существования этноса. Сообщение ребенку о смерти родственника сопровождается рассказами о степени родства с ним. В случае смерти одного из родителей детям рассказывают о степени родства и свойства присутствующих на похоронах. Здесь осуществляется обучение детей ориентированию в цепочке родственных связей, в их иерархии. Факты о степени дозирования участия детей в погребении связаны также со степенью родства. На похоронах собственных родителей дети наиболее приобщены к обрядам, следующая степень причастности – похороны близких родственников (дядя, тетя, дедушка, бабушка)².

В дни траура дети покойного находятся под опекой взрослых. Им запрещено заходить в комнату, где обмывают и одевают покойника. Умершего родителя показывают уже обмытым, одетым, лежащим в гробу. До выноса детей не раз подводят к гробу. Близкий родственник, держа ребенка за руку или обнимая, показывает, как нужно угощать покойного. Дети близких родственников подходят к покойнику вместе со своими родителями. Продолжительный плач взрослых расценивается как безжалостное отношение к детям. На следующее утро после похорон сироты должны угощаться за столом, накрытым для покойника на ночь. Участие в этой трапезе является для них наиболее обязательным из всего поминального цикла. Интересными являются зафиксированные факты

¹ Там же.

² Там же.

о том, что дети, участвующие в похоронной процессии, находятся в составе групп своих родителей. С поминок они уходят вместе с ними. В дороге участвуют наравне со взрослыми в обрядах угощения местных духов-хозяев¹.

М.В. Хандагурова приводит материалы об участии в погребальной обрядности современных предбайкальских бурят детей двенадцати лет. Интуитивно выделяя эту группу вслед за имеющимся материалом, она не решается внести их в группу совершеннолетних. В соответствии с возрастными группами современного общества это дети, подростки. На самом деле эти ценные материалы свидетельствуют о реминисценциях возрастных классов у предбайкальских бурят. Они достоверно свидетельствуют о сохранении архаических представлений до начала ХХI в. и верифицируют гипотезу С.Г. Жамбаловой о возрастных классах у бурят, выявленных ею при изучении традиционной охоты бурят².

М.В. Хандагурова собрала достоверный материал о том, что дети старше десяти – двенадцати лет на похоронах «находятся рядом со взрослыми»: «По их подсказке и подражая им, дети совершают на кладбище ритуальные действия, выполняемые всеми участниками похорон. Тот из детей покойника, кто не участвовал в похоронах, обязательно выезжает на кладбище позже в один из поминальных дней. При этом это правило строже соблюдается в отношении детей старше 12 лет. Их усаживают за поминальный стол со взрослыми. Они, испробовав кисель и блины, почти сразу выходят из-за стола. Тем, что помладше, подают со стола сладости, кисель. Иногда, всех присутствующих детей просто кормят в другом помещении. Но, перед принятием пищи, они как и участники застолья, отделяют от нее частичку, бросают и капают на пол. <...> дети старше 12-ти лет участвуют в похоронных обрядах, если умерший обучался с ними в одном классе или он является родителем одноклассника. Одноклассники приходят на третий день. Они приносят венок и стоят у гроба. После этого некоторые уходят до выноса тела и не принимают участия в последующих обрядах. Другие же участвуют в похоронах и в поминальном застолье описанным выше образом. Нередко, детей старше двенадцати лет брали на похороны в другое село. Двенадцатилетние под-

¹ Там же.

² Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят / С.Г. Жамбалова. – Новосибирск: Наука, 1991. – 175 с. – С. 107 – 108, 151.

ростки имеют право находиться у гроба, если у них умер кто-то из родителей, все время бдения наравне со взрослыми»¹.

Это ценные свидетельства того, что они по праву в качестве равных находятся среди взрослых, приобщаются к определенным ритуалам. У калмыков до первой трети XX в. в случае неизбежности смерти человека из чужой семьи или рода, его выносили из жилища, чтобы он умер за его пределами. Также поступали с незамужними дочерьми старше двенадцати лет из-за представлений о ее предназначенности другой семье, другому роду². Обращает на себя внимание возрастной предел – двенадцатилетие, которое знаменует переход в группу взрослых членов общества.

Эти важные материалы верифицируют ранее выдвинутую идею о том, что двенадцатилетие является возрастом вступления в совершеннолетие³. Поэтому можно считать, что в погребальной обрядности предбайкальских бурят принимают участие только взрослые люди. Введение теоретического обоснования возможности активного привлечения подростков к погребальной обрядности у предбайкальских бурят разрешает сомнения М.В. Хандагуровой, которая отмечает, что с одной стороны, в целом участие детей нежелательно, в то же время обязательно для их другой части. Как видно, участие в погребальной обрядности нежелательно для детей до двенадцати лет.

Приведенные материалы выявляют в погребальной обрядности предбайкальских бурят постсоветского времени сохранение в глубокой степени традиционных ритуалов, связанных с шаманистской картиной мира на которые наслонились небольшие напластования русской и советской похоронных обрядов.

Буддийская специфика погребальной обрядности современных забайкальских бурят

Данная часть главы посвящена погребальной обрядности у забайкальских бурят-буддистов. Многие архаичные пласты погребальной обрядности, выявленные нами на материалах предбайкальских бурят, сохраняются у них в виде малозаметных вкра-

¹ Хандагурова М.В. Указ. соч.

² Шараева Т.И. Обряды жизненного цикла у калмыков: XIX – начало XXI века: автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.07 / Шараева Т.И. – М., 2010. – 25 с.

³ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 107 – 108.

плений в массив буддийских традиций. Здесь также сохраняется особый порядок участия родственников в похоронно-поминальных обрядах, хотя, безусловно, имеется некоторая региональная специфика. Все эти архаизмы рассмотрены в других разделах книги.

При исследовании погребальной обрядности у современных бурят-буддистов, материалы которой еще не успели отложиться в литературе и архивах, используются различные типы источников. Однако серьезное место занимают полевые материалы, записанные в Кижингинском, Хоринском, Джидинском и других районах РБ. Сведения о погребальной обрядности других групп забайкальских бурят представлены минимально. Такая диспропорция не носит принципиального характера, потому что речь идет о каноническом исполнении обрядности, но в то же время понятно, что есть региональные черты в крупных ареалах РБ.

У забайкальских бурят-буддистов, начиная с XVIII в. активно проповедующих тибетский буддизм, погребальные обряды совершались при обязательном участии лам, которые по предписаниям священных буддийских книг определяли детали обряда¹. Как показано во второй главе, в XIX – XX вв. происходила трансформация погребальной обрядности, обусловленная как санитарно-эпидемиологическими требованиями, так и сменой идеологических установок. Поэтому при описании похорон рядовых мирян здесь подразумевается грунтовое погребение, ставшее к исследуемому периоду нормой. С конца 1980-х гг. у них происходит активное возрождение традиционной буддийской погребальной обрядности, не затронувшее типов погребения рядовых мирян. Возрождению способствует крушение коммунистической идеологии страны, уже с периода перестройки начинается, а затем с 1991 г. все более активизируется строительство дацанов по всей Бурятии. Заметно увеличивается штат буддийских священнослужителей, лам, которые начинают проводить активную работу среди мирян по возрождению буддийских традиций и, в первую очередь, погребальной обрядности.

Погребальная обрядность бурят-буддистов состоит из трех этапов: с момента смерти до погребения, похороны и поминание, которое продолжается до нахождения души места перерожде-

¹ Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – 240 с. – С. 96.

ния в кругообороте Сансары. Комплекс погребальных обрядов бурят-буддистов, совершаемых дома и в дацане, направлен на улучшение кармы умершего, обеспечения ему хорошего перерождения, а также на спасение оставшихся в живых родственников. Сохраняется представление о том, что душа усопшего при неправильном отношении к ней может унести счастье из дома, из семьи. Для обретения душой человека хорошего перерождения существует целый ряд действий, в том числе очищение ее от грехов и осквернения. Однако наиболее важным является накопление человеком при жизни благодеяний, способствующих хорошей карме. Родные и близкие умершего нередко в течение сорока девяти дней при помощи лам совершают благодеяния, которые он не успел совершить при жизни: посещение дацанов, субурганов и других святых мест, многократное обхождение их по солнцу, многочисленные земные поклоны и простираания в дацанах перед буддийским иконостасом с изображениями различных ипостасей Будды, чтение мантр и сутр, приглашение лам для проведения больших обрядов в виде многодневного маани, организация сангарилов и др.¹

Особое отношение к смерти человека отражено в бурятском словаре. Смерть мирянина обозначается такими эвфемизмами, как «исчерпал век», «закончилось отпущенное время», «ушел в мир иной», «ушел к богу», «отправился в путь, уехал» (*наһа бараха, наһа дүүрэхэ, наһа эсэслэхэ, наһа баралга, бурхандаа ошоо, мордоо*) и т.д. Слово умереть в данном случае стараются не употреблять. О смерти ламы говорили *тагаалал*, что переводится К.М. Черемисовым, как кончина с пометкой «вежливая форма»². Информанты поясняют, что слово означает кончину по собственному желанию. Здесь речь идет не о самоубийстве, а о возможности духовно продвинутого человека регулировать собственные жизненные процессы. Об умершем ребенке говорят, что потерялся (*гээгдээ*). В калмыцком языке конец жизни терминологически обозначен различными выражениями, которые переводятся на русский язык буквально так: «взять годы/использовать годы, «ды-

¹ ПМА, Данзанова К.-С.Ц., 1948 г.р., с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

² Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1973. С. 409.

хание вышло», «сменить тело», «умереть в этом теле», «искать лучшее», «стать божеством» и т.п.¹

Цель погребальных обрядов рядовые миряне видят в направлении сознания умершего в один из благих миров для обретения лучшего перерождения. По их представлению, смерть является ключевым моментом, дающим возможность очистить сознание человека от неблагодатной кармы и реализовать его положительные потенциалы. Информанты рассказали, что человек может переродиться либо в одном из шести миров Сансары, либо в Деважине, либо в мире богов (*тэнгэри*), либо в мире асуров (*асуури тэнгэри*), либо в мире людей, либо в мире животных (*адагуусан түрэлтэн*), либо в мире претов (*бэрид*), либо в аду (*тама*). Наилучший выход видится в достижении просветления, которое позволяет попасть в нирвану, в освобождении от оков сансарического бытия. А так как это почти невозможно осуществить простому мирянину, то идеальным считается переродиться в пределах Сансары, где лучшим местом считают мир людей, так как только человек может сделать сознательный выбор между грехом и добродетелью. Ламы учат мирян тому, что перерождение зависит от качества их повседневной нравственной жизни. Еще Лодой Ринпоче пишет: «... источником страданий является карма и клеши. Из-за них мы рождаемся в Сансаре: занимаясь добродетелями, рождаемся в благих сферах, а из-за недобродетелей – в неблагих. Страдания порождаются кармой, а карма появляется из-за клеш, то есть гнева, страсти и неведения»².

У калмыков буддистов сохранились материалы, иллюстрирующие народные представления о загробной жизни, о кармической взаимозависимости, о наказуемости за безнравственную жизнь. Душе, сорок девять дней добирающейся в загробный мир, открываются три пути: железный, медный и серебряный. Железный путь открывается той, которая не вспомнит ни одного праведного дела, совершенного при жизни, она не переступит границы и низвергнется в первое отделение ада. Остальные души пройдут по ней на суд Эрлик-хана. Медный путь ведет души, не заслуживающие ни награды, ни наказания к местопребыванию небожителей,

¹ Шараева Т.И. Указ. соч.

² Ринпоче Е.Л. Краткое описание в сущности ламрима. СПб.: Нартанг, Улан-Удэ: Ринпоче багша, 2002. 182 с.

тенгриев. Серебряный путь возвышается до неба, где находятся боги¹.

Полевые материалы, записанные у практикующего бурятского буддийского священнослужителя Радны ламы (Р. Содномов), позволяют представить модель погребальной обрядности бурят-буддистов. Он дал важную консультацию, позволившую выяснить основу буддийских погребальных обрядов, часто остающихся непонятыми мирянами. Значительную роль в современной погребальной обрядности бурят-буддистов играет астрологическая книга «Золотая нить» (*Алтан хаба, Алтан хабагша*), практически все действия похоронного обряда совершаются по ее предписаниям. Руководствуясь данной книгой, лама астролог (*зурхайша*) расшифровывает потустороннее завещание и тем самым, по представлениям мирян, разговаривает с душой усопшего. По ней определяют причину смерти, устанавливают время положения тела в гроб, день, час и направление, в котором нужно сделать вынос. Также лама указывает годы рождения людей, которые могут прикасаться к телу и присутствовать при захоронении, годы рождения тех людей, кому нельзя прикасаться к телу. Он определяет сутры, которые следует читать после похорон, выявляет какое освященное изображение божества из буддийского пантеона необходимо держать дома. Определяет цикл предохранительных обрядов и устанавливает дату благоприятного дня для проведения обряда *Хоног тарааха*. Очень важно в точности реализовать на практике все эти предписания, правильное их исполнение является делом первой важности. Рядовые миряне и обыватели считают, что если не соблюсти всех указаний и не принять всех мер по их исполнению, следует ждать новых смертей в семье. Также ламы проводят специальный обряд для исключения покойного из списка живых, который свидетельствует не только о физической, но и социальной смерти.

Правильное вычисление порядка проведения погребального обряда, достигается точным знанием года рождения и времени смерти усопшего. Как только человек умирает, родственники, не дотрагиваясь до него, фиксируют время. Согласно буддийским представлениям, нельзя сразу прикасаться к нему, чтобы не поме-

¹ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв. // Советская этнография. – 1988. – № 4. – С. 98 – 110. – С. 99.

шать нормальному отделению души от тела через темя. В противном случае душа может выйти через какое-нибудь другое отверстие, что повлечет за собой новое рождение не в образе человека¹.

Лама астролог, исходя из этих данных, объявляет причину смерти (*шалтагаан*). В книге *Алтан хаба* насчитывается огромное количество самых различных причин смерти: завершение срока жизни, встреча со злым духом, например с «черной женщиной», повреждение священного дерева, покупка и ношение одежды красного цвета человеком, которому по лунному календарю следовало бы от этого воздержаться и т.п. Одной из причин смерти, выявляемых ламой с помощью книги служит завершение жизненного срока (*наһаниинь хүсөө, наһаниинь дүүрээ*) и исчерпание благих заслуг, что является объективной причиной, смиряющей людей со смертью близкого. В миропонимании бурят у каждого есть своя доля (*хуби*), свой срок предназначенной ему жизни. Аналогичные представления о веке как о сроке человеческой жизни существуют и у других народов Сибири². Самой распространенной причиной неожиданной, преждевременной смерти, смерти до срока, является уход души из тела. Лама выявляет точное время, когда душа покинула тело (*һүнэһэн зайлаа, гараа*). Люди считают, что человек без души может прожить не более пяти – шести месяцев, в редких случаях дольше³. Буряты верят, что различные духи, которые могут навлечь смерть, обитают где угодно. Даже под маленьким камешком может располагаться дом какого-нибудь духа. Если кто-нибудь нечаянно заденет его или подберет, то дух, живущий под ним, обидевшись, может навлечь беду на человека⁴.

Буряты-буддисты стараются не держать покойника в доме. Известно, что в более раннее время они покидали юрту, в которой умер человек. При переезде в деревянные дома его выносили хозяйственную юрту или в сарай⁵. Эта традиция сохраняется до настоящего времени. В некоторых районах современные буряты-буддисты тело до погребения помещают в отдельное нежилое

¹ Юнг К.-Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых – М.: Двойная звезда, 1994. – С. 224 с. – С. 26.

² Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV – XIX вв.) / Р.И. Бравина, В.В. Попов. – Новосибирск: Наука, 2008. – 296 с. – С. 158.

³ ПМА, Дамбаев Б.Ч., 1954 г.р., с. Верхний Торей, Джидинский р-н РБ.

⁴ ПМА, Дарибазаров Д. Д., 1951 г.р., с. Загустай, Кижингинский р-н РБ.

⁵ Тугутов И.Е. Материалы Агинской этнографической экспедиции БКНИИ // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, Д. 1909. 1961 г. 63 л.

помещение. Иногда специально возводят сарай, если такового не было. Он должен быть без единой щели и сквозняков, там должно быть чисто, чтоб покойному было комфортно. Над изголовьем вешают икону с изображением *Отошо бурхана*, бога милосердия и врачевания. Рядом зажигают огонь в лампадке (*зула*). Его свет освещает путь к благому перерождению с самой первой минуты.

Идеально, чтобы огонь в лампадке непрерывно поддерживался в доме на божнице в течение сорока девяти дней. Для этого заранее запасаются лампадками. Полевые наблюдения и рассказы информантов показывают различные современные варианты соблюдения правила. Некоторые поддерживают огонь непрерывно днем и ночью в течение сорока девяти дней, у других свеча горит только семь дней подряд. В целях противопожарной безопасности иногда покупают специальные электрические лампы на лотосовом постаменте, изготавливаемые для буддистов.

Отсутствие у бурят-буддистов глубоко укорененной традиции бдения у тела позволило им безболезненно вписаться в современный городской обычай, когда хоронят из траурных залов, не занося домой. Он достоверно описан в повести Г. Щербаковой «Время ландшафтных дизайнов», где действие происходит в Москве в начале 1990-х гг. Она пишет: «Звонит Татьяна [подруга героини]: оказывается она уже все организовала. Панихида будет в морге, кладбище Введенское, поминки в ее чайной – она закроет ее на день. Она просит меня объяснить матери, что теперь не хоронят из дома, что подымать покойника на лифте в квартиру или ставить гроб у подъезда – это и неразумно, и дико. Все знакомые придут в траурный зал больницы, потом поедут на кладбище, а после так же организованно выпьют за упокой. <...> Мать в истерике. Она хотела положить папу на обеденный стол и сидеть рядом долго-долго и трогать его лицо, его глаза, его руки. Так она кричит. И еще – что варварство хоронить из казенного места, что человек до сорока дней (а еще коммунистка!) все понимает и чувствует, и как-то ему там, в морге? Ведь у него есть родной дом, надышанный им»¹. В настоящее время горожане нередко хоронят из траурного зала больницы, некоторые привозят покойного к подъезду своего дома или во двор, где проводят обряды и небольшое прощание.

¹ Щербакова Г. Время ландшафтных дизайнов // Галина Щербакова. Вам и не снилось. СПб.: Изд-во «Азбука», 2015. – С. 545 – 668. – С. 579 – 580.

Известных людей из морга привозят для траурных мероприятий в учреждения.

Важным элементом погребального обряда бурят-буддистов является проведение предохранительных действий, оберегающих от негативного воздействия покойника. Информанты говорят, что лама по книге *Алтан хаба*, опираясь на год рождения, возраст и причины смерти человека, может сказать на кого он обижається, к кому слишком привязан (*һанал*). Эти люди нуждаются в специальной религиозной обрядовой защите, чтобы их не увели за собой на тот свет. Душу живого человека, которого могут притянуть за собой, буряты обозначают словом «спутник, сопровождающий» (*дахуул*)¹.

В случае обнаружения людей, подвергающихся опасности, лама проводит специальный обряд «исправления» (*заһал*) и делает фигурки животных из муки (*дүрсэ*) в таком количестве, сколько выявлено *дахуулов*. Лама читает над ними определенные молитвы и после обряда их или выносят из дома, или ставят на грудь покойного, если он еще не похоронен². Фигурки могут быть представлены в виде изображения умершего в позе раскаяния с молитвенно сложенными руками. В погребальном обряде ламы-гелунга, описанном А.Д. Корнаковой, на следующий день после похорон на костре сжигали лепные фигуры, олицетворявшие собой болезни³.

Если спустя непродолжительное время после смерти родственника или друга, человек заболевает, то говорят *гүйдэл хүртөө* или *сади дайраа*. Чтобы избежать такой участи проводят обряд «*садин заһал*». В этом обряде также сжигается фигурка *дүрсэ*. Иногда обряд называют *золиг гаргаха*, то есть изгнать нечистого. Хорошо известно, что он совершается и в случае тяжелой болезни, не связанной с потерей близкого человека. Суть обряда состоит в замещении больного другим человеком и выкупа его души у владыки смерти. Подробное описание данного обряда содержится в книге А.П. Позднеева⁴. Сжигание *дүрсэ* проводится сразу после совершения главного молебна *Һуга намша*, чтение которого проводится

¹ ПМА, Арсаланова А.А., 1954 г.р., род галзут, с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

² ПМА, Дамдинжапова Г.Д., 1935 г.р., с. Могсохон, Кижингинский р-н РБ.

³ Корнакова А.Д. Похороны Ханзинь ламы гелюна / А.Д. Корнакова // Труды Троицко-савско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. – СПб., 1905. – Т. 7. – Вып. 1. – С. 6 – 31. – С. 21.

⁴ Позднеев А.П. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии / А.П. Позднеев. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1993. – 512 с. – С. 454.

с целью объяснить душе усопшего, что он умер. По данным Г.Р. Галдановой, данный обряд совершался сильным, грамотным ламой¹.

Могилу копают заранее после проведения специального обряда жертвоприношения духам земли (*газарай эзэйтэ*) и вымаливания разрешения копать землю (*газар гуйха*). Н.Л. Жуковская отмечала, что в обряде испрашивания земли проявляются следы культа матери-земли². На землю ставят кусок белой ткани, на нее пять балинов. После специальной молитвы хозяйке земли (*газарай эзэн*) и всем *сабдакам* *четырёх сторон* *восемь человек одновременно брызгают молоко, жертвуют балины, бросая их в разные стороны. В головной стенке могилы делают углубление для сосуда с жертвами духам земли (бумбэ)*. Сосуд можно купить в магазинах ритуальных услуг или заказать в дацане. Иногда делают сами. Бумбэ содержит пять видов зерна (ячмень, рожь, рис, горох, кунжут), пять видов камня, которые называют «*табан торгоной зүйл*»: золото (*алтанай зүйл*), серебро (*мүнгэнэй зүйл*), бирюса (*номин*), коралл (*шүрэ*), жемчуг (*субад*), пять тканей разных цветов (белая, красная, синяя, зеленая, желтая). У современных мирян не наблюдается четкого представления о функции бумбэ. Одни из них думают, что он символизирует имущество, богатство, с которым душа умершего появится в ином мире. Они думают, что если не заложить в могилу бумбэ в могилу, то душа будет ходить в ином мире в бедняках. Другие рассматривают его как сосуд с жертвами для духов земли. Третьи считают его символом духовного богатства, в котором заключены нравственные ценности человека, поэтому потребуются ему в следующем перерождении³.

В сельской местности в дореволюционное и советское время у бурят имелись отдельные кладбища. Известно, что с давних пор при полиэтнических больших селах были отдельные кладбища для бурят, для русских православных, для русских старообрядцев, а также для евреев. Татар иногда хоронили рядом с бурятами. В г. Улан-Удэ такого официального подразделения не было до постсоветского времени. Одним из первых важных мероприятий возрождения культуры бурят был отвод земли для создания специаль-

¹ Галданова Г.Р. Закаменские буряты (вторая пол. XIX – первая пол. XX в.) / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1992. – 173 с. – С. 152.

² Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 1977. – 199 с. – С. 123.

³ ПИМА, Арсаланова А.А.

ного кладбища для бурят-буддистов с отдельными ритуальными службами. Это один из важных моментов возрождения данной семейной обрядности. В ритуальных магазинах теперь можно приобрести специальные предметы для буддийского погребения. Там же бывает в продаже несколько видов надгробных памятников с буддийской символикой. Сейчас довольно часто практикуются похороны городских бурят на малой родине, в сельской местности – их увозят после панихиды в г. Улан-Удэ.

Для бурят-буддистов существует запрет на посещение могил. Они не должны ходить на кладбище, следить за могилой, обновлять венки, привозить или высаживать цветы. Зато существует немало обрядов храмового уровня, в которых выражается забота родственников о душе покойного. Например, распространено поминовение в день хубилганов – заказывают включить имя человека в поминальную молитву. В дацане находятся специальные урны, куда нужно поместить оплаченный заказ с именами поминаемых людей. Ламы во время богослужения поминают их. Буряты обращаются к ламам с просьбой сообщить о месте перерождения усопшего. Если душа покойного находится в аду ли в мире претов или животных, то родственники совершают обряды для обеспечения душе умершего лучшего перерождения. Проводят обряды, заказывают специальные молитвы, делают жертвоприношения.

После погребения бывает поминальная трапеза, которая у современных бурят принципиально не отличается от других праздничных столов, на котором соседствуют бурятские традиционные и европейские блюда. Специальных блюд для поминальной трапезы нами не выявлено. Единственным исключением является полное отсутствие на поминальном столе алкоголя. После завершения трапезы родственники жертвуют ламам деньги, а участникам поминок подают чай, платки, полотенца с просьбой поминать усопшего в своих молитвах и желать ему хорошего перерождения.

По словам Радна-ламы, между тридцатью пятью и сорока восемью днями в назначенный ламой-астрологом благоприятный день совершается молебен *«Хоног тарааха»*. *Это и есть поминки, завершающие сакральные сорок девять дней. Есть несколько способов его проведения в зависимости от средств и времени: 1) маани – это буддийская внехрамовая служба проводится дома покойного в течение трех дней минимум двумя ламами; 2) обряд Деважин; 3) зажигание 108 лампад; 4) обряд Юрөөл. Раньше у*

*кижингинских бурят последовательно друг за другом с определенным перерывом проводились все четыре обряда. В некоторых семьях, особенно у хоринских бурят, проводят трехдневное маани, которое проводят несколько лам. В настоящее время по желанию семьи проводится один, два, три или все четыре обряда последовательно в соответствии со специальным порядком. По окончании времени поиска нового рождения в состоянии Будд душа считается переродившейся и обряд «*Хоног тарааха*» завершает земные дела покойного в этом рождении.*

Приведенные материалы верифицируют картины современной погребальной обрядности бурят, записанные в 2008 г. в Кижингинском р-не у лам и мирян. Они иллюстрируют приведенную нами выше модель. При смерти человека, не дотрагиваясь до него, нужно зафиксировать точное время. Затем родственники просят ламу **астролога** (*зурхайша*) посмотреть по книге «*Алтан хаба*» причину смерти, способы погребения и т. д. Тибетский вариант книги называется «Шэд зи», что можно перевести как «Астрологическая книга мертвых». По мнению Радна-ламы, она является одной из самых авторитетных и распространенных астрологических книг. По ней вычисляются день, час и направление, в котором будет проходить вынос, годы рождений людей, которые могут прикасаться к телу, кому не стоит присутствовать при захоронении, какие сутры следует читать после похорон и т.д. Далее следует комплекс обрядов, совершаемых дома и в дацане. Считается, что душа усопшего может унести счастье из дома, из семьи, поэтому читаются молитвы, как для лучшего перерождения усопшего, так и для благополучия оставшихся живых. Для лучшего перерождения человека иногда требуется изготовить и освятить изображение одного или нескольких божеств буддийского пантеона. Основным ритуалом по усопшему, молебен *Нуга намша* можно заказать в любом дацане, но лучше читать его у тела почти сразу после кончины. По словам Рыгзен-ламы, этот молебен имеет глубокое сакральное значение для усопшего и оставшихся живых родственников. Когда душа человека освобождается от тела, она имеет сверхъестественные способности воспринимать окружающий мир в ином свете. Однако, не осознавая свою смерть, она все же может свободно ориентироваться в сути происходящего во время молебствия и понимать язык молитвы. Поэтому читающий специальные молитвы лама во время молебна объясняет усопше-

му признаки смерти, символы распада стихий и путь нахождения правильного перерождения. То есть эта молитва дает наставления душе покойного по поиску правильного пути и оказывает помощь в преодолении препятствий.

По «Тибетской книге мертвых» три основных признака смерти таковы:

1. Ощущение тяжести в теле – «земля в воде».
2. Ощущение холода, словно, тело оказалось в воде, которое постепенно переходит в жар – «вода в огне».
3. Ощущение, будто тело разрывается на мельчайшие атомы – «огонь в воздухе»¹.

Лама проводит манипуляции по очищению четырех элементов тела от грехов. По буддийским воззрениям, смерть наступает после их разъединения: вначале уходит элемент земли, затем воды, огня, воздуха. После душа покидает тело. Когда обряд завершен, душа, получив подробные дорожные инструкции и описания рая Деважин, отправляется туда². Со слов Рыгзен-ламы следует, что в течение сорока девяти дней с момента смерти душа человека, покинув тело, находится в состоянии «бардо». *Многие люди, испытавшие клиническую смерть, вспоминают о ней как о полете в темном туннеле к яркому свету. По иному, этот период можно назвать моментом поиска нового рождения с учетом накопленных благодетелей прошлых жизней. По земному времени для нас он продолжается сорок девять дней, а для души умершего, находящегося в состоянии «бардо» этот же период времени протекает всего за четыре – пять дней. В дни траура не принято сильно оплакивать усопшего, слезы в тягость его душе, а кроме того создают на пути продвижения дополнительные препятствия в виде озер.*

Родственники покойного заказывают в дацан необходимые сутры для исправления грехов (*загал*), определенные ламой. По словам респондентов, самыми заказываемыми молитвами являются *Алтан гэрэл*, *Жадамба*, *Сунды*, *Дара Эхэ* и др. Если человек убит или самоубийца, заказывают молебен *Ямандаги*. Групповые обряды *сангарил* проводятся обычно три раза и желательно однажды до погребения. В Кижинге в состав таких групп входят

¹ Тибетская книга мертвых. С. 33.

² Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983. С.204

около пятнадцати пожилых женщин. Обряды длятся до четырех часов. Руководитель сангарила (*ударидагшан*) А.Б. Намсараева перечислила названия некоторых чаще всего читаемых молитв. Это «*Этигэл*» – прибежище, первая дверь, ведущая в учение, вера в ламу и «Три драгоценности»: Будду, дхарму и сангху; *Гандал сабиши*; *Ламаадан*; *Лама Содбо*; *Ногоон Дара Эхэ* – Зеленая Тара, богиня милосердия; *Сагаан Дара Эхэ* – Белая Тара, спасительница; *Дара Эхын зальбарал*; *Дуниуур маани*; *Базар Сада*; *Мэгзэм*; *Зорюулга*; *Дэмбэрэл Дамба* и др. Также читаются 6 разных благопожеланий (*юрөөл*) и восхваления (*магтаал*) *Богдо Цзонкаге*, *Арьяа Баала*, Пятнадцати божествам, родителей (*Эхэ эсэгийн магтаал*) и др. Обряды *сангарил* проводятся на дому. Для сангарила хозяин полностью освобождает свой дом или комнату от бытовых вещей, остаются только столы П-образной формы, стулья и домашняя божница. Каждый участник при молитве держит в руках четки *эрхи*, обязательный атрибут каждого верующего буддиста, с помощью которых отсчитываются прочитанные молитвы и заклинания.

К чтению молитв на обрядах *сангарил*, так же как и многих других, А.Б. Намсараеву привлек Цырен-Даша-лама Бурхиев в 1980 г. Пожилые женщины принимают участие в обрядах до тех пор, пока им позволяет здоровье. Затем им на смену приходят другие помоложе. Они учатся чтению молитв посредством обычного наблюдения за обрядами *сангарил* и заучиванию текстов. Поэтому количество читающих молитв в сангарилах остается стабильным.

Обычно на следующий день после смерти человека начинают строить сарай, куда помещают его тело. Над изголовьем вешают икону с изображениями *Отошо бурхана*, бога милосердия, здоровья и врачевания. Гроб нужно вносить головой вперед, а выносят вперед ногами, стараясь не задевать дверных колод, и ставят на две табуретки. Лама читает молитвы, в том числе молитву *Сэрнин* – сердечная сутра. Затем проводится обряд *Даллага* – призывание счастья и благополучия. Перед этим верующие должны расстегнуть верхнюю пуговицу, надеть головной убор и взять на руки символы даяния и принятия «*даллага*», так называемый «*табаг*» (*тарелка*) в виде сложенных пирамидой выпечки, печенья, конфет. Во время обряда участники делают круг по солнцу вокруг гроба. При восклицании ламой «*А хурай*» верующие совершают

круговые вращения блюд с подношениями. Все участники обряда не должны ничего никому давать в течение трех дней.

Затем родные, близкие и знакомые провожают покойного в последний путь. Они приносят на похороны деньги, а также венки. Один из мужчин дует в буддийский музыкальный инструмент раковину, производимый ею звук считается мелодией буддийского учения (*номой абьян*). Изголовье могилы ориентировано на север. Гроб на землю не ставят, а спускают на вафельных полотенцах в могилу. Кижингинские буряты на могильной насыпи у изголовья ставят столб с текстом молитвы *маани* на белой ткани, в ногах столб с изображениями *субаргана*.

С кладбища едут быстро, не оглядываясь. Сейчас в непосредственном погребении участвуют только мужчины. Некоторые женщины вспоминают о том, что раньше, в советское время им можно было присутствовать в погребении. Радна-лама объясняет это тем, что в советские времена партийные власти акцентировали внимание на равноправии полов, поэтому поощрялось участие женщин в обряде непосредственного погребения. Это был один из результатов атеистической пропаганды. По возвращению с кладбища в обязательном порядке все должны умыть руки святой водой (*аршаан*), очиститься окуриванием благовония *санзай*. Лама, участвовавший в похоронах, проводит обряд возлияния богам и духам ритуальными напитками (*сэржэм*). После этого все, кто пришел провожать покойного в последний путь, предварительно очистившись окуриванием и аршаном, садятся за поминальный стол.

В течение семи недель после смерти принимаются меры для того, чтобы «обеспечить» умершему хорошее перерождение. В период сорока девяти дней ламы, родные и близкие усопшего совершают благодеяния, которые он не успел совершить при жизни. Это поклонения и простиранья перед изображениями Будд, чтение мантр и сутр и т.д. Респонденты уверены, что от их количества зависит будущее перерождение покойного. А.А. Арсаланова говорит, что свет лампы (*зула*) освещает душе путь в благое рождение, поэтому в течение этих дней огонь в них нужно сторожить непрерывно и днем, и ночью. В эти дни по мере возможности нужно на дымных углях с благовонием сжигать еду, исключив мясное. Это угощение душе покойного называется *хуншуу*. Считается, что обитатели Бардо питаются невидимой

эфирной пищей, которую извлекают из еды, приносимой людьми или природой. Души умерших питаются ароматом, духовной субстанцией материальных вещей.

У кижингинских бурят на поминках нежелательно употребление мясной еды. Особенно нельзя ради этого специально забивать животное. Считается, что всякий раз, когда покойному в жертву приносится животное, которое впоследствии обычно используется в пище живыми, им овладевает страх перед неизбежностью кармического наказания. Он просит живых не делать этого, но те его не слышат. Это вызывает у него гнев и может привести к дурному перерождению.

О том, как решается подобная проблема, свидетельствуют калмыцкие материалы. В погребальной практике калмыков-буддистов присутствовали шаманистские элементы. В день погребения калмыки совершали одно жертвоприношение, а на третий, седьмой и сорок девятый дни трижды в день. Так как это противоречит буддийской этике, калмыки нашли следующий компромисс: часть туши жертвенного животного «очищали огнем», сжигали, а другую часть передавали в хурул, «так как съеденное духовными лицами почиталось как принятое богами»¹. У современных бурят запрещено употребление спиртного на поминках и в дни траура, посещение увеселительных мероприятий родственниками покойного в ближайшие дни после похорон и дальние переезды. По окончании поминок родственники жертвуют ламам деньги, а всем участникам обряда небольшие подношения в виде чая, платков, чтобы они поминали покойного для его лучшего перерождения.

Верифицируют приведенные материалы устные рассказы о похоронах, записанные в Бурятии в XXI в. Это достоверные истории из первых уст позволяют проследить бытование буддийской погребальной обрядности на довольно длительном промежутке времени. Это обусловлено тем, что, рассказывая о современной обрядности, информанты углубляют временной срез повествованиями о похоронах своих старших родственников, которые они наблюдали ранее.

Интересен устный рассказ Дулмажап Цыбжитовны Санжиевой из с. Можайка Еравнинского района РБ, родилась в 1935 г. в ул. Турхул Еравнинского р-на, хори-бурятка из рода *худай*. В 1998 г.

¹ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Указ. соч. С. 104.

у нее записано следующее: «Родилась в *нютаге* Турхул, затем его соединили в колхоз с селом Домна, это от Можайки в ста километрах. С 1967 г. работаю учительницей в с. Можайка. <...> Похороны. По книге *Алтан Хаба* говорят все: причина смерти, когда душа (*хүнэһэн*) ушла, как переродится, когда вернется. Моя мама (*эжы*) умерла в 80 лет в 1977 г. На второй день сангарил читали, для этого ламу, стариков, старух приглашали. Суть молитв в том, чтоб загробную дорогу указать, объяснить, что ты умер, поэтому уходи. Потом читают *зулатай сангарил* со 108 зула. Это читает лама. А мы читаем *Санжид монлам*, Тару Белую и Зеленую. На завтра после этого хороним. Между сорок вторым и сорок девятым днем проводят сорокадевятидневные поминки – читают сангарил. Вот тогда душа окончательно понимает, что она умерла. После этого идут в дацан на службу. Ламам дацана преподносят чай, продукты, товары (*манжа*). После подношения спрашивают у ламы, как переродится, где родится снова. Хоронят в гробу. Для пожилых людей крышка гроба как крыша дома, двухскатная. Гроб белый, деревянный. Если на похоронах присутствует много лам, то один остается в доме, а другой обязательно сопровождает покойника. Когда покойника выносят, команду дает лама, он стоит в изголовье и читает книгу. Родственники обходят с жертвенной тарелкой три раза по солнцу и три раза против солнца, чтоб получить благо, милости (*хэшэг*). После захоронения лама читает молитвы, а родственники получают *далга* и *юрөөл* (благопожелание): «*А хурай! А хурай!*». На могиле устанавливают шест с белым флагом, там отпечатаны молитвы (*маани*)»¹.

Следующий рассказ содержит информацию о погребальной обрядности хоринских и селенгинских бурят. Людмила Николаевна Дугарова (Цыренова), бурятка из рода *улаалзай хубдүүд*, родилась в 1968 г. в с. Загустай Кижингинского р-на, выросла в с. Ульдурга Еравнинского р-на, проживает в с. Хоринск Хоринского р-на. Она рассказала: «В Ульдурге, когда человек умрет, делали три-четыре раза сангарил. Это было раньше. А в 1996-97 гг. стали собираться бабушки, женщины 1938-40-х годов рождения, экономисты, бухгалтеры, библиотекари – интеллигенты. С Легцог ламой они создали буддийскую общину Тарбалинг. В Дуйсэн дни по домам

¹ Жамбалова С.Г. О народном буддизме в современной Бурятии / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2 (26). – С. 87 – 93. – С. 91.

читали сангарил, а потом построили дуган, молитвенный дом (*уншалгын гэр*). Муж мой селенгинский из Нур-Тухума вообще неверующий. Недавно умер его отец 1920 г. р. Здесь мы *Алтан хаба* смотрим, читаем, делаем сангарил, а у них молитву читают после похорон в промежутке двух недель. Когда прочитают эту молитву, считается, что душа ушла. А если не прочитать, душа мечется, поэтому зеркала закрывают: посмотрится в него душа, а тела нет. Очень переживает душа, когда не может понять, что с ней случилось. Поэтому обязательно нужно читать *Һуга намиш* и *Дэмбэрэл додбо*. В Анинском дацане Этигелов перевел или ввел в обиход Дэмбэрэл додбо. У нас молодых и старых хоронят одинаково, по-бурятски. Заворачивают в белую ткань: «*Бүд соо хубсалуулха*», – так говорят. Кладут чуть на бок, правую руку кладут под ухо, а левая рука на груди. Сперва его оденут в саван, потом *Алтан хаба татана*, это гадание по которому все узнают, определяют день похорон. Три сангарила читают или лама, или бабушки. В промежутке семи дней хороший день выявляют для погребения. Домой не заносят. Ставят в хорошем чистом сарае или амбаре. Рядом ставят бурханы. И постоянно сорок девять дней горит лампадка, зула. Это главная забота, чтоб зула не погасла. Сорок девять дней душа ищет, мучается, и чтоб она не заблудилась, нашла правильный путь, зажигают лампадки. Женщины раньше в советское время на кладбище ходили, а теперь это настрого запретили. Нельзя плакать, а то озеро-океан дорогу перекроет. Специальные пилюли (*нэлдэн, үрил*) берут у ламы или в дацане, подают умирающему, когда он начинает испускать дух. Поминки (*буянгай үдэр*) – народ собирают, чаем поят. Водки нет, киселя нет – бурятская еда. С кладбища приедут, очищаются аршаном, благовониями, чай пьют, *далга* получают. В последующие три дня после обряда далга ничего из дома нельзя выносить. Сорок девять дней – делают поминки *тараал*. После сорока девяти дней во время хурала подносят ламам завтрак (*манжа*). На этих поминках бывают ламы, близкие. На годовщину у ламы высокого сана спрашивают о перерождении усопшего (*хойто түрэл*). Когда хоронили свекра в Селенгинском р-не, приглашали ламу из Бултамурского дацана, он сказал, что молитву *Һуга намиш* читаем в течение двух недель после похорон. Лама сказал: “Все, что он любил из вещей, положите в гроб, а

костылек оставьте, вдруг переродившейся узнает его». Покойника пометили в трех местах, чтоб узнать перерожденца»¹.

О погребальной обрядности джидинских бурят повествует устная история Г.Б. Тудиновой, 1940 года рождения, которая в целом свидетельствует о том, что погребальная обрядность у забайкальских бурят-буддистов была стандартна и соответствовала буддийским канонам, которые старались соблюдать все буряты-буддисты. У информанта записан следующий рассказ: «Похороны. Моя бабушка Ханда попросила: «Похороните меня по-бурятски, сидя (*һуумга*)». Для такого захоронения лавочка, специальное сиденье есть. Старушки (*шабганса*) к концу жизни телом маленькие становятся. Лавочка со спинкой. И она сидит на ней, опираясь на спинку, а две ее руки прижимают мочки ушей. Дети рождаются с руками в таком же положении. У матери в животе они так сидят. Старушку посадят так, чтобы колени, ноги вместе были, и по животу перевязывают крепко белой тканью, чтоб она не валилась. Погребальная яма тоже была немного наклонной. Ее туда посадят. Вообще тело обертывают белым материалом, завертывают, а на голове белый платок. Ребенок рождается же голый. <...> Бабушку похоронили в феврале в 1966 году в Верхнем Торее. В восемьдесят восемь лет она ушла. Я не знаю, хоронили ли в то время так других стариков. Мама говорила мне, что она так просила. По ее просьбе по старинному обычаю похоронили. Мама рассказывала, что бабушка была обидчивая. Например, она мечтала, молила Бога, чтобы в будущей жизни она переродилась в мужчину. А мама ей: «Вдруг ты червяком родишься, под ногами людей будешь ползать». <...> Поминки у нас называют чаепитие (*сайлалган*). Я расскажу о похоронах моей бабушки Ханды, которая умерла в 1966 году. Ой, на стол подавали мясо кусками, *бообо*, чай, конфеты (*мяхан бүхэлээр, бообо, сай, шэхэр*). Пожилым людям по три раза подавали. А те, кто принимал непосредственное участие в подготовке тела к захоронению и в самих похоронах (*бэеынь хүрэнэн*): помогал из дома вынести, на тележку положить, снять с тележки, спустить в могилу – таких было шесть человек, им по десять рублей дали с новым носовым платком. Детям давали по двадцать копеек и по три конфеты «Школьные». Много детей было на похоронах моей бабушки. Люди говорили, что Ханда бабушка предсказывает, что бу-

¹ Там же. С. 92.

дет много внуков. И действительно у матери было восемь внуков, шесть правнуков. С похорон пришли. Женщины тогда не ходили на могилы. Водки не было, потому что старая женщина умерла. Народу было много, три стола по тридцать человек посадили. Тогда в 1966 году в селе лам не было. В Иволгу, в Иволгинский дацан я приезжала определять день похорон, там из Улекчина Бальчин ламбагай был. К нему заходила. На сорок девятый день поминки делали. Людей меньше было, чем на поминках, примерно половина, но все равно два стола было. Потом через три года надо в дацан поехать, молитвы заказать. Ее имя шабгансы, так называют старух, постриженных в монашку, было Галсан-Нима. Она всегда с моих малых лет просила запомнить ее имя шабгансы. И я всегда перед Сагаалганом поминаю всех в дацане, и ее, конечно, обязательно. Через три года после погребения обязательно надо заказывать по усопшим молитвы в дацане. Для чего, я не знаю. Я и брату так сделала. Все мои нашли хорошее перерождение, потому что я ходила и делала все, что положено. <...> В 1966 году, когда умерла бабушка, не было в селе ни лам, которые читают молитвы, ни бабушек, читающих молитвы. Отец умер в 1959 году в феврале. Я на самих похоронах не была, не успела, приехала как раз на чаепитие (*сайлалган*). Водка на поминках была. Его хоронили по советским правилам. Салаты, котлеты к поминальному столу буряты стали делать после 1968 года. И пельмени редко делали, большинство *буузы*. Памятник на могиле. Оградку (*хашаа*) вокруг захоронения буряты не ставили, а устанавливали высокий шест с солнцем-луной (*нара, хара*) наверху, чтоб у оставшихся все продолжалось, развивалось. И буддийскую книгу подвешивают так, как подвешивают воздушного коня (*хиш морин*). Солнце и луну делают из дерева, и красят солнце в желтый цвет, а луну в бело-сероватый. <...> Бабушка умерла в моем доме, в спальне. Фельдшер пришла, освидетельствовала. Вскрытие не делали, в морг не возили. И отца тоже не возили. У нас в сарае покойников не держат. Покойник находится в доме. Под низом кровати, где лежит усопший, ставят негашеную известь, которая убирает все плохое. Гроб потом занесли. Буряты сидели, простые люди маани читали, сидели с четками (*эрхи*). Отца тоже также, наверно, провожали. У иркутских бурят, которые жили в наших краях, женщины ездили на кладбище, а наши женщины никогда не ездили, даже в советское время. Даже когда маму в 1999 году хоронили в Краснокаменске, я не была

на кладбище. Нельзя. Мама просила похоронить ее возле сына в Краснокаменске. Она умерла на восемьдесят девятом году жизни. <...> До 1960-го года маленьких детей хоронили около дома, недалеко от дома хоронили. Я сама удивлялась этому. Докторов не было. Дети заболевали и быстро умирали почему-то. Заболел, и уже нет ребенка. И хоронили в земле у стайки (*хотон*). Наши дома в нашей деревне стоят вдоль улицы, а все стайки на взгорье наклонные. Ребенка, завернутого в ткань, хоронили за стайкой на восточной стороне (*зүүн таладань*). Раньше его не одевали. Про них не говорили, что умер, а обозначали его смерть словами «потерялся, ушел (*гээгдээ, арилаа*)». Это относится к детям до трех лет, про умерших до трех лет так говорили. Про взрослых умерших говорят умер (*мордоо, наһа бараа*).

<...> На похоронах в селе лет пять уже не пьют – водки на поминках не подают. Ламы настояли. Говорят, что скоро на обо не будут пить, и на свадьбе тоже не будут. Я согласна со всеми этими правилами»¹.

Приведенные в разделе материалы позволяют получить следующий результат. У бурят-буддистов в течение последних двадцати лет в достаточной степени возобновилась буддийская погребальная обрядовая практика при сохранении грунтового погребения, полностью закрепившегося в советское время. Выявляется ряд факторов стремительного и тотального возрождения. У бурят, как и у калмыков, среди обрядов жизненного цикла в погребальной обрядности отмечается наибольшая степень проникновения буддизма из-за важности для буддиста качества перерождения². Также данному процессу благоприятствовала значимость самого погребального обряда в жизни социума. Значительную роль в возрождении обрядности сыграла деятельность буддийского духовенства. По всему ареалу расселения забайкальских бурят распространена типичная форма буддийской погребальной обрядности. Региональная специфика не носит принципиального характера и проявляется в большей степени в организации поминальных обрядов.

¹ Жамбалова С.Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г. Б. Тудиновой). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – С. 82 – 84, 99.

² Шараева Т.И. Обряды жизненного цикла у калмыков: XIX – начало XXI века: автореф. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Шараева Т.И. – М., 2010. – 25 с.

Результаты исследования главы демонстрируют возрождение в погребальной обрядности бурят двух пластов, развивающихся на этнической территории бурят параллельно, более раннего, шаманистского, мировоззренческие истоки которого могут быть близки тюркоязычным народам-шаманистам. Второй пласт – активно возрождаемые буддийским духовенством буддийские погребальные обряды в основе своей единообразные для всех монголоязычных буддистов. При этом, безусловно, сохраняются некоторые реминисценции шаманистских воззрений, которые во многих случаях инкорпорированы в буддийскую идеологию. В начале XXI в. четко прослеживается наличие двух традиций в погребальной практике народа, бурят-шаманистов и бурят-буддистов. В современном бурятском мире погребальная обрядность выступает одним из этноразличительных обрядов.

Большой корпус собственных полевых материалов, на которых базируется данный раздел главы, еще раз углубляет достоверность приведенных в работе эмпирических материалов. Их сохранение на длительном временном отрезке верифицирует приведенные в предыдущих главах факты и сами верифицируются ими. Это специфическая ревизия степени сохранности традиционной погребальной обрядности может иметь самостоятельное научное значение с точки зрения изучения механизмов трансляции важных компонентов одной из сфер семейной обрядности. Полевые материалы в дальнейшем могут способствовать изучению бытования традиций и их неизбежной трансформации при развитии этноса.

Глава 4

Обряды погребения шаманов в Предбайкалье и Забайкалье

Во второй части книги рассматриваются обряды погребения сакральных персон общества, бурятских шаманов (Глава 4) и буддийских священнослужителей (Глава 5). Они не зря представлены после выявления корневой основы традиционной погребальности бурят и характеристики трансформаций погребения ординарных людей в пространственно-временном континууме. Обряды погребения сакральных лиц мало подвержены динамическим изменениям. Социум прикладывает усилия для их сохранения в неприкосновенности в постоянно изменяющемся мире. Постоянное, точное воспроизведение обрядов погребения сакральных персон общества гарантирует жизнь социуму.

При рассмотрении темы имеются следующие особенности в хронологических и территориальных границах глав. Исследование специфики погребения шаманов и приравненных к ним людей рассматривается на всей этнической территории, включая Предбайкалье и Забайкалье. Специфика погребения буддийских монахов в Бурятии изучена только на материалах забайкальских бурят в менее продолжительных хронологических рамках, чем погребение шаманов.

Стереотипы ритуальной погребальной обрядности бурятских шаманов

Цель данного раздела монографии выявить стереотипы ритуальной погребальной обрядности бурятских шаманов в пространственно-временном континууме. Из-за активного возрождения шаманизма и неошаманизма в мире, в том числе у бурят, исследование актуально и может иметь практическое значение. Об особой погребальной обрядности бурятских шаманов известно в научной литературе с давних пор. Эти публикации охарактеризованы в

разделе по историографии во Введении. Среди работ особую ценность представляют уникальные материалы М.Н. Хангалова.

Смерть и погребение шаманов носит принципиально отличный характер от смерти и погребения рядовых членов социума. Это черта отмечена И.Г. Георги, он писал, что шаманским язычникам «смерть кажется им по большей части мерзостнее и страшнее всего, и они ее больше всего опасаются и убегают. <...> Шаманы по большей части умирают великодушно. Поелику они при жизни упражняются в умилоствлении богов и злых духов, почитают свои волшебства за нужные, и причисляются по смерти к святым, имеющим участие в судьбах живых людей и приносимых ими жертвах, то ожидают себе впредь благой участи»¹.

Погребение шаманов у бурят было важным общественным мероприятием, в котором участвовали все члены социума. Современные знания обывателей о погребении шаманов носят общий характер и не распространяются далее представлений о том, что их хоронят на помостах в шаманских рощах или кремируют. Тщательный анализ имеющихся материалов, дополненных данными современной полевой этнографии, позволяет создать конкретную типологию стереотипов данного ритуала. Социальный стереотип понимается здесь как закрытый для динамического движения универсальный механизм консервации и сохранения инвариантного устойчивого ядра культуры, необходимого для выживания этноса.

Источники, в числе которых литературные разных периодов, архивные советского времени, полевые архивированные записи советского и полевые материалы постсоветского периодов позволяют последовательно исследовать весь комплекс обрядов в пространственно-временном континууме. Здесь специфика погребения опасных, так называемых черных шаманов, погребение других, хороших, возможно, белых шаманов, предзнаменование собственной смерти, их готовность к ней, комплекс ритуальных погребальных обрядов, сакральность шаманских кладбищ, тема бессмертия шаманов, их меморизация и др.

Современная наука дискутирует о наличии белого и черного шаманства. В научной литературе существует ряд прямых указаний на наличие черных и белых шаманов, в том числе у бурят.

¹ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть третья / И.Г. Георги. – СПб., 1799. – 116 с. – С. 104 – 106.

М.Н. Хангалов пишет, что шаманы делятся на белых и черных, смотря по тому, каким богам они служат. Белый служит добрым богам, а черный – злым¹. Вопрос действительно дискуссионный. Однако теоретические разногласия не касаются фундаментальных основ рассматриваемой нами темы, что позволяет, не углубляясь в проблему, отдельно изучить погребение так называемых черных и других, возможно, белых шаманов. Словосочетания «белое» и «черное» шаманство, употребляются иногда вслед за имеющимися источниками.

Также не разрешен до конца вопрос кто такой шаман? Проблема усугубляется стремительно возросшим количеством современных шаманов в постсоветском пространстве. В обществе возрастает потребность в шаманах, в ответ на вызовы времени появляются шаманы, получившие посвящение. В свою очередь они имеют право посвящать в шаманы других. Кто они, шаманы или шаманствующие? Чем отличается шаманство от неошаманства? Здесь не ставится задача провести теоретическую демаркационную линию между всеми этими понятиями, поэтому речь пойдет о погребении персон, идентифицирующих себя шаманами и признанными таковыми обществом. Сюжеты касаются похорон посвященных шаманов, прошедших духовную инициацию, освоивших шаманские техники и подвергнувшиеся социальному посвящению².

Д.А. Функ пишет, что у телеутов к шаманам относят больших шаманов, умеющих входить в необычное состояние сознания, обладающих знаниями и навыками психотерапевтического и экстрасенсорного воздействия на человека и природу, имеющих знания медицины, астральной топографии, текстов, умеющие вести камлание. Их было немного, их называют «шаманом с бубном», «великим шаманом». Таких шаманов у них нет, начиная с 1930-х гг. К категории шаманствующих он относит людей с минимальными паранормальными способностями, или совсем без них, осуществляющих мини-ритуалы, некоторую медицинскую практику и предсказания. Он объективно отмечает, что эта группа мало ис-

¹ Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд – во, 1958. – С. 289 – 402. – С. 372 – 373.

² Харитонов В.И. Феникс из пепла. Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В.И. Харитонов. – М.: Наука, 2006. – 372 с. – С. 44.

следована. Кроме них практиковали так или иначе связанные с оккультной практикой: гадатели, управляющие погодой и др.¹

В.И. Харитонов, собравшая добротный полевой материал в Бурятии, выделяет в современном шаманистическом обществе три категории лиц – шаманы, шаманствующие и шаманисты. По степени близости человека к сакральной сфере их можно соответственно отнести к посвященным, приобщенным, профанам. При таком раскладе общество похоже на сакральную пирамиду, подножием которой является большой пласт – шаманисты; ее срединный срез, небольшое число приобщенных – шаманствующие; один или несколько шаманов – ее заостренная вершина².

Подобная модель в полной мере отражает и бурятскую ситуацию. Несмотря на то, что здесь за редким исключением представлены ольхонские материалы, у бурят в дореволюционное время на всей этнической территории были легендарные шаманы. М.Н. Хангалов называет Баяндая Башенхаева из Загалмейского улуса и Бабая Бабаева из Ширетуя³. На Ольхоне жили легендарные шаманы, которые творили чудеса. Шаман Барлаг Гамнаев из 1-го Таловского улуса жил восемь – девять поколений назад (записано в 1915 г.), имел девять посвящений, мог ездить на саних и телегах без лошадей, воду превращал в молочную водку, ежедневно плавал в холодных водах Байкала, победил хозяина сибирской язвы *Милу* и спас ольхонских людей и скот от этой болезни. Тунгусский шаман Харпуха Мужнаев жил среди бурят улуса Курма. В ясный день он призывал ветер и дождь, поднимал большие бури на Байкале. Проезжая мимо места его захоронения в местности Муганай, буряты и русские приносят ему жертву, чтоб он не потопил их лодку или пароход. Другие шаманы в состоянии экстаза отрубали саблей на глазах свидетелей свою голову, а затем ставили ее на место, поднимались, летая, выше верхушек деревьев, распарывали свой живот кинжалом, доставали кишки и возвращали обратно, не оставляя следов от раны, лизали языком раскаленную сталь. Шаманы покровительствовали сородичам, предсказывали будущее, спасали от болезней и бед, помогали

¹ Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов / Д.А. Функ. – М.: Наука, 2005. – 398 с. – С. 66 – 67, 75.

² Харитонов В.И. Указ. соч. С. 41, 45, 50.

³ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 347, 365 – 369.

скотом и имуществом бедным, защищали родные кочевья от врагов¹.

В череде сменяющих друг друга поколений бурят отдельное место занимают шаманы, и после смерти остающиеся покровителями рода. Роль шаманов в жизни социума была велика. Об этом свидетельствуют следующие цифры: по официальным данным 1884 г. в Ольхонском ведомстве на 4826 чел. шаманской веры приходилось тринадцать шаманов, учителей было двое, письмоводителей – четверо, оспопрививателей – двое. О меморизации имен шаманов в устной традиции бурят свидетельствует список из девяти имен, записанный С.П. Балдаевым в 1962 г. на Ольхоне. Это шаманы из рода *сэгэн* Арамхи Албанов и Уртруд Урбанов из улуса Нюрган, Хармуун Хандархаев, Алагуй Атарханов, Борбо Эмэнохоев из улуса Хужар баяндаевского рода, Матаахай Марманов, Олоошха Ондоноев из улуса Ялга того же рода, Унеэн Буруев и Хамарнах Хармаев из улуса Хонхой того же рода².

Похороны шаманов, избранников духов³, стоящих над социумом, исключительно важное коллективное мероприятие бурят. Качество его проводов в последний путь носило для сообщества глубокое социально-экономическое и мировоззренческое значения. Это обстоятельство определяет длительное сохранение на всей этнической территории особых правил погребения шаманов, устойчивых во времени стереотипов ритуального характера. Шаманы считаются посредниками между миром людей и миром божеств, поэтому по отношению к ним практикуются способы погребения, отличные от похорон простых бурят-шаманистов. В конце XIX в. В.М. Михайловский отмечал: «Погребение шаманов и их жизнь ясно показывают, что этих избранников, отмеченных богами, не следует смешивать с остальными смертными»⁴. Об этом свидетельствуют данные других сибирских народов. В.П. Дьяконова считает, что по обряду погребения шаманов у тувинцев

¹ Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX – XX вв.). Новосибирск: Наука, 2000. – 400 с. С. 215.

² Там же.

³ См.: Болхосоев С.Б. Избранничество: феномен шаманской наследственности удха у предбайкальских бурят / С.Б. Болхосоев. – Улан-Удэ: Издат.-полигр. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2016. – 247 с.

⁴ Михайловский В.М. Шаманство. Сравнительно-исторические очерки / В.М. Михайловский // ИОЛЕАЭ. – М., 1892. – Т. 12. – Вып. 1. – 116 с. – С. 93.

можно восстанавливать некоторые более ранние формы отдельных элементов погребального обряда шаманистов вообще¹.

На бурятском материале выявляются факты предсказания шаманами собственной смерти, также они заранее изъявляют волю по захоронению. И это не случайно. М. Хоппал считает, что представления о душе и духах в шаманском мировоззрении способствовали сближению образа смерти и шамана, а контакты со смертью являются одной из сфер его деятельности. Существует связь шаманского дара со смертью, с потусторонним миром, где пребывают души умерших людей. Поездка шамана в потусторонний мир символизирует, в сущности, смерть. Если поездка в верхний мир только вызывает страх, то поездка в нижний мир всегда полна опасностей, в том числе смертельных².

В конце XIX в. зафиксировано, что шаманы предсказывали дату своей смерти, знали ее причину, указывали предпочтительный способ и место погребения³. М.Н. Хангалов подтверждает древность этого длительно сохранявшегося важного положения. Он пишет, что когда шаман понимает, что смертельно болен, то начинает предсказывать свою смерть и последующую судьбу: «Более простоватый или очень больной шаман только указывает, какого коня ему приготовить, где совершить похоронный обряд, и после смерти, уже устами другого шамана, передает о себе дальнейшие подробности»⁴. Эта способность сохраняется до настоящего времени. Бурятский практикующий шаман XXI в. утверждает, что шаман заранее знает, когда он умрет и должен успеть передать людям сведения о том, где и каким образом он должен быть похоронен. В этом случае, он произносит «*би оллооб*» – «я нашелся»⁵. Шаман всегда предсказывал свою смерть и посмертную судьбу, о последней он мог иногда сообщать через других посредников.

Достоверный источник демонстрирует на конкретном примере сохранение традиции в XXI в. За три года до смерти Димит Турухаевна, шаманское имя Пандэн *ишиби* (мать, бабушка), попроси-

¹ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Л.: Наука, 1975. – 163 с. – С. 82.

² Хоппал М. Шаманские представления о смерти / М. Хоппал // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937 – 1998). – М.: ИЭА РАН, 1999. – С. 89 – 97. – С. 90, 95.

³ Михайловский В.М. Указ. соч. С. 93.

⁴ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 385.

⁵ ПИМА, Помишин К.А., 1966 г.р., с. Ранжурово, Кабанский р-н РБ.

ла сына подняться на соседнюю сопку *Мунгэтын хада* у Байкало-Кудары Кабанского р-на РБ и найти сосну, на которой после ее кремации нужно сделать обряд захоронения на *аранга* («*арангада табиха*»). Она указала точное место расположения сосны и ее описание: «Перед сосной должен быть пень, с правой стороны от него – большая глыба камня. А сзади лежит гнилое дерево. Сосна по возрасту не моложе 60 лет, имеет на кроне с южной стороны 37 сучьев, а с северной – 35»¹. Когда пришло время, сосну нашли. Пепел после кремирования собрали и закрепили на ветках сосны на высоте девяти метров от земли. Ее родственники в три года один раз приходят к сосне, делают подношения, отдавая дань уважения, просят благополучия и покровительства².

Современная наука, как уже говорилось выше, ставит под сомнение разделение шаманов на белых и черных³. Не вдаваясь в дискуссию, благодаря авторитетным неопровержимым источникам, в разделе главы в первую очередь рассматривается специфика захоронения черных шаманов. Оно, по всей видимости, сейчас не практикуется, однако любопытных материалов довольно много. Считается, что проблема белого шамана фактически переходит в вопрос взаимосвязи шамана и жреца, следовательно – шаманизма и религиозного мировоззрения, религии⁴. Функции белых и черных шаманов на основании семантики слов «белый» и «черный» прозрачны: белые связаны с добрым, небесным, божественным, а черные – наоборот. Считается, что белые шаманы – служители западных, светлых тэнгриев, а черным покровительствуют восточные, темные тэнгрии. В.И. Харитонов считает, что за всем этим скрывается важнейшее представление о силе шамана, особенно черного, которая вызывает страх у соплеменников и в то же время вынуждает при необходимости пользоваться его услугами⁵.

М.Н. Хангалов приводит, на первый взгляд, невероятные ритуалы погребения черных шаманов, особо опасных, съедавших души людей. Мы считаем, что им описан стереотип погребения черных, опасных для социума, шаманов. Их души отправлялись в нижний мир или благодаря специальным манипуляциям магического ха-

¹ Гомбоев С.Ж. Под вечным синим небом. Святая неугасимая вера / С.Ж. Гомбоев. – Улан-Удэ, 2010. – 335 с. – С. 196 – 197.

² Там же.

³ Харитонов В.И. Указ. соч. С. 69.

⁴ Там же. С. 84.

⁵ Там же. С. 75.

рактера вовсе исчезали. Буряты устраивали подземное захоронение лицом вниз, чтоб они не смогли выйти на землю. М.Н. Хангалов детально описал погребение нескольких черных шаманок Балаганского ведомства Иркутской губернии¹. Об одной он пишет: «...из дерева осины сделали гроб и положили в него шаманку лицом вниз, потом вырыли глубокую яму и опустили в нее гроб с шаманкой; кольями, сделанными из осины, пригвоздили ее к земле и придавили осиною, а потом завалили землею»². Обычай с давних пор делается в предохранительных целях, чтобы «нечистая», делающая людям зло шаманка, не смогла выйти на свет и всегда оставалась под землей³. В начале XX в. аналогичные сведения оставила Н.Б. Веселовская, она пишет: «...хоронят всегда в осиновом гробу, лицом вниз и вбивают осиновый кол, после чего, он, по их мнению, безвреден»⁴. Скорее всего, эти сведения взяты ею из публикаций М.Н. Хангалова.

Сравнительные материалы по этнографии тюркоязычных этносов Сибири, в частности, тувинцев и якутов, показывают аналогичные способы погребения шаманов, считающихся опасными. Это зафиксировано В.П. Дьяконовой, чья работа написана в советское время, когда информантами нередко были люди, родившиеся в конце XIX в. У тувинцев умирающий шаман, при жизни «уничтожавший много людей», просил перед смертью закрыть ему глаза красной тряпкой, потому что он пролил много крови, и перевязать ему белой ниткой руки и ноги – чтобы его душа стала чистой, как белая нитка⁵. Такого шамана хоронили в земле, ничком и накрывали белой тканью. В погребальную яму ничего не клали. Бубен, шапку, плащ и другие принадлежности умершего вешали на дерево⁶.

Р.И. Бравина и В.В. Попов писали, что в старину у якутов черных шаманов хоронили ничком в согнутом положении для того, чтобы шаман не мог встать. В руки вкладывали землю, чтобы она как якорь не позволяла встать⁷. Таким образом, авторитетные

¹ Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – С. 403 – 543. – С.484 – 485.

² Там же. С.484

³ Там же. С. 485.

⁴ Веселовская Н.Б. Буряты / Н.Б. Веселовская. – М., 1901. – 34 с. – С. 12.

⁵ Дьяконова В.П. Указ. соч. С. 82.

⁶ Там же.

⁷ Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV – XIX вв.) / Р.И. Бравина, В.В.Попов. – Новосибирск: Наука, 2008. – 296 с. – С. 182.

источники показывают специальные, отличные способы захоронения черных шаманов. Бурятские материалы укладываются в общесибирскую канву. Обращает на себя внимание идентичность сибирских материалов с данными других народов, в том числе христиан.

Б.Б. Бамбаев пишет, что шаманов в зависимости от их спецификации хоронили по-разному, но, независимо от покровительства белых и черных тэнгриев, они были одинаково небесного происхождения, поэтому их души должны отправляться на небо. Белых кремировали, а черных хоронили на деревьях, положив в сосновый гроб. Черных шаманов было у бурят немного и со временем они проиграли в борьбе с белыми соперниками и исчезли в XIX в.¹ Эти утверждения, как видно, не совпадают с мнением других исследователей. Возможно, это свидетельство того, что черные шаманы могли быть разными и подразделялись на тех, кто помогает людям и тех, кто приносит им зло.

В.И. Харитоновна считает, что деление шаманов на черных и белых отражало нравственные оценки конкретных личностей, часто субъективные. Они нередко насаждались сторонними, православными представлениями о божественном/дьявольском, о верхе/ниже как хорошем/плохом, что стимулировало появление идеи белого/черного именно в шаманизме². Наверно, правильно то, что деление на черных и белых шаманов отражало оценку их личных качеств коллективом.

Мы не уверены в том, что подземный способ захоронения черного шамана с осиной взят из христианской культуры. В бурятской мифологии, безусловно, нашли отражение представления о дуальности миропорядка, использование осины в погребении вполне могло быть исконным. Семантика мифопоэтического образа осины, как культурной универсалии понятна бурятам без стороннего влияния. Культурные универсалии – это нормы, правила, ценности, традиции и свойства, присущие всем культурам независимо от географического места, исторического времени и социального устройства общества. Считается, что у многих народов мира, в том числе у сибирских, осина отрицательно отмеченное, проклятое дерево, которое мотивируется двумя его особенностями – постоянным дрожанием листьев и красноватым оттенком

¹ Там же. Л. 26

² Харитоновна В.И. Указ. соч. С. 76.

древесины (кровь). В ритуальной практике известен мотив осинового кола, забиваемого в спину или в сердце мертвеца, нечистого или грешного¹. Современные маги пишут, что осиновый кол – наилучший способ борьбы с оборотнями, вампирами или ожившими мертвецами. Осина «заземляет» или отводит эту энергию в другое состояние, в землю, в воду, возвращает в чистое свободное состояние². Очевидно, в бурятской мифологии подобные мотивы имели распространение, что свидетельствует о бурятских корнях захоронения с использованием осины опасных шаманов, нередко черных.

Вероятно, манипуляции обезвреживания негативной энергии черного шамана были редко практикуемыми мерами. Осталось непонятным, кто осуществлял трудное в физическом и психологическом планах захоронение. Имеются материалы о том, как буряты в таких случаях обращались за помощью к русским. Ренье и М. Татаринов предоставляют схожие данные о том, что нерчинские и селенгинские буряты из-за боязни очень редко сами хоронят шаманов, а нанимают за определенную плату русских³. Здесь, скорее всего, идет речь о подземном захоронении опасных для общества шаманов.

В сочинении Ренье XVIII в. рассказывается, как суеверный страх бурят перед покойным шаманом привел к мошенничеству одного русского, за плату взявшегося похоронить его. Спрятав тело, через несколько дней он сообщил бурятам, что похороненный вернулся к нему в зимовье, выбрал место для погребения в его кладовой и там улегся. Он сказал им: «Этот гость в высокой степени неприятен, то пусть они сами придут к нему и похоронят его по своему вкусу, в противном же случае им придется войти в близкое соприкосновение с властями. Буряты ласковыми словами и тройной платой упростили русского похоронить покойного второй раз»⁴. Видимо, история связана с подземным захоронением черного шамана с применением осины, потому что в других слу-

¹ Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: Российская энциклопедия, 1994. – Т. 2. – 719 с. – С. 266.

² Осина. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.belmagi.ru/magiyrast/osina.htm> (дата обращения: 11.02.2013).

³ Татаринов М. Описание о братских татарах, сочиненное Морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым. / Татаринов М. – Улан-Удэ, 1958. – 78 с. – С. 20.

⁴ Ренье. Описание бурят / Ренье // Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. – Иркутск, 1968. – С. 185 – 205. – С. 196.

чаях похороны шамана для бурят были сакральным действием для всего социума.

При рассмотрении других стереотипов погребения шаманы не подразделяются на белых и черных. Речь пойдет о погребении шаманов, помогавших общине, не вызывавших ее отчуждения. Правильные проводы их в мир иной предполагают получение положительных дивидендов всему социуму на долгое время.

Главным, вероятно, наиболее архаичным стереотипом погребения шаманов был воздушный (небесный), когда хоронили на высоком помосте (*аранга*). Помосты были нескольких типов, были помещенные на столбах, были подвешенные к деревьям. Об этом имеется много достоверных сведений. Жившего в 1700-1750 гг. в улусе Дархатуй Иркутской губернии Хан-Манзат *абая* похоронили как шамана высокого сана в лиственничном саркофаге на четырех лиственничных столбах в местности Бильчир¹. Ренье отмечает, что тела шаманов ни в коем случае не кремировали, а уносили в лес и помещали между четырьмя деревьями, предоставляя их ветру и непогоде, диким зверям и птицам, вплоть до полного их уничтожения². То же самое отмечал М. Татаринов: «А шеманов не жгут, кладут в лесу между четырью деревьями, зделают как кровать и положат его. И лежит доколе пропадет»³. Эти реальные факты стали легендарными и передаются изустно из поколения в поколение.

Стереотип воздушного погребения, зафиксированный в XVIII в., сохраняется без перерыва до настоящего времени. В начале XX в. П. Головачев отмечал: «Шаманов хоронят обыкновенно на горах, и гроб помещают на деревьях»⁴. Респонденты говорят о бытовании обряда в советское время. В постсоветское время в 2011 г. в некоторых местах Усть-Ордынского округа Иркутской области информанты видят колоды из лиственницы, подвешенные на цепях на четырех деревьях, они датируют их 1970 – 1980-ми гг.⁵ В то же время другие люди наталкивались на шаманов в лиственничных колодах, подвешенных на дерево волосяными веревками⁶.

¹ Гомбоев С.Ж. Указ. соч. С. 228.

² Ренье. Указ. соч. С. 199.

³ Татаринов М. Указ. соч. С. 20.

⁴ Головачев П. Сибирь, природа, люди, жизнь / П. Головачев. – М., 1902. – 300 с. – С. 114.

⁵ ПМА, Имеков П.В., 1962 г.р., улус Нурселение, Иволгинский р-н РБ.

⁶ ПМА, Баранников Н.Р., с. Хохорск, Боханский р-н Иркутской области.

Другой стереотип – кремация, которой нередко предают шаманов. Она имела принципиальные отличия от кремации рядовых людей. И.Г. Георги авторитетно заявлял, что сибирские шаманы «Для избежания искушения и земных духов и для собственного своего очищения, приказывают по большей части тела свои по смерти сжигать»¹. Ее практика обусловлена очистительной, защитной и коммуникативной функцией огня, которая обеспечивалась использованием на кладбище священного огня, добытого старинным способом («деревянный огонь»). Кремация, как и воздушный стереотип, отправляет душу шамана в верхний мир. М.Н. Хангалов пишет: «<...> душа шамана или он сам в дыму костра поднимается на небо и там начинает вести приятную жизнь <...> сходную с земной жизнью»². Он имеет жену и детей, ест пищу и пьет вино, которое подносят ему на земле, ездит на коне, носит неизнашиваемую одежду, в которой был отправлен в мир иной, заботится о живых сородичах, защищает их от злых духов, выбирает мальчиков для посвящения в шаманы и т.д.³

Анализ материалов позволяет считать, что кроме воздушно-го и кремационного стереотипов погребений шаманов в чистом виде существовали сложные комплексные стереотипы с последовательным использованием нескольких способов. В этом случае воздушное погребение и кремация, в целом способствующие вознесению души шамана в верхний мир, были одними из этапов сложного погребального цикла.

Первый комплексный стереотип – погребение шамана путем выставления на помост с последующей кремацией и захоронением праха в дереве. Место погребения называют «*табиса*»⁴. В словаре К.М. Черемисова находим следующие подходящие толкования слова: 2) «подношение, приношение, жертва»; 3) «место на горном перевале, где совершались подношения горным духам»⁵. Шаманов хоронили в лесу без гроба, оставляя тело на помосте – *аранга*. Через сорок девять дней останки кремировали, пепел

¹ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть третья / И.Г. Георги. – СПб., 1799. – 116 с. – С. 106.

² Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства ... С. 390.

³ Там же.

⁴ Гомбоев Б.Ц. Культурные места Баргузинской долины / Б.Ц. Гомбоев. – Улан-Удэ: ИПК ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. – 287 с. – С. 59.

⁵ Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь / К.М. Черемисов. – М.: Советская энциклопедия, 1973. – 803 с. – С. 408 – 409.

собирали в мешочек и замуровывали в сосну¹. Тело, наверно, к этому времени уже ушло в верхний мир при содействии птиц и зверей. Как видно, погребение состоит из трех этапов: воздушное, кремация, захоронение праха в дереве. Последнее следует рассматривать как один из способов воздушного захоронения, такая локализация праха усопшего шамана связана с верхним миром. Этот стереотип погребения трижды возносит шамана в верхний мир: путем выставления на помост, при помощи огня и меморизации в дереве, связанной с верхним миром.

Второй комплексный стереотип также способствует вознесению путем кремации с последующим воздушным захоронением праха в дереве. Он проще первого комплексного типа – в нем отсутствует положение на *аранга*. Место его проведения назывались «*шандан*»². В словаре К.М. Черемисова имеется созвучное слово, близкое по смыслу, *шандаруу* – 1) белый пепел. Безусловно, мы считаем, что захоронение праха в дереве аналогично воздушному погребению. Не зря современная шаманка Панден *шибии* просит найти сосну, на которой после ее кремации должен быть обряд захоронения «*арангада табиха*», что дословно переводится – поставить на аранга, имея в виду привязывание мешочка с ее прахом к выбранному ею дереву.

Погребение шамана путем кремации осуществлялось в три этапа. Первый – обряд непосредственной кремации. Шамана везли верхом на коне, тело поддерживал сидящий сзади человек. Коня украшали, узда и седло нередко были с серебряной насечкой, на шее колокольчики, все туловище лошади покрывали четырехугольным куском ткани, к концам которого пришиты колокольчики³. К месту погребения везли шаманские принадлежности. Отъехав, выпускали стрелу по направлению к улусу⁴. Прибыв на место, шамана сажали на войлок, чтобы не осквернить прикосновением к земле. Устанавливали на *тургэ* вино, водку, табак и т.д., между деревьями натягивали веревку из конского волоса (*зэлэ*), на

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII-XX вв. / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 233 с. – С. 133.

² Тугутов И.Е. Материалы этнографической экспедиции в Хоринский аймак. Научный отчет Хоринской научной экспедиции БКНИИ СО АН СССР 1963 г. / Тугутов И.Е. // ОФ ЦВРК ИМБТ СО РАН, д. 1995. – 35 л. – Л. 28 – 29.

³ Балдаев С.П. Указ. соч. Л. 30.

⁴ Михайловский В.М. Указ. соч. С. 93.

ней развешивали звериные шкуры¹. Впоследствии шкурки были заменены платками, а еще позже лентами.

Из сосновых бревен устраивали кубической формы с полостью внутри своеобразный крематорий, своеобразную печь с говорящим названием – *отог* (стоянка, ночевка) или *хуреэ* (двор, городьба)². Это своеобразный сруб, собранный из чистых сухих деревьев с отесанной корой делали уютным, подобно дому, еще его называют *мянган наһанай гэр* – «дом на тысячу лет». Он должен хорошо гореть. Его строят молодые люди под руководством старика³. По окончании своеобразной тризны стариков, шамана укладывали на потник в полость крематория, у головы узда, под головой седло правым боком, рядом в мешочках мясо, сахар, чай, табак с кисетом, курительная трубка, водка и т.д. Возле шамана лук в налучье и колчан с восемью стрелами для защиты живых сородичей от злых духов⁴. Погребенный шаман способен избавить от смерти восемь хороших людей, вместо обреченного человека ломая стрелу⁵. Этот своеобразный последний земной дом шамана закрывали бревнами.

Погребальный инвентарь располагают в непосредственной близости с местом кремации. Конные трости, *хуур*, который нередко замещал бубен, плетъ, домбо с вином, шапку и деревянную чашку кладут в небольшой деревянный ящик, который укрепляют высоко на дереве при посредстве железных обручей. Своеобразные онгоны в виде звериных шкурок привязывают к молодым березкам⁶.

Во времена советского атеизма сохранялась традиционная специфика погребения шаманов. Об этом убедительно свидетельствует обряд погребения шамана Эшэгэ в 1970 г. в с. Кукунут Эхирит-Булагатского р-на Иркутской области, записанный Т.М. Михайловым. В списке сожженных вместе с усопшим были бубен (*хэсэ*), сабля, *хуур*, девять колокольчиков, девять *хушуун* (шкурки зверей), две трости (*һорьбо*) с беличьими шкурами в особом ящике⁷.

Физическую целостность погребального инвентаря специально разрушают. Бубен протыкали ножом и подвешивали с прочими

¹ Михайлов Т.М. Указ. соч. Л. 33.

² Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 387.

³ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 293.

⁴ Михайловский В.М. Указ. соч. С. 94.

⁵ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 387.

⁶ Там же.

⁷ Михайлов Т.М. Указ. соч. Л. 90 – 91.

принадлежностями к деревьям. Порча бубна умершего шамана – распространенный обычай у народов Южной Сибири¹. Коня закаливали специальным образом, как принято при заклании жертвенного животного, вблизи костра и сжигали отдельно от шамана или оставляли лежащим. Это связано с представлениями о том, что только «после такой перемены, видимого истребления, они, все эти вещи начинают новую жизнь, жизнь неизменную, вечную, от земной жизни отличающуюся только тем, что они больше не изменятся, не изнашиваются»². Часто лошадь не убивали, а отпускали на кладбище³. Зафиксирован случай, когда жеребца привязали к дереву и уехали, как будто забыв его, но он возвратился в табун⁴. Таких лошадей впоследствии нередко продавали.

Когда костер загорался, все поспешно, не оборачиваясь, уезжали. На обратном пути поднимали выпущенную девятую шаманскую стрелу и отвозили в юрту шамана, «где девять сыновей остаются трое суток и все поют по очереди похоронные песни, совершая хождение вокруг стола, на котором горит одна свеча до истечения трех суток»⁵. Это символизировало возвращение шаманского корня *удха* – он возродится в ком-то из потомков, членов данного рода.

Второй этап – собственно захоронение праха шамана «в живом дереве», что также соответствует воздушному погребению. На третьи сутки собираются все для исполнения последнего обряда. Они едут на место кремации, по пути совершая все необходимые брызганья. На месте ставят мясо и водку на *тургэ*, затем между двумя деревьями создают сакральное место – между двумя деревьями натягивают веревку «крыло» (*дали*), развешивают шкурки, проводят обряды, призывая божества и душу покойного шамана, который «после обряда сожжения сам становится богом». Затем родственники в специальных рукавицах по порядку собирают кости (*шандархал*), начиная с костей черепа, кладут в мешочек из синего шелка, если черный шаман, и белого коленкора, если белый. В выбранной сосне, которая становится местом пребывания и называется отныне шаманская сосна (*бөөгэй*

¹ Дьяконова В.П. Указ. соч. С. 84.

² Там же. С. 390.

³ Тугутов И.Е. Указ. соч. Л. 80

⁴ Хомосоева Г.С. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции БИОН // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ 2115/в. 1970 г. – Л. 25

⁵ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 388.

narhan), выдалбливают дупло прямоугольной формы: осторожно снимают четырехугольный ствол коры и делают дупло. В нем захоранивают мешочек с костями и рукавицы, замуровывают дощечкой и забивают гвоздями. Мешочек шьют соответствующего размера, чтоб не оказался велик. Сосна становится священной и неприкосновенной¹.

Третий этап – возведение священной коновязи *сэргэ*. На девятый день на месте погребения поминают шамана, совершают жертвоприношение духу покойного шамана и возводят *сэргэ*². Эта традиция наиболее ярко представлена в современном Ольхонском р-не Иркутской области, где вдоль дорог стоят именные коновязи и сооружены *бариса*, посвященные конкретным шаманам. С.Г. Жамбаловой удалось выявить имена трех шаманов, в честь которых они поставлены³.

С некоторой осторожностью, можно предположить, что эти два комплексных стереотипа появились как уступка возросшим санитарно-гигиеническим требованиям Российской империи. Ее правительство резонно боролось с опасными с точки зрения медицины традиционными способами погребения, в том числе бурят. Традиционное общество не могло не реагировать на множество инструкций и других документов, рассылаемых по всем ведомствам. В то же время оно не могло полностью отказаться от традиций, если это касалось проводов шаманов, охраняющих их бытие, в мир иной. Идя на некоторые уступки, они сохраняли фундаментальную идею воздушного захоронения. При первоначальном типе – выставлении усопшего шамана на помост в священной роще, уход в верхний мир осуществлялся естественным в природе путем при помощи птиц и зверей.

У современных тибетцев иногда практикуется по согласию всех членов семьи запрещенное государственным законом небесное захоронение, которое проводится на высоких местах, а птицы выступают в качестве ретрансляторов. Это связано с представлением о ценности только души, которая должна улететь в небо, а тело же не представляет более никакой ценности и от него следует избавиться. Следует сказать, что традиции запрещают тибетцам нарушать покров земли, в реальности это связано с угрозой гор-

¹ Там же. С. 388 – 389, 391.

² Бамбаев Б. Указ. соч. Л. 25 – 26

³ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 267 – 268.

ной эрозии. А местный климат (очень сухой воздух и зима более полугода) таков, что оставленное тело просто мумифицируется. Предать тело огню, как в Индии, практически невозможно из-за банальной дороговизны топлива¹.

Имеются два свидетельства информантов о сохранении стереотипов погребения шаманов, в частности кремации с последующим захоронением праха в дупле дерева. Шаманы, в числе которых был П.В. Имеков, в 2000-е гг. провели обряд погребения своего духовного учителя Б.Д. Базарова, 1950 г.р., в соответствии с его наставлениями. Современные шаманы участвуют только в обрядах погребения шаманов, стараясь не соприкоснуться с телом. Из-за боязни осквернения они избегают похорон рядовых людей².

Умершему шаману делают омовение, одевают его в *оргой*. Накануне перед похоронами, прибыв на место погребения Б.Д. Базарова, шаманы, его ученики, расчистили площадку, поставили два помоста 2 на 3 м в ширину, высотой около 1,5 м – один для кремации шамана, другой для коня. На помост выложили 44 камня и застелили пихтой. В день погребения шамана посадили на лошадь, один из его учеников поддерживал его. Примерно через 100 м его пересадили в машину и повезли на место погребения. Провели молебен, после которого закололи жертвенного коня, сварили и выложили на помост. Под голову шамана, ориентированную на юг, положили седло, а конское снаряжение рядом с гробом. Помосты украсили белыми и синими *хадаками*. Начали молебен и стали проводить кремацию. Шаманы ходили вокруг тела усопшего против солнца, брызгая духам левой рукой против солнца и читая молитвы. Они обращались к духам с просьбой забрать покойного шамана к себе. Удостоверившись, что духи забрали его, все присутствующие покинули место погребения.

В конце июня 2012 г. П.В. Имеков возглавил погребение другого известного шамана Виктора Шоно. П.В. Имеков не был лично знаком с ним, а обряд провел по просьбе родственников покойного. Они с трудом нашли шамана, согласившегося проводить в мир иной другого шамана. По этой причине похороны состоялись на четвертый день вместо положенного третьего. Обряд был прове-

¹ Небесные захоронения в Тибете. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.china-voyage.com/2010/04/nebesnye-zaxoroneniya-v-tibete> (дата обращения 10.02.2013).

² ПИМА, Помишин К.А., 1966 г.р., с. Ранжурово Кабанского р-на.

ден без погребения коня, в остальном он был аналогичен погребению Б.В. Базарова.

Прах обоих умерших шаманов был впоследствии положен в дупло дерева. На третий день шаманы собирали прах деревянной лопатой в мешок из овечьей шкуры и проводили молебен. Мешок завернули в *хадаки* и положили в дупло, туда же поместили пилалку с зерном и монетами, затем закрыли деревянной крышкой и забили гвоздями¹.

Обозначенные нами как комплексные два стереотипа подобно воздушному погребению на *аранга* осуществляются в специальной шаманской роще. Участки леса с захоронением сакральных лиц общества были священными, запретными для профанного мира и назывались «*айха*», «*харюултай газар*»². Специальные кладбища для шаманов «легко отличимы <...> бывают или на ровных местах или чаще на горах, их в одном ведомстве по несколько, каждый род или даже улус имеет свою рощу»³. «Шаманская роща» (*айха*) имеет статус священного места, где в табуированном сакральном месте под страхом смерти нельзя рубить деревья⁴. Здесь запрещена любая хозяйственная деятельность⁵. В неприкосновенных рощах не рубили деревья, даже хворост не собирали, старались не ходить туда без особого дела⁶. Близ бурятских сел Иркутской области нередко до сих пор сохраняются их следы. Об этом в 2008 г. поведала информант А.А. Ванкевич из с. Хохорск Боханского р-на Иркутской области, она сетовала, что население, особенно русское, не считается с ее сакральностью.

Интернет изобилует информацией о священных шаманских рощах, часто в рекламных туристических целях⁷. Такие места сохранились не только в Предбайкалье, но и на периферии Забайкалья. Шиизага (Чисага), место захоронения шаманов расположено

¹ ПМА, Помишин К.А.

² Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с. – С. 246.

³ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 389 – 390

⁴ Там же.

⁵ Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов / М. М. Содномпилова. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2009. – 366 с. – С. 94.

⁶ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова. – Новосибирск : Наука, 1987. – 106 с. – С. 67.

⁷ Туризм и отдых в Бурятии. Шаманизм. URL: <http://www.baikaltravel.ru/about/religion/shamanism> (дата обращения 15.02.1013).

в урочище Верхние Куйтуны у с. Аргада Курумканского р-на РБ. Место интересно тем, что его научно описали с перерывом в тридцать с лишним лет два исследователя.

Первое описание священной рощи сделано Г.Р. Галдановой 1974 г., которое приводим с некоторой разрядкой: «На сегодняшний день это шаманское похоронное место представляет собой большую впадину (100 х 20 м), вокруг совхозные поля. Со стороны – небольшой участок соснового леса. Подходишь вплотную – открывается поразительное зрелище – множество мертвых деревьев, на кронах которых по 5 – 6 вороньих гнезд <...> Наверное, после революции эта роща была подвержена поджогу, чтобы уничтожить аранга и связанные с ним следы. Невдалеке – молодой осиновый подлесок. До десятка мертвых, засохших, деревьев носят следы культовых действий. На них висят куски белой материи, веревки с нанизанными на них лоскутами материи, чаще всего встречаются белые ситцевые платки, обычные советские платки, которые лежат на прилавках магазинов. Кроме того, можно увидеть стремена и бутылки»¹. Известна легенда о том, что лесные пожары всегда обходят место захоронения великого шамана². Но, вероятно, святые места не смогли устоять перед советскими методами целенаправленной атеистической борьбы.

С.-Х.Д. Сыртыпова описывает, по всей видимости, новое более позднее святилище, возникшее рядом со старым, сгоревшим после 1974 г. Из ее описания здесь приведены наиболее важные сведения. Святилище состоит из трех пунктов, отстоящих друг от друга на расстоянии 200 – 300 м. Священные сосны обернуты голубыми хадаками, а ветви украшены лоскутками разноцветной ткани. У основания дерева лежат монеты, спички, сигареты и пр. Для всех трех пунктов характерно наличие подвесных мешочков из ткани и кожи небольших размеров. К юго-востоку от трех молодых сосновых рощиц расположена роща мертвых деревьев с черными гнездами черных ворон³.

Еще одним стереотипом погребения шаманов было захоронение между камнями (скальное погребение), которое можно считать наземным. В отличие от наземного погребения рядовых лю-

¹ Там же.

² Гомбоев Б.Ц. Указ. соч. С. 228.

³ Сыртыпова С.-Х.Д. Святые кочевников Трансбайкалья (Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры). – Улан-Удэ: Изд – во Бурят. гос. ун – та, 2007. – 272 с.

дей оно осуществлялось в высоких горных местах, неприступной скале, в горной пещере или специально устроенном гроте, откуда осуществляется вознесение. Усадив туда покойного во всех его шаманских доспехах, вход в пещеру закладывают камнями, оставляя в них небольшой просвет, необходимый будто бы для покойного шамана¹.

Этот стереотип больше распространен в Забайкалье. В архивных записях есть информация Д. Бадмаева, 1889 г. р., о погребении пяти знаменитых шаманов-заринов хоринских бурят. Их похоронили между камней, обложив большими булыжниками и каменными плитами. Деревянных гробов для них не делали. До сих пор (1970 г.) там находят вещи из сопроводительного инвентаря шаманов и их одежды: стремяна, луки седел, бляхи, орнаментированные металлические украшения седел и сбруи, шаманские короны с железными рогами (*мяхабша*) и с побрякушками на кольцах (*сахариг*), шаманские трости с побрякушками. Упоминалось еще о барабане, обтянутом кожей (*хэсэ*), который исчез².

Подтверждением практики такого стереотипа является следующий достоверный материал. По велению лам был сослан на Ольхон вместе с дочерью селенгинский большой черный шаман Шара *нохой*. Они поселились в Сарме, где дочь вышла замуж. Шара *нохой* умер на острове Ольхон, куда поехал шаманить по просьбе людей и похоронен на *аранге* на горе Онтхой. Впоследствии его кости, по обычаю забайкальцев, сложили на земле и обложили камнями. Его внук стал известным шаманом Сармы, его звали Дагнуу *бөө*³. Здесь прослеживается другой комплексный стереотип, совмещающий воздушный и наземный. Возможно, наземный стереотип погребения шаманов в скалах был обусловлен распространением в Забайкалье буддизма, когда кремация становится прерогативой буддийских священнослужителей.

Места захоронения шаманов локализовались не только на горах. Духи хозяева женского пола находили пристанища преимущественно возле рек, горных рек, озер. Возле с. Алла Курумканского р-на РБ есть культовое место, хозяйкой которого считается

¹ Живописная Россия. Отечество наше в земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Восточные окраины России. Восточная Сибирь. – СПб., М., 1895. – Т. 12. – Ч. 1. – 323 с. – С. 159.

² Тугутов И.Е. Указ. соч. Л. 28 – 29.

³ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 215.

шаманка Балма удаган¹. В местности Шиизга Баргузинского р-на РБ шаманские захоронения находятся в степи, на открытой местности. Другие же шаманские захоронения расположены в лесных массивах у подножия Баргузинского хребта, например, культовое место Галтай»².

Думается, что бывали случаи погребения не черных шаманов в грунте. Однако вряд ли ингумацию можно отнести к традиционным стереотипам их погребения, скорее всего это были исключения, обусловленные разными причинами, в том числе историческими. Известного бурятского прорицателя Барнашхэ (1830 – 1924), жившего на Ольхоне и много путешествовавшего по бурятским дацанам, в начале советской эпохи похоронили в земле. На Ольхоне в 1998 г. со слов его внучки А.А. Михайловой, 1906 г. р., записана информация о его похоронах. Это был неординарный человек, а похороны, состоявшиеся в 1924 г., были приравнены к шаманским. Внучка считала его шаманом, но, по всей видимости, он не был им в строгом смысле слова. Вот что она рассказала. Простых людей увозили на телеге, а ее деда, одетого подобно шаманам в одежду из синей переливающейся ткани повезли верхом на оседланной лошади. Лошадь была покрыта синим шелком, ее на месте кремации забили ударом обуха в лоб. Синюю попону лошади сшили без узелков молодые женщины, имеющие маленьких детей. Каждый из сопровождающих, взял с собой шелковый платок, чтобы привязать его к веревкам, натянутым вокруг места захоронения. Несмотря на то, что шаманов обычно хоронили на *аранга* (*арангалха*), дед был похоронен по его просьбе в земле в местности Ялга. Он считал, что «чище земли нет ничего»³.

Имеются противоположные сведения о том, что Барнашхэ завещал, чтобы его тело не хоронили в земле, а оставили на помосте. Возможно, поэтому место его упокоения до сих пор не найдено. Поиски места погребения связаны с верой современных людей в его предсказание о том, что через сто лет на его костях выступят пророчества⁴.

Каким бы стереотипным или другим способом погребения не был отправлен в последний путь шаман, подготовка его дороги

¹ Гомбоев Б.Ц. Указ. соч. С. 59.

² Там же. С. 96.

³ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 294.

⁴ Пророчества «бурятского Нострадамуса». [Электронный ресурс]. URL: <http://asiarussia.ru/articles/964/> (дата обращения: 18.09.2016).

в верхний мир была стандартной и скрупулезной. Идентичность многочисленных разновременных материалов позволяет создать типовые модели подготовки шамана к погребению, акта кремации, укладывания праха в дерево, выставления на отдельный погост сопроводительного инвентаря и пр. Проводы шамана требовали от сородичей особо серьезного и одновременно трепетного отношения – шаман обеспечивал социально-экономическое благополучие общины при жизни, он будет помогать им после ухода. Общественный характер похорон шамана требовал присутствия довольно большой группы людей, среди которых родственники, одноулубники, духовные дети (*найжи*). Последние приезжали не только проститься с наставником, но возвращали полученные от него сакральные обереги и привязывали к конным тростям¹.

Археологические раскопки погребения бурятских шаманов близ с. Эдэрмэк Кижингинского р-на РБ свидетельствуют об отправлении шаманов в иной мир в полном облачении. В погребальном инвентаре захоронения найдены принадлежности шаманского костюма, шаманские культовые предметы, предметы вооружения и конское снаряжение². В иной мир шаман уходит физически чистым, в полном облачении и всеоружии. Старики-родственники обмывают тело шамана освященной водой. Т.М. Михайлов в советское время записал в Предбайкалье: «<...> шамана одевают в особую шубу и шапку, если он посвящен и имеет эти вещи. Шуба шамана обычно делается из замши, обшита бахромой из ремней и железными привесками; ремни иногда изображают, а иногда только носят названия змей <...> Нижнее белье тоже шелковое, также надевают на шамана пояс, шапку из лисьего меха, сапоги хромовые»³. Как видно, шамана одевают в шаманский костюм соответствующий его рангу. Однако есть и другие варианты – одедали в праздничную заново сшитую стариками одежду: халат, шубу, поверх нее *оргой*⁴.

¹ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 385 – 386.

² Погребения бурятских шаманов у села Эдэрмэг (археолого-этнографическое сопоставление). Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. научных трудов / П.Б. Коновалов, С.В. Данилов, Е. Ю. Мятлева, К.А. Гыргеева. – Омск : ОмГПУ; Наука, 2008. – С. 231 – 235. – С. 232.

³ Михайлов Т.М. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции БИОН 1970 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, д. 2115. – 230 л. – Л. 86.

⁴ Балдаев С.П. Очерки по шаманизму бурят-монголов. 1933 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 36, оп. 1, д. 1022. – 66 л.

М.Н. Хангалов пишет, что покойного шамана обмывают освященной водой, одевают в халат, шубу, *оргой*, подобие халата или савана. Для черного шамана обязателен оргой из синего шелка, белому шаману он делается из белого коленкора, который иногда заменяют шелком. Оргой подпоясывают красным шелковым поясом. Шитье оргоя, как священной одежды поручается всем мужчинам селения, женщинам шить нельзя. Одетого шамана укладывают на стол, рядом кладут конные трости, бубен, плетень, в ногах ставят три свечи. Иногда шамана сажают и ставят перед ним одну свечу. В таком виде он остается трое суток. Девять молодых людей старше двадцати пяти лет, так называемые сыновья шамана, поют похоронную песню, описывая и восхваляя его жизнь¹.

После смерти обязательна меморизация шаманов, исходящая из идеи культурного бессмертия. Этот один из ярких сохранившихся элементов духовной культуры бурят можно наблюдать повсюду. Это именны *сэргэ*, *обоо*, *бариса*, символы мирового древа и культа предков бурят. Мемориальные комплексы в виде березок, сосен и других деревьев с шелковыми лоскутками, коновязи *сэргэ* и кучки камней *обоо* отмечают сакральные места *бариса*. В постсоветское время установлено немало современных больших ритуальных комплексов с художественно декорированными коновязями огромных размеров².

В XIX – начале XX в. каждый бурятский улус охраняли шаманы, находившие место вечного упокоения вблизи него. До настоящего времени буряты верят в то, что шаманы становятся духами – хозяевами местности, оберегающими и охраняющими местное население. Места захоронений знаменитых шаманов становились священными, на них часто устраивают обряд посвящения в шаманы. Духам умерших шаманов проводят регулярные жертвоприношения, в честь них проводится *тайлган*³. Когда случалось что-то плохое с человеком или людьми, совершали обряд брызганья духам шаманов, ходили на место их захоронения, вешали ленточки⁴.

М.Н. Хангалов зафиксировал, что каждая отдельная местность имеет своих горных старцев, *заянов* из покойных шаманов или шаманок, которых хоронят обычно на соседних горах или в

¹ Хангалов М.Н. Указ. соч. С. 385.

² Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 265 – 269.

³ ПМА, Помишин К.А.

⁴ Галданова Г.Р. Материалы экспедиции в Закаменский, Тункинский, Баргузинский р-ны Бурятской АССР. 1974 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, оп. 1, д. 2265. – 221 л.

лесах, где их ставят на дерево с гробом или же кремируют¹. Их называют местные старцы и старицы (*дайдын убгэд, хамагад*)². У забайкальских бурят шаманы или шаманки, похороненные в горах, назывались онгонами горы (*хадайн онгон*)³. Умершие шаманы становятся духами-хозяевами той или иной горы, поэтому приближение их смерти обозначалось словосочетанием «*хада болохо*» (станет горой)⁴.

Пораженных молнией людей причисляют к шаманам, при призывании божеств они получают жертву наравне с шаманами, при похоронах им воздаются шаманские почести⁵. Потомки под его покровительством могут получить шаманский корень (*удха*) и стать шаманами⁶. Существует два вида приобретения шаманского корня – «*нэръери удха*» и «*будади удха*». В таком случае шаманский корень получают в результате гибели близкого родственника от молнии, считается, что был убит громом. Такой человек считается избранником неба⁷. Поэтому человека, пораженного молнией, хоронили подобно сакральным лицам общества. При их погребении проводили обряд «*Нэръер хурай*», отличающийся соблюдением сложных правил шаманского ритуала. Об этом свидетельствуют архивные данные. В 1883 г. Балаганская степная дума стремилась не допустить традиционного воздушного захоронения убитого грозой инородца Отохина Онгошкина. Члены думы в целях борьбы с традиционными обычаями погребения сделали специальное распоряжение Нукутскому родовому управлению о зарытии тела инородца в землю на установленную глубину⁸.

П.П. Баторов оставил рукопись «Обряд над человеком, пораженным молнией». В ней он пишет, что кудинские буряты помещают человека, оглушенного молнией на улице, в наскоро построенный шалаш, где навещают его только старики. Если человек оправится от удара, то через девять суток после шаманских обрядов возвратится в свою юрту и должен всю жизнь избегать сквер-

¹ Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве бурят ... С. 483.

² Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 213 – 214.

³ Жамцарано Ц. «Суло» Иргенского обо. Ода выигравшему коню // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 6, оп. 1, д. 27. – Л. 111

⁴ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят ... С. 32.

⁵ Балдаев С.П. Указ. соч. Л. 45

⁶ Алексеев Н.А. Указ. соч. С. 73.

⁷ Балдаев С.П. Указ. соч. Л. 66.

⁸ Сведения об ограблении трупа умершего старосты и о пожаре в Бутайском улусе. 1885 г. // ГАРБ, фонд 3, оп. 1, д. 1829. – 88 л. – Л. 44

ны. По смерти его хоронят на сосновом дереве подобно шаманам, как человека, который может стать шаманом, не имея шаманского корня. Убитого молнией в юрте выносят через канаву, выкопанную под стеной юрты, а домашних животных, убитых молнией, кладут на *арангу*, сооруженную на четырех столбах. Только собак закапывают в землю¹.

Особый способ захоронения людей, умерших от молнии, сохранялся в середине XX в. Это удостоверяют архивированные полевые материалы советского времени. В 1965 г. в лесу во время сбора ягоды молнией убит мальчик. Гадание показало, что в смерти замешаны 44 восточных тэнгрия, а на обрядах погребения должны участвовать 9 мальчиков ровесников, а вместе с усопшим следует кремировать вороного жеребца и уздечку. Родственники не смогли найти шамана и попросили помочь сына шамана, как обладателя шаманского корня. Мальчика кремировали в трех – четырех километрах от деревни. Односельчане собрали семь тысяч рублей. Заготовили два трактора дров, сложили их крест-накрест, куда уложили мальчика, завернутого в синий шелк, и подожгли. А друзья мальчика девять раз обошли его, исполняя песню «*тэнгэ-риин дуун*»².

Имеется документ о юноше, убитом молнией в 1969 г. в Эхирит-Булагатском р-не Иркутской обл. По наказу гадателя, скорее всего шамана, останки положили в гроб, подвесили на особое дерево, отмеченное молнией и стоящее на развилке дорог. Через девять дней гроб сняли, останки покойного сожгли, а пепел, завернув в платок, вложили в дупло того самого дерева. На месте, где юношу убило молнией, поставлен столб-*сэргэ*³. Как видно, это достоверный пример комплексного стереотипа сакрального погребения, когда поэтапно проводится воздушное погребение, кремация и закладывание в дерево, символизирующего верхний мир.

Кузнецы занимают в традиционном обществе высокое привилегированное положение, их роль в социуме значительна. Они регулярно устраивают обряды, посвященные своим предкам – мастерам⁴. Кузнецы с сильным происхождением изготавливали

¹ Жамбалова С.Г. Указ. соч. С. 294 – 295.

² Михайлов Т.М. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции ... Л. 23

³ Там же. Л. 11 – 13.

⁴ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с. – С. 77; ПМА, З.Б. Дарнаева, с. Ранжурово, Кабанский р-н РБ.

шаманские атрибуты¹. Появление кузнечной профессии буряты связывают с волей небожителей – тэнгриев². Кузнечное искусство считается дарованным свыше и передается по наследству как некий божественный дар – *удха*³. Култ кузнецов стоит в непосредственной связи с почитанием огня и железа. Кузнецы, как сакральные персоны общества, после смерти подвергались ритуальному обряду кремации. Имеется архивный материал о том, что после смерти кузнеца разводили два костра, на одном из них кремировали тело кузнеца, на другом – сжигали все без исключения его вещи. Если были наследники, то кузнечные инструменты оставляли дома.

Приведенные материалы показывают, что погребальный обряд шаманов и причисленным к сакральным персонам общества людей является комплексом сложных многоступенчатых мероприятий, требующих от сородичей строгого соблюдения традиций и серьезного подхода. Это форма культурной рефлексии на факт биологической смерти человека и реализация культурного бессмертия. Модель культурного феномена программирует весь комплекс традиционной обрядности, обуславливающей становление, развитие и сплочение общества⁴. Трансляция стереотипов погребения шаманов и других сакральных лиц из поколения в поколение не прерывалась даже в советское атеистическое время. При всем общественном характере они, скорее всего, проводились нелегально, без особого афиширования. Зато в постсоветское время традиционный погребальный обряд шаманов стал активно возобновляться.

Можно констатировать, что в шаманском погребальном обряде сохранились наиболее архаичные элементы, которые исчезли при похоронах рядовых бурят-шаманистов. Методология компаративистского анализа позволила создать типологию погребения шаманов, показать слабую динамику в историческом развитии шаманской погребальной традиции. В результате исследования

¹ Потанина А.В. Указ. соч. С. 19.

² Бадмаев А.А. Ремесла агинских бурят: к проблеме этнокультурных контактов / А.А. Бадмаев. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии, 1997. – 159 с. – С. 112.

³ Гыргеева К.А. Представления бурят-шаманистов о смерти и загробной жизни / К.А. Гыргеева // Исследования молодых ученых : межвузовский сб. – Улан-Удэ: Издат. – полиграф. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – Вып. 12. – С. 109 – 124. – С. 122.

⁴ Семенова В.И. Мировоззренческие истоки в погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху Средневековья: автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 / В.И. Семенова. – Кемерово, 2006. –. 26.

выявлено шесть основных стереотипов их погребения, которые обеспечивают длительное сохранение архаичной мировоззренческой традиции в пространственно-временном континууме. Наиболее архаичный стереотип – воздушный. Кремация шаманов в чистом виде у бурят практически не обнаруживается, однако мы засчитываем этот стереотип. Выявлено два комплексных стереотипа, где последовательно применяются разные типы погребения: воздушное, кремация и погребение в «живом» дереве. Следующий стереотип – наземное захоронение шаманов в скалах на высоких горных местах накрываемых камнями, а также в гротах, пещерах. Универсальность культуры позволяет считать, что специфика стереотипа ритуального грунтового погребения у бурят черных шаманов с применением осины, является автохтонной, а не привнесенной христианством. В некоторых случаях шаманов подвергали ингумации, соблюдая все ритуальные действия, необходимые при погребении шаманов. Способ погребения шаманов в земле не смог стать традиционным стереотипом, поэтому он не входит в их число. Погребение людей, пораженных молнией, и кузнецов осуществлялось в рамках погребения сакральных персон общества, а именно шаманов. Во всех основных традиционных стереотипах превалирует идея небесного погребения, в результате которого осуществляется вознесение. Приведенные достоверные материалы убедительно доказывают, что погребальный обряд шаманов является комплексом сложных многоступенчатых церемоний, осуществляемых в сакральном пространстве. Обязательной является меморизация шаманов, исходящая из идеи культурного бессмертия.

**Похороны шамана: из рукописи Б.Б. Бамбаева
«Описание погребального обряда и его происхождения»
и дополнений к ней**

Уникальность и завершенность фрагментов о похоронах шаманов в рукописи Б.Б. Бамбаева позволяют выделить его в отдельный раздел, значительно дополняющий и верифицирующий вышеприведенное исследование по теме. Здесь наравне с другими, нередко собранными лично данными, он вводит в научный оборот неизвестные материалы М.Н. Хангалова. В рукописи несколько разделов, посвященных отдельно похоронам предбайкальских и

забайкальских шаманов. Интересен раздел о загробной жизни шаманов. К рукописи прилагаются некоторые небольшие дополнения самого исследователя, в том числе под названием «Похороны шамана Эмэ». Материал размещен здесь в авторской последовательности Б.Б. Бамбаева.

«Похороны шамана-харбаха»

М.Н. Хангалов присутствовал на похоронах знаменитого шамана Эмэ в 1888 г. на острове Ольхоне. Он занес в свою тетрадь: “Собравшимися были подарены сотни рублей денег, до 150 овец, 1 кобылица. И на подаренные деньги было куплено 40 ведер водки. На похороны шамана приходило много людей, как только узнавали о смерти. Приходили с деньгами, платками, водкой, с *хахуһанами*-амулетом, которым становился высокий духовный покровитель *найжи*. Когда ребенок становится взрослым и становится недостижимым для *анахаев* и злых духов, *найжину* возвращается *хахуһан*-амулет и таким образом снимается покровительство. У шаманистов возвращение амулета сопровождается последним большим камланием *найжи* и сложным шаманским обрядом. Шамана угощают и подносят дорогой подарок деньгами, одеждой, скотом и прочим. Однако связь сохраняется и дальше. *Хахуһан* возвращается также при смерти шамана”.

В день смерти шамана люди едут в ближайший торговый пункт и покупают водку и шелк. Из шелка шили *оргой* (шаманское одеяние без рукавов, доходящее ниже пояса). Старики нагревали чистую воду с богородской травой и ею омывали тело шамана. Затем одевали его в самую лучшую шубу или халат, кушак, любимую шапку, рукавицы и обувь, сверху вновь сшитый *оргой*. К нему привешивали лук в налучье, стрелы в колчане и саблю. Потом шамана клали на потник направо от огня. Все обрядовые принадлежности шамана ставили рядом. Так он находился до следующего дня.

На другой день рано утром начинали готовиться к похоронам. Лучшим седлом сдлают любимого коня, покрыв шелковым покрывалом, и привязывают к коновязи. Тут же закалывалось много овец и кобыла. Мясом этих животных и голов овец совершали жертвоприношения горным старцам, то есть духам прежде умерших шаманов из рода покойного, его “*удха*” и хозяевам ближайших местностей, гор, вод. При этом каждый шаман показывал всю

свою силу и мощь, усиленно призывая духов, вселяя их в себя и передавая их слова. Шаманы назначали время и место похорон. В довершение всего они вселяли в себя дух только что умершего шамана, который повествовал их устами о своем жизненном пути – достижениях и поражениях, ошибках, о своей болезни и смерти, о ее причинах, самые сокровенные мысли. Говорил (вещал) о грядущих событиях в своей семье, роде, в жизни села, изъявляя последнюю волю и завещание потомкам и всем, кто жил под его высоким духовным покровительством-найжинатом.

По окончании жертвоприношения начиналось пиршество: ели мясо, молочные продукты, пили водку и много вина “*тарасун*” или *архи*. Шаманы беспрерывно выходили один за другим и шаманили – вселяли в себя дух покойного и находились в состоянии экстаза.

В день выноса рано утром снова закалывалось много овец. Мясо и головы овец варили и клали в мешки, а водку и молочное вино разливали в небольшую деревянную посуду “*ижбан*”. Свежесрубленную березу украшали разными цветными лентами, шнурками, платками и звериными шкурками. Седлали коней – для каждого участника похоронной процессии полагается оседланная лошадь, садились на лошадей. Вещи, предназначенные для покойника, мясо, голову, водку, и *архи* в жбанах каждый участник брал к себе до места погребения. Приготовив все, любимого коня покойника, уже оседланного, подвели к дверям, откуда выносили на руках покойного и сажали на седло. Один из участников садился на лошадь покойного позади его седла и поддерживал шамана в сидячем положении, а другой верховой (*жолооши*) должен вести шаманского коня на поводу.

Похоронная процессия двигалась в таком порядке: впереди ехал верховой, держа в руках разукрашенную березу – знамя (*туг*), за ним *жолооши*, ведя на поводу коня покойного, за ним следовали все участники процессии на верховых лошадях. Перед выездом они трижды объезжают жилище покойного и после с ним с места направляются в сторону, где должен быть подвергнут сожжению покойник. Обычно на вершине горы.

При подъезде к *бариса* похоронная процессия останавливалась и совершала жертвоприношение ее хозяину, затем пиршество: едят, пьют. Остатки всего, предназначенного для хозяина этого

бариса сжигают на костре. Все это написано мной по материалам М.Н. Хангалова.

М.Н. Хангалов пишет, что все “и люди, и лошади на похоронах шамана Эме были в весьма возбужденном состоянии. Даже шаманы были в состоянии экстаза, поэтому ехали очень быстро, неслись, не разбирая места, каменистая или гористая”. Достигнув вершины горы, где по указанию шаманов должен быть сожжен покойный, процессия останавливается, покойного снимают с коня. Расседлав шаманского коня, потник расстилали на земле, на него клали покойного, а седло подкладывали под голову. Здесь устраивали жертвоприношение хозяевам местности, после него пиршество с выпивкой и обильной едой. В это время некоторые участники складывали приготовленные дрова в большую кучу кубической формы со свободным пространством внутри. По окончании пиршества покойника переносили в куб и клали головой на восток или на северо-восток, подложив потник, а под голову седло правым боком. Рядом с ним клали в мешочках мясо, сахар, чай, табак в кисете, курительную трубку, водку, лук в налучье, стрелы в колчане, саблю и т.д. Потом сверху складывали бревна, и тут же недалеко на свежерастущей сосне устраивают “*аранга*” – помост, на котором оставляли шаманский столик (*ширэ*) с обрядовыми тростями, колокольчиком, чайником, котелком, табаком, водкой и прочими предметами.

Приготовив все это, совершали еще одно жертвоприношение с обильным пиршеством. Остатки мяса предают огню. После этого убивали шаманского коня, чтобы на нем покойный совершил свое путешествие, конь также должен служить ему в потустороннем мире.

Дрова со сложенным на них покойником и его вещами, а также с трупом убитого коня, поджигали. Когда огонь разгорался сильно, охватывал все стороны, присутствующие спешно садились на коней и возвращались в жилище покойного. При этом никто не оглядывался назад, а то его душа будет взята покойником в качестве *морин баритхал* – коновода. Если же никто не оглянулся, в коноводы возьмут душу одного из соседей или родственника. Лишенные души или умирают вскоре после похорон, или продолжают жить без души, которая служит коноводом у духа покойного шамана. Такой человек чувствует себя разбитым и усталым и часто хворает.

Все участники похорон на обратном пути тщательно обтирают руки и халаты зеленой травой, а зимой – снегом.

Люди, оставшиеся в доме покойника, после выезда похоронной процессии продолжают пировать с огромным количеством водки, *тарасуна* и мяса. После пиршества остатки мяса сжигают и убирают, чистят жилье и двор покойного. Затем умываются, очищаются у костра и садятся в ожидании возвращения. Никто не уходит домой, не должен. К их прибытию у дома покойного раскладывают два костра один против другого. Люди, прибыв с погребения, очищаются, проходя между двух огней, и входят в жилище. Некоторые из них, совершив обряд очищения и просидев положенное время, едут домой. Другие остаются и продолжают пиршество, ежедневно закалывая по несколько овец и выпивая водку.

После трех суток после похорон все пирующие в жилье покойника, взяв с собой водку и мясо, посещали место сожжения. Здесь духу покойного шаманы совершали жертвоприношение и шаманские останки замуровывали в сосну. Делали это так. В специальных рукавицах в мешочек из белого шелка собирали останки. После у свежерастущей сосны осторожно снимали на маленькой площади наружный слой, делали углубление наподобие чашки. Туда клали останки шамана, плотно закрывали осторожно снятой частицей сосны. Это место вскоре зарастало (прирастало). После этого некоторые продолжали оставаться в жилище шамана и пировать.

На десятый день со дня похорон, в так называемый *ута удэр* (долгий день), оставшиеся участники пиршества опять посещали место шаманского погребения и еще раз совершали духу покойного жертвоприношение и ставили на этом месте *сэргэ* – коновязь. Только теперь все участники похорон разъезжались по домам.

Это описание похорон белого шамана, в целом одинаковое для многих стариков, особенно лишь в малых деталях. По рассказам стариков, похороны шаманов, покровительствуемых черными *тенгриями*, имеют ту существенную особенность, что покойного положив в сосновый гроб, хоронят на сучьях сосны, а его обрядовые принадлежности оставляют под той же сосной. В Оронго-йском хошуне до сего времени сохранились такие сосны под названием “*бөөгын шандаруу*”. У этих сосен некоторые из шаманских потомков и теперь еще совершают жертвоприношение.

По словам тех же стариков, способ погребения “черных” шаманов исчез в прошлом веке. Видимо, черных шаманов у бурят было

немного, да и те вымерли в жестокой борьбе с белыми соперниками. В Монголии, в Булган-Ульском хошуне Богдо-хан Ульского аймака о шамане отзывался пренебрежительно: “он черный шаман, имеющий духа от Урянхайских шаманов, покровительствуемых черными тенгриями”.

У ленских бурят после смерти шамана некоторые его обрядовые принадлежности оставляли в его жилище у его потомков, чтобы они могли стать шаманами, чтобы род непрерывно продолжал шаманскую линию (*утха*). Это наблюдал М.Н Хангалов: *аман хур, ширэ, хэсэ, два морин хорьби*, кнут. Все с привязанными лентами, звериными шкурками с колокольчиками.

Один старик считает, что *ширэ* после шамана обычно оставляют у его потомков, у начинающих шаманов. При посвящении большой шаман получает новые шаманские принадлежности. А старые при погребении выносят и кладут на *аранга*¹.

«Загробная жизнь шамана»

Души умерших шаманов и шаманок делаются онгонами или заянами. Владеют теми местами, где были похоронены и покровительствуют своим родственникам, роду, охраняют их стада. Они вечно странствуют в том же одеянии, с теми же шаманскими принадлежностями и на той же лошади, которые были даны при похоронах, и следуют за ним те коноводы, которых шаман выбрал из своих родственников. Их обычным путем являются вершины горных цепей, хребтов и крутые мысы. Посещают места своих погребений по девятым, девятнадцатым, двадцать девятым числам месяца по народному календарю. Шаманисты эти дни называют “*буудал удэр*”, что означает день посещения.

Имеется главный хозяин местностей, то есть дух великого шамана предка или дух, первым занявший эту местность. Духи второстепенные, в том числе духи давно умерших шаманов, группируются вокруг него. Всем духам буряты всем родом или улусом ежегодно, а местным и несколько раз в течение года устраивают общественные жертвоприношения – *тайлаганы* для умиловливания и задабривания духов, которые могут разгневаться и наслать

¹ Бамбаев Б.Б. Описание погребального обряда и его происхождение // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 11, опись 1, дело 13. – 81 л. – Л. 19 – 27.

болезни, стадо волков и бедствия. Иногда отдельная семья проводит жертвоприношение онгонам или заянам предков – шаманов с просьбой о помощи.

Духи иногда превращаются в волка, ворона и т. д. Они очень жадны, считают всех обязанными дать часть своей еды вне дома или на дороге. Если кто возьмет с собой вино, табак обязан капать на барисах, бросать немного табаку. Если не сделать это, они могут вредить и даже прострелить из лука и убить»¹.

* * *

«Относительно обряда погребения шамана у забайкальских бурят известно мало. В Жаргалантуйском и других сомонах Селенгинского аймака находятся места погребения шаманов, называемые *бөөгын шандару*. Эти места погребения относятся к шаманам, покровительствуемым черными тенгриями из рода харанут. До сего времени некоторые из их потомков устраивают жертвоприношения, желая показать свою любовь к ним и умиловить их гнев, и прося покровительства над их семьей и стадами.

По словам некоторых стариков, шамана хоронили в одетом виде с их шаманскими принадлежностями, хоронили в гробу на дереве. Эти деревья до сих пор называют *бөөгын шандаруу*. Слово *шандаруу* – зола, пепел, останки, наводит на мысль, что в старину у селенгинских бурят окончательно разложившиеся трупы или кости шаманов, похороненных на дереве, сжигали и останки клали внутрь живого дерева, как было описано выше. В данное время трупы или кости покойников, похороненных на земле, сжигают, также поступают с влиятельными ламами после их смерти, о чем будет написано ниже. Строго воспрещается рубить и ломать ветку дерева *шандаруу*.

В 1929 г. в верховьях р. Джиды в долине левого притока ее Толхалта в местности Ара-Байса я был на месте, где была похоронена шаманка *толхалтын теве*, то есть тотхалтуйская бабушка. По словам моих проводников, эта шаманка жила шесть или семь поколений назад – 150 лет тому назад. Там я нашел большую медную чашу, небольшую бронзовую посуду с горлышком и одно ржавое железное стрема. Около них стоял новый деревянный столик. Население ближайшего сомона Утата – Далахай приносит ей в жертву в случае бездетности, болезни детей. Женщины из дру-

¹ Там же. Л. 29 – 30.

гих сомонов, выходцы этой местности, приезжают сюда в случае серьезной болезни детей.

Железные части шаманского оргоя не сохранились, возможно, из-за того, что были уничтожены ламами, как вызывающие страх и суеверие у населения. Это практиковалось часто распространителями желтой веры.

В прошлом году гражданин Агинского аймака Чойван Чагдарон нашел древнее шаманское погребение, откуда привез в Бурят-Монгольский Ученый комитет разные железные привески шаманского оргоя, часть шаманского головного убора из железа, которые представляют собой точную копию принадлежности шаманов добайкальских бурят»¹.

Дополнения в виде черновиков

«Когда хоронят умерших шаманов *жодоо* класть в воду для омывания не положено, бросают *ганга* и *арса*. Все шаманские принадлежности кладут около него. Потом заячью шкуру, потом привязывают поларшина белого миткаля и привязывают на “*туг*”»².

«Похороны шамана Эмэ

Шаман Эмэ умер в 1888 году. Имел шаманское происхождение от Сатинских бурханов, Баргута, хонгдорских и горных старцев *хадан үбгэдүд*. Шаман Эмэ в свое время был лучшим шаманом. Все буряты его уважали и любили как хорошего шамана. Умер в апреле месяце приблизительно сорока лет от роду. Весть о смерти Эмэ быстро распространилась по всему Ольхонскому ведомству.

Многие остались в доме шамана и продолжали пировать, ежедневно закалывая овец и выпивая, а через три дня съездили на место сожжения шамана с вином и мясом. Собрали останки шамана Эмэ и, выдолбив сосну, положили туда. Те, опять вернувшись в дом шамана, пировали по прежнему еще шесть дней, то есть до девятого дня после похорон шамана или *ута үдэр*, опять посетили место сожжения шамана, после этого все разошлись по домам»³.

¹ Там же. Л. 42 – 44.

² Там же. Л. 67.

³ Там же. Л. 68 – 69.

Глава 5

Народный буддизм и обряды погребения буддийских религиозных служителей в бурятском социуме

Народный буддизм в повседневной жизни бурят мирян

Представляется перспективным предварить исследование обрядов погребения бурятских буддийских священнослужителей изучением специфики народного буддизма у современных бурят. Рассмотрение темы актуально из-за всплеска религиозности в постсоветское время, когда религия со сводом моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий, становится весомой частью повседневной жизни.

Характер этнологического исследования на базе присущего ей источника, полевых материалов, позволяет, не вдаваясь в фундаментальные теологические, философские и другие пласты мировой религии, рассмотреть некоторые вопросы буддизма Бурятии под одним ракурсом – его бытование в жизни верующего народа. Как известно, этот процент незначителен по отношению к общему числу людей, поэтому здесь говорится о довольно тонкой прослойке населения, которая, возможно, будет увеличиваться. При огромном количестве научных работ по буддизму, в том числе Бурятии, публикаций на данную тему немного. Нет сомнения, что изучение происходящих процессов внутри паствы актуально по многим причинам.

По аналогии с существующим в науке понятием «народное православие» здесь идет речь о народном буддизме в повседневности бурят. И.И. Шангина пишет: «Православие вошло в самые глубины сознания русских людей, определив многие стороны жизненного уклада. Однако в народной среде православие, принятое каждым человеком “в сердце своё”, несколько отличалось от кано-

нического, являясь своеобразным симбиозом христианского вероучения и языческих представлений древних славян. Такое христианство ученые называют народным православием»¹. Определение «народный» вполне приемлемо и для буддизма как вера основной верующей массы бурят. Рассуждая о протонародных формах буддизма, которые всегда имеются наряду с догматическими течениями, О.О. Розенберг отмечает: «Буддизм в этом отношении <...> не отличается от христианства и других религиозных систем, которые совершенно также представляются разбитыми на формы догматические, доступные только образованному духовенству, и популярные, приспособленные к уровню массы верующих»².

Народный буддизм бурят, как и народные формы других мировых религий, обусловлен многими серьезными причинами, в том числе различным образовательным уровнем верующих, бытованием религии на незнакомых народу языках, включая вышедшие из общего употребления, живучестью шаманских представлений. Немаловажна роль государственной атеистической политики СССР, направленной на уничтожение религии, а также ее возрождение в постсоветском пространстве и др. Главное же заключается в том, что классификация Цзонхавы дает определение мирянина как человека низшего не только по сословному положению, но и по интеллектуальным и моральным качествам, поэтому вероучение буддизма преподносится им в объеме, который не предполагает ознакомление с религиозно-философским учением буддизма³. По определению Википедии народный буддизм – это религиозные буддийские представления, распространенные вне монашеской общины, среди мирян-буддистов. Помимо традиционных канонических воззрений, он включает в себя добуддийские местные верования, а также упрощенное изложение принципов буддизма, адаптированное под уровень знаний верующих, не искушенных в сложных философских построениях.

Главенствующая роль в возрождении буддизма в обновляющейся России после многих лет советского воинствующего атеиз-

¹ Шангина И.И. Русский народ. Будни и праздники. Энциклопедия. СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2003. 560 с. – С. 10.

² Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии / О.О. Розенберг Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литер., 1991. – 295 с. – С.203.

³ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 235 с. – С. 84.

ма принадлежит при поддержке государства буддийской церкви, в том числе ее официально признанной организации – Буддийской традиционной сангхе России (БТСР). Это церковное учреждение российского уровня добивается значительных результатов не только за счет количественного и качественного образовательного роста монашества, но и умножает число адептов за счет возрождения старых и строительства новых храмов (дацанов) – расширяет приходы. С.Ю. Лепехов объективно считает, что «именно наличие в стране устойчивой сети действующих монастырей и храмов позволяет говорить о вхождении данного народа или данной страны в систему мировой буддийской культуры и цивилизации»¹. Бурятия известна целым рядом замечательных крупных монастырей, разрушенных во время культурной революции. Специфика бурятского буддизма как хранителя традиций отмечена Л.Н. Гумилевым: «... в бурятских монастырях долгое время хранились картины или копии с них, утерянные в самом Тибете, Хотане и Китае, а в Индии ставшие предметом археологических раскопок. Здесь как в капле воды, отражающей небосвод, сохранились следы древней культуры Срединной Азии и той жизни, которая исчезла много веков тому назад»².

Устойчивость буддизма как культурной основы бурятского общества, по мнению Ц.П. Ванчиковой и М.И. Гомбоевой, базируется на том, что он сформулировал не только практику и философию для монахов, но и мораль для мирян. По их мнению, в доктринальном отношении махаяна создала беспрецедентную систему взаимосвязи монастырской и мирской жизни разных, но единых культурных сред на основе принципов социальной гармонии³. Не случайно идеологом, направляющей силой происходящих событий в среде буддийской бурятской паствы является буддийская церковь и церковнослужители – ламы. Особенно это бросается в глаза в конце первого десятилетия XXI в., когда значительно активизировалась деятельность БТСР не только внутри дацанов, но

¹ Лепехов С.Ю. Буддийский мир в XXI в. // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III Международного симпозиума (3 – 5 ноября 2010 года). Чита: Экспресс-изд-во, 2010г. С. 61- 67. – С. 64.

² Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. М.: Искусство, 1975. 56 с. – С. 6.

³ Ванчикова Ц.П., Гомбоева М.И. Философские школы буддийских монастырей Аги как интеллектуальное сообщество // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III Международного симпозиума (3 – 5 ноября 2010 года). Чита: Экспресс-изд-во, 2010г. С. 222 – 229.

и за ее пределами в средствах массовой информации и коммуникации, интернете, издательствах (газеты, телевидение, мобильная связь, книгопечатание для верующих). Даже обывателю видно из средств массовой информации и других источников, как БТСР реализует одну из актуальных задач – возрождение дацанов, а также другую – увеличение круга верующих, внедрение буддийских стереотипов в повседневную жизнь населения. Любая церковь стремится к постоянному росту последователей веры – количественный рост паствы непереносимое условие существования любой религии. При этом, как известно, в отличие от христианства, буддизму не присуще миссионерство.

С.Г. Жамбаловой ранее на полевых материалах исследованы значение буддизма в повседневной жизни бурят-мирян, а также роль мирян в сохранении и возрождении буддизма¹. Процесс возрождения не однолинеен, он развивается по двум пересекающимся косякам: первая – дацаны со всеми присущими им атрибутами и штатом лам; вторая – миряне, роль которых в данном процессе нельзя переоценить. Несмотря на атеизм, на всем протяжении XX в. всегда существовала прослойка глубоко верующих людей, которые в отсутствие (с 1930-х гг. до середины 1940-х гг.) или удаленности буддийских монастырей, из-за их малого количества в советское и постсоветское время, по мере возможности сохраняли религию, следуя ее постулатам и соблюдая календарную обрядность. Это было характерно не только для буддистов Бурятии, но для всех конфессий СССР. Люди разных национальностей и вероисповеданий, в том числе буряты и старообрядцы (семейские) рассказывали во время полевых исследований, как они тайно собирались для молебствий на удаленных от колхозных центральных усадеб деревнях, заимках, фермах. Верующие консолидировались и в городской среде. Вероятно, из этих семей вышли первые священнослужители советского времени.

Процесс сохранения буддизма в Бурятии развивался параллельно репрессивным атеистическим мерам и был характерен для всех этапов развития советского общества. Это обусловлено тем, что на самом деле большая масса простого народа, сельского и отчасти городского, сохраняла до 1960-х гг. многие компоненты

¹ Жамбалова С.Г. Буддизм в повседневной жизни бурят-мирян // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III Международного симпозиума (3 – 5 ноября 2010 года). Чита: Экспресс-изд-во, 2010г. С. 253 – 259.

бурятского традиционного уклада. Это были традиционалисты, идеализирующие и абсолютизирующие традиции, центральная культурная зона которых была неразрывно связана с буддизмом. Мировоззрение и менталитет многих бурят был взращен в поле пусть и несколько редуцированной в то время буддийской религии в ее народном воплощении. В первой половине XX в. сохранялся большой пласт людей, воспитанных в религиозной традиции, но не следует забывать, что основная часть подрастающего поколения сознательно отвергала их опыт – разрыв в межпоколенной трансляции привел к образованию лакуны.

Буддисты, согласно полевым материалам, акцентируют две даты, важные для возрождения религии. Первая, 1947 г., активизация тайных религиозных собраний после открытия Иволгинского дацана. Люди почувствовали ослабление атеистического прессинга, участились ночные собрания для чтения молитв (*сангарил*). Вторая дата – 17 января 1991 г. – время начала официального празднования в республике Сахаалгана, во многом определенного новым отношением к религии в новой стране – РФ. В дни *Дуйсэн* (8, 15, 30 дни лунного календаря) в домах мирян свободно устраиваются молебны. Однако имеется и третий, размытый рубеж, берущий начало ранее 1947 г. – время возвращения из спецлагерей уцелевших лам, организаторов собраний и учителей новоявленных адептов. Можно выделить еще один промежуточный этап – процесс перестройки с середины 1980-х гг.

Исходя из методологии создания статистики российской религиозности С.Б. Филатова и Р.Н. Лункина можно выделить три группы буддистов: по этническому принципу, по религиозной самоидентификации (культурная религиозность), практикующие верующие (участники сангарила и люди, совершающие обряды, как в дацане, так и дома). Критерием оценки воцерковленности человека, в данном случае буддиста, может явиться адекватное понимание им триратны – «трех драгоценностей» (*гурбан эрдэни*) буддийской доктрины. Триратна является своеобразным символом веры буддиста. Восприятие Будды как учителя и проводника, его дхармы, как закона, а сангхи, как сообщества единомышленников, является неперменным атрибутом буддийского мировоззрения.

Безусловно, из «трех драгоценностей» современным бурятам-буддистам всех трех групп Будда близок как Бог, которому поклоняются, как почитаемому Учителю. Старшее поколение чаще

называет его *Бурхан-багша* (Бог-Учитель), а молодое больше знает, как Будду Шакьямуни. Что касается дхармы, как универсального закона бытия, открытого Буддой, дхармы, как буддийского учения, то в соответствии с программой религиозного спасения мирян они должны знать следующее: понятия о бренности жизни и смерти – неизбежном конце всего живого; моральное совершенствование как основное средство избавления от страданий в плохих перерождениях; вручение всего своего существа (тела, мысли и слова) покровительству «трех драгоценностей»¹.

В современном бурятском буддийском обществе заметно незнание основных постулатов религии. На вопрос журналиста об отсутствии публичных лекций БТСР о буддийской философии для мирян хамбо-лама Д. Аюшеев отвечает: «К сожалению, к философии восприимчивы не более десяти процентов верующих, остальные девяносто процентов приходят в дацан решать свои житейские проблемы»². На самом деле хамбо-лама умолчал о том, что почитание ламы и вера в него избавляют верующего от необходимости изучения доктрины, накопления религиозных заслуг и добродетелей. От мирянина требуется только вера в святость лам. Воспитание слепой фанатичной веры в духовенство является главной целью вероучения ламаизма³.

БТСР предпринимает меры по разъяснительной работе. Таковым является форум «"Прямой диалог" с руководством БТСР». Служители культа поясняют правомочность общины: *сангха* появляется при наличии четырех *гелонгов*, в БТСР их гораздо больше, поэтому это подлинная *сангха*, объект почитания и накопления огромной добродетели. Хорошее отношение к сангхе и ламам приносит весомые плоды, а плохое наказуемо. Здесь приводятся предписания по отношению к «трем драгоценностям»: следует почитать даже символы монашества, не бранить и не презирать монахов и тех, кто обладает лишь отличительными признаками монаха; никогда не смотреть на них как на врагов, подразделяя «вы и мы»; почитать их как драгоценность сангхи. Указано, что

¹ Ламаизм в Бурятии ... С. 97.

² Махачкеев А. Вперед к «золотому веку». 27.02.2009. [Электронный ресурс]. URL: <http://mk.burnet.ru/index.php> (дата обращения: 17.03.2014).

³ Ламаизм в Бурятии ... С. 85.

это является одним из обязательных предписаний для существ, принявших прибежище в «трех драгоценностях»¹.

Нельзя не отметить, что в бурятском буддийском обществе произошла заметная деформация в осознании личности ламы, который также входит в число трех драгоценностей как член сангхи, как Учитель. Практикующие буряты-миряне, особенно люди старшего поколения, доподлинно знающие символику «трех драгоценностей», демонстрируют слепое почитание буддийского духовенства Бурятии – лам, называют их не иначе, как *ламахай*, *ламбагай* (бабушка). Это обусловлено тем, что лама концентрирует все достоинства и функции двух остальных драгоценностей. Он непосредственно руководит религиозным спасением мирян, так как будды и бодхисаттвы недоступны для простых верующих. Исследователи считают, что культ ламы основан на воспитании веры в личность конкретного ламы, в котором воплощаются и тело, и мысль, и слово Будды. Это закреплено в молитве *Этигел*, символе веры, который в ламаистском варианте начинается со слов «Верую в ламу», в классическом же варианте она звучит так: «Верую в Будду, верую в дхарму, верую в общину монахов сангху»².

Цзонхава развил учение о ламе, которое выдвигает культ буддийского духовенства на центральное место в системе религиозных ценностей. Основное положение этого культа – «лама есть будда» – пронизывает догматику и обрядность, монастырское образование и популярное вероучение ламаизма и определяет специфику ламаизма как самостоятельного направления буддизма. В учении имелись в виду ламы высших степеней, трижды посвященные гелонги³.

Начиная с 1930-х гг., культ ламы в СССР претерпевает кризис. Исторические перипетии внесли коррективы в сам образ ламы, многие из них уже не монахи-отшельники, отошедшие от всего мирского, но и последователи религии уже не те буряты дореволюционного времени. Разновременные классические тибетские источники демонстрируют постепенное понижение требований к ламам, достигшее таковой нормы к XIX в. Они же объективно признают, что не всякий лама может быть достойным носителем

¹ «"Прямой диалог" с руководством БТСР». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buryatia.org/modules.php> (дата обращения: 06.04.2014).

² Ламаизм в Бурятии ... С. 102-103.

³ Там же. С. 81.

и проводником учений буддизма. В массовой буддийской литературе имеются мотивы изобличения невежества и корыстолюбия лам. В то же время в ней имеются тезисы, смягчающие противоречия между идеальным ламой, «перевоплощением будды», и реальным, далеко не безупречным. Выискивание погрешностей в облике и поведении ламы считается наиболее тяжелым грехом, который квалифицируется как проступок и грех по отношению к самому будде¹. Важно подчеркнуть, что БТСР во главе с хамбо-ламой Д. Аюшеевым проводит целенаправленную работу по обучению и воспитанию нового поколения лам, более соответствующего классическим мировым стандартам.

Можно констатировать, что не все буддисты Бурятии знают основные символы буддизма, как «три драгоценности». Из тех, кто слышал о них, не все понимают их глубокое философское наполнение. Все признают и почитают Будду, как учителя и проводника. Два других символа, а именно дхарма, как закон, и сангха, как сообщество монахов-единомышленников, часто остаются за пределами религиозных представлений многих буддистов. Буряты-буддисты имеют понятие, что к ламе, как к представителю буддийского духовенства необходимо относиться почтительно, но не ведают о существовании серьезных доктринальных установок такого положения.

Как же на самом деле практически реализуется в повседневной жизни мирян народный буддизм? В 1969 г. Р.Е. Пубаев создал объективный реестр востребованности ламаизма простыми бурятами, который остается актуальным до настоящего времени. Ученый пишет, что вероучение ламаизма в Бурятии сводится к пяти пунктам: признание и почитание Будды как бога, который создал буддийскую религию, указал путь к освобождению от страданий и оказывает помощь верующим в их повседневной жизни; вера в то, что благополучие ламаистской церкви, веры и верующих зависит от покровительства богов – гениев-хранителей, как богиня Лхамо, докшиты Жамцаран и др.; почитание грядущего, пятого после Шакьямуни, будды Майтреи, пришествие которого на Землю восстановит величие буддийской религии, мир и благоденствие среди людей; почитание Цзонхавы как второго будды и основателя ламаизма; положение о том, что праведная жизнь в этом мире

¹ Там же. С. 104 – 105.

и совершение богоугодных дел обеспечат верующим счастливое перерождение в будущей жизни и даже перерождение в царстве блаженства Сукхавади, где восседает будда Амитаба¹.

Далее, проводя своеобразную ревизию понимания народом буддийских догматов, он объективно отмечает, что верующие вряд ли понимают молитвы лам в дни Сагаалгана, посвященные 15 чудотворным деяниям Будды, главное внимание они уделяют молебствиям, имеющим отношение к их земной жизни и будущему перерождению. Мольбы верующих сводятся к достижению благополучия в жизни и нирваны после смерти, это молебствия 1) в честь трех гениев-хранителей мира-сансары; 2) Эрлик-хана, высшего судьи душ умерших; 3) гения-хранителя дацана, покровителя местности; 4) восьми докшитов – грозных гениев-хранителей мира, религии, семей, благополучия хозяйства, жизни детей и т. д. Квинтэссенцией сознания верующих является поклонение и молитва «трем драгоценностям»: Будде, буддийскому учению и духовенству².

Интересно проследить насколько изменяется в постсоветском пространстве религиозная наполненность народного буддизма. В 2012 г. В.М. Митыпов отмечает, что большинство современных прихожан приходят в дацан не ради службы, а для совершения каких-то ритуалов и решения конкретных жизненных проблем, что приводит к тому, что многие прихожане воспринимают веру как магию. Такое положение исследователь объясняет преобладанием в числе верующих 1990-х гг. неофитов, имитирующих стиль поведения старшего поколения людей, сохранивших буддизм как веру и образ жизни в советское время³. Можно утверждать, что выявленные Р.Е. Пубаевым знания и практики в современном постсоветском бурятском обществе присущи только глубоко верующим практикующим людям, остальным они малодоступны. Такое

¹ Пубаев Р.Е. Пережитки ламаизма в быту и сознании бурятского сельского населения / Р.Е. Пубаев // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становлении новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Мат.-лы науч.-практ. конф., 22 – 26 ноября 1966 г., г. Улан-Удэ. – Улан-Удэ, 1969. – С. 138 – 145. – С. 139.

² Там же. С. 140, 142.

³ Митыпов В.М. Буддийская церковь России: религиозный ренессанс 1990-х гг. / В.М. Митыпов // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – 160 с. – С. 33 – 40. – С. 35.

положение позволяет считать, что в современном бурятском обществе с одной стороны, заметно многократное увеличение числа буддистов, а с другой, отсутствие видимого количественного роста практикующих буддистов.

Своеобразную причастность мирян к дацанским богослужениям можно было наблюдать в советское время в Иволгинском дацане во время малых, будничных хуралов, а особенно во время больших, праздничных. Всегда присутствовала небольшая группа людей с четками, это обычно пожилые женщины или принявшие постриг *шабгансы*, наизусть читающие молитвы одновременно с монахами, а главное, совершающие руками наравне с ними сложные буддийские мудры. Известно, что в настоящее время во время внедацанских богослужений (*обо* и др.) ламы привлекают в помощь знающих стариков и старушек для участия в обряде. В современных дацанах при проведении хуралов присутствует много мирян, нормой становится поклонение перед иконостасом с простиранием.

Буддисты-миряне – это последователи учения, не являющиеся членом монашеской общины (*сангхи*). Каждый, кто верит в «три сокровища» – Будду, дхарму, сангху – уже является последователем религии. Для того, чтобы быть достойными слышать слово Будды, пользоваться его благословением, понимать суть учения они обязаны соблюдать пять повседневных заповедей: не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать, не пить спиртных напитков. На общем фоне всех буддистов особый пласт составляют практикующие буддисты-миряне. В современном бурятском сельском социуме это простые люди, в основном женщины, читающие молитвы индивидуально у себя дома и коллективно на Сангарилах в определенные дни (8, 15, 30 дни лунного календаря), а также по приглашению в домах односельчан на семейных обрядах, обычно погребальных. Это категория глубоко верующих людей, активно пропагандирующих наиболее распространенные постулаты буддизма: символы «трех драгоценностей», почитание ламы, правила поведения в дацане. Они помогают в экономической и хозяйственной подготовке больших буддийских хуралов, принимают участие в богослужениях, участвуют в обряде *обо тахилга*, продвигают строительство *субурганов* и т.д. Именно эта категория людей наряду с буддийским духовенством способствует дальнейшему возрождению буддизма в Бурятии.

Одним из важных критериев определения практикующего буддиста в определенных районах Бурятии является участие в коллективных чтениях молитв – Сангарилах. Критическое состояние буддизма в СССР привело к развитой сети чтения буддийских молитв мирянами, в последнее время в основном женщинами. Сангарил читался на протяжении всех десятилетий советской власти после разрушения дацанов. Эта главная инновация в послереволюционной повседневности верующих буддистов, была распространена не по всей бурятской буддийской ойкумене. Есть районы, где не знают подобной обрядности.

Н.Л. Жуковская в 1969 г., опираясь на материалы экспедиции 1963 г. отдела буддологии Бурятского института общественных наук, первой ввела в 1969 г. в широкий научный оборот описание сангарила, проводившегося в советское время. Из контекста видно, что исследователь считает сангарил давней традицией, сохранившейся в советское время в несколько измененном виде. Здесь мы позволим себе довольно большое цитирование в силу уникальности материала, так как после этого описания упоминания о сангариле появляются только в работах С.Г. Жамбаловой в 2000-е гг. Н.Л. Жуковская пишет: «Коллективные моления – сангарилы посвящены уже сугубо буддийским богам (Шакьямуни, Арьяболо, Ногон Дара-эхэ, Цаган Дара-эхэ и т.д.). И до сих пор они продолжаются от одной ночи до трех суток. Учитывая характер просьб, с которыми они обращались к этим богам (выпрашивание благополучия для детей, долгой и богатой жизни без болезней, хорошего перерождения умершего и скорейшего достижения нирваны), связанных с событиями повседневной жизни народа, следует думать, что такие обряды совершались весьма часто. Непременным условием их исполнения было участие лам, вполне достаточное количество которых проживало не только в монастырях, но и в улусах. Ныне в связи со значительным сокращением числа лам некоторые молебны старики и старухи проводят собственными силами. Это так называемые *сангарил-маани* – бдения, длящиеся целую ночь под неустанные чтения молитв сменяющимися по очереди стариками. Постепенно духота, темнота, бормотание доводят всех присутствующих до массового гипноза»¹.

¹ Жуковская Н.Л. Современный ламаизм (на материалах Бурятской АССР) / Н.Л. Жуковская // О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011: сб. ст. – М.: Ориенталия, 2013. – С. 280 – 309. – С. 293 – 294.

Далее Н.Л. Жуковская отграничивает *сангарил-маани* от трехсуточной *маани*, внехрамового богослужения, которое могут проводить несколько лам. Она пишет: «Но еще более все это проявляется во время трехсуточной *маани* в честь бога милосердия Арьяболо (Авалокитешвары). Цель моления Арьяболо – скорейшее достижение нирваны. Устраивается оно сразу после похорон умершего, продолжается без перерыва трое суток, происходит в закрытом помещении с обязательным участием ламы. Обязательность присутствия ламы объясняется тем, что Арьяболо – *идам* (покровитель), лицезреть которого может лишь посвященный, т.е. лама, который и совершает акт общения с идамом и доведения до него цели молебствия. Остальные участники считаются приобщенными к мистерии, когда на третьи сутки непрерывных молитв впадают в экстатическое состояние, в котором им должен явиться образ Арьяболо»¹. В научной литературе нередко описывают трехдневное *маани*. Исследователи пишут: «Ламаизм фактически позволил закрытому монастырскому обряду для духовенства перейти на бытовой уровень, он совершается в упрощенном и сокращенном порядке. <...> Верующие здесь – не пассивные сторонние зрители, а участники ритуальной игры – таинства буддийского спасения»². Возможно, этот обряд послужил толчком к проведению сангарила.

Нами не найдено письменных доказательств бытования коллективной формы чтения молитв мирянами в дореволюционное время. Более того, П.К. Козлов пишет, правда, о Монголии: «Самоё учение Будды разделяется на три части: высшее, среднее, низшее. Изучать то или другое учение и, следовательно, усваивать его себе человек может только после принятия соответствующих обетов; не приняв же посвящения, читать священные книги почитается греховным. Это положение, всецело соблюдаемое у современных монголов-буддистов, служит одной из главных причин, по которым монголы принимают на себя духовное звание и посвящают ему своих детей еще в младенчестве. Не будучи посвящен, ребенок не имеет права читать священных книг, а, следовательно,

¹ Там же. С. 294.

² Ламаизм в Бурятии ... С. 211.

не только приготавливаться к высшим ступеням священства, но и знать основательно правила своей религии»¹.

Р.Е. Пубаев не упоминает о коллективном чтении молитв мирянами в частных домах, о проведении трехдневных *маани*. Этому, наверно, есть объяснение – в 1960-е гг. они проводились тайно и, безусловно, практиковались в отдельных малых поселениях и имели более узкий ареал распространения. Современные полевые материалы достоверно свидетельствуют об их довольно частом проведении в Еравнинском, Заиграевском, Кижингинском, Мухоршибирском, Хоринском р-нах РБ с 1930-х гг. На протяжении многих лет нами наблюдаются и фиксируются картины коллективного чтения мирянами буддийских молитв – сангарила и трехдневных маани в современных домах в поселениях вышеуказанных районов. Имеются сведения о проведении сангарила в селах Хурамша и Иволга Иволгинского р-на. В начале 2000-х гг. в Кяхтинском р-не мной зафиксировано отсутствие сангарила. Есть такие же свидетельства 2012 г. в Джидинском р-не. Исследования данного вопроса в других районах Бурятии не проводились.

Полевые материалы свидетельствуют, что коллективное чтение молитв сангарил возникло под руководством лам, вернувшихся из лагерей и ссылок. Возможно, он получил распространение в указанных выше районах, потому что возвращающимся из тюрем, лагерей и ссылок ламам не разрешали поселяться в приграничных районах, таких как Кяхтинский, Джидинский, Селенгинский. Обычно местом их нового поселения был Еравнинский р-н, как наиболее удаленный. Возможно, если даже они возвращались в родные края, там из-за близости границы был сильнее контроль. Сегодня сангарил в основном женское занятие, являющееся неотъемлемой частью их повседневной жизни. К женщинам пожилого возраста постоянно присоединяются все новые поколения пенсионеров.

Собранные С.Г. Жамбаловой и частично опубликованные полевые материалы и их анализ позволяют прийти к нескольким гипотезам о появлении и распространении сангарила среди бурят-мирян. Коллективное чтение молитв сангарил первоначально проводилось под руководством мужчин, в основном лам, вернув-

¹ Козлов П.К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото / П.К. Козлов – М., Петроград: Гос. изд-во, 1923. – 678 с. – С. 62 – 63.

шихся из лагерей и ссылок. Сангарил получает распространение в поселениях благодаря активной деятельности одного или нескольких его жителей под руководством ламы или знающего старика. Коллективное чтение буддийских молитв мирянами возникло в отсутствии дацанов, как реакция на акты воинствующего атеизма, как своеобразное тайное движение в атеистическом государстве, активизировавшееся в возрождающейся России. Подобная традиция тайного чтения молитв в домах характерна и для русского населения Бурятии, особенно для старообрядцев¹. Инновация в течение XX в. стала традицией для определенных районов Бурятии. Инициаторами такого важного для духовной жизни села движения выступили ламы старой школы и глубоко верующие старики, которые передали свои знания женщинам.

По мнению ламы Т.Д. Доржиева из Ацагатского дацана, до 1930-х гг. сангарила не было: «Мой дед на молочно-товарной ферме руководил двадцатью доярками, и всех доярок силой своего авторитета заставлял читать сангарил в 1939-40-е гг., перед началом и во время войны»². В с. Ацагат Заиграевского р-на до настоящего времени женщины села совершают в домах коллективное чтение буддийских молитв сангарил в соответствии с буддийским лунным календарем и по просьбе односельчан. Ацагат – моноэтническое бурятское село, почти все советское время бывшее отделением колхоза/совхоза. Только на его излете оно получило ненадолго статус центральной усадьбы совхоза.

В с. Ульдурга Еравнинского р-на зафиксирован процесс возрождения буддизма в начале XXI среди женщин села усилиями одного человека, Легцо-ламы, ныне ширетуя Анинского дацана. Факты о возрождении буддизма в конкретном населенном пункте в результате внутреннего миссионерства на своей канонической территории, на мой взгляд, имеют практическое социальное значение в качестве положительного примера для других буддийских священнослужителей и мирян. Пример эффективного сотрудничества обеих сторон, священнослужителей и мирян, свидетельствуют о роли личности в микроистории страны, когда одному

¹ Жамбалова С.Г., Игауэ Н. Калейдоскоп: этнографические картинки XX – начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии / С.Г. Жамбалова, Н. Игауэ. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 412 с. – С. 248 и др.

² Жамбалова С.Г. Село Ацагат – частичка обновляющейся России / С.Г. Жамбалова // Гуманитарные исследования Сибири в контексте обновления историографических практик: мат-лы всерос. науч.-практ. семинара. – Братск: БрГУ, 2010. – С. 195 – 203. – С. 201.

человеку, если он даже священнослужитель, под силу позитивно изменить жизнь социума, наполнить ее духовностью, трансформировать сознание обывателей. Наблюдение показывает, что буддизм играет, безусловно, положительную роль в повседневной жизни женщин в ограниченном пространстве удаленного сельского поселения¹.

Всегда была прослойка истинно верующих людей, которая в условиях государственного атеизма создала новые формы реализации религиозной обрядности. Не случайно женщины взяли на себя роль защитников и хранителей буддийской религии. О.О. Розенберг, опираясь на предании об учителе Шакьямуни, считает, что буддийский метод пропаганды таков, что он может быть донесен до каждого своим особым способом. Поэтому буддизм процветает среди самых разнообразных народов. Он пишет: «... буддистом, при том убежденным буддистом, может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Основы учения буддизма могут быть изложены так, что с ними согласится каждый. Но форма изложения будет неодинакова. <...> Истина одна, но для разных людей нужно о ней говорить разными словами»².

При рассмотрении возрождения буддизма в среде мирян Бурятии невозможно обойти стороной следующие факты. XX век с его феминизацией разрушил гендерное равновесие в обществе. Все большую роль в решении социальных проблем, в частности проблем семьи берет на себя женщина. Бурятская среда не является исключением, поэтому, несмотря на то, что здесь немало верующих мужчин, приходится констатировать наибольшую активность женщин-мирян. Эта ситуация отражена в двух устных рассказах, записанных с разрывом в девять лет (1998, 2007 гг.) у женщин разных поколений. Эти переведенные на русский язык рассказы на бурятском языке ярко иллюстрируют бытование народного буддизма в бурятской среде, а также важную роль лам в жизни буддистов-мирян.

¹ Жамбалова С.Г. Проблемы аутентичности, эквивалентности и достоверности результатов современной полевой этнографии (на примере экспедиционной работы 2014 г.). / С.Г. Жамбалова // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2015. – № 3 (19). – С. 18 – 28. – С. 24 – 27.

² Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке / О.О. Розенберг – Петербург, 1919. – 72 с. – С. 7 – 8.

Первый устный рассказ Дулмажап Цыбжитовны Санжиевой из с. Можайка Еравнинского района РБ, она родилась в 1935 г. в ул. Турхул, хори бурятка из рода *худай*. В 1998 г. она рассказала следующее: «Родилась в *нютаге* Турхул, затем его соединили в колхоз с селом Домна, это от Можайки в ста километрах. С 1967 г. работаю учительницей в с. Можайка. В дни нашей молодости все было под запретом, и жили скудно, а сейчас все возрождается. В большинстве домов в те годы была буддийская книга с молитвами для благополучия жизни (*Амгалан байдал*). С этой книгой ходили вокруг (*гороо*) дома, поэтому их располагали во дворе так, чтобы можно было обойти кругом. К приходу приглашенного ламы для проведения обряда из муки лепили чашечки для жертвоприношений (*сугсэ*), в которых возжигали лампадки (*зула*). После завершения обрядов эти мучные чашечки высушивают, затем крошат и разбрасывают в скотном дворе, чтоб скотина хорошо, благополучно размножалась. В каждой семье есть *сахюусан* – гений-хранитель, в каждом роду он есть. Утром, когда брызгают чай, именно к нему обращаются. *Сэржэм* брызгают после утренней дойки, самую лучшую верхнюю часть молока (*дээжэ*) наливают в специальную посуду, из которой приносят жертву, сопровождая специальными словами». Перед завтраком брызгают чай, лучше с молоком. Обязательно нужно говорить при этом “*Һажал, һажал, һажал!*” Когда читают молитву ламы, черный чай приравнивается к брызганью водкой. Слова “*Ай хурай!*” говорят в дацане, когда *далга* (жертвенная еда) берут или когда в доме проводит обряды лама. В с. Улзытэ жили сильные старики, в 1977 г. их было семеро, они читали буддийские книги. Там люди знали обряды. Все семеро стариков садились и читали молитвы. Мой дядя (*нагаса*) в Эгитуйском дацане был *гэбшэ*. Он коллега (*зэнданар*) тибетского лекаря Дашинимы Бадмаевича Бадмаева. Бадмаев в ссылке не был, хотел убежать в Монголию, но поймали на границе – сидел в тюрьме в Чите. Во время войны жил в Москве и шил формы солдат, офицеров. Долго работал в бурятском научном центре. Мой дядя, младший брат матери, с семи лет был в Эгитуйском дацане, стал *гэбшэ*, т.е. получил высшее буддийское образование. Мы дома делаем сангарил, ламу, стариков приглашаем. Но и без ламы верующие могут сами читать. Есть молитвенная книга на новом шрифте, на кириллице. Простые старики ее читают. Смысла не понимают, но знают, что это молитвы за благополучие. Есть книги

для снятия грехов, да и вообще на все случаи жизни. Кроме того я дома одна читаю молитвы каждый день, *Дара Эхэ* и другие. Зула зажгу, воскурю ладан (*санзай*) и читаю. Имею отдельный столик, покрытый специальной скатертью, который сама сшила. Делаю земные поклоны (*хунажа мургэдэгби*), каждое утро девять поклонов. Внука восьми лет учим как вести себя в дацане. Учим между делом, не специально. Дочь моя сорока двух лет буддийских обрядов не совершает, молитвы не читает, говорит, что начнет все делать, когда уйдет на пенсию. Хотим в селе возрождать традиции, но очень трудно, так как никто ничего не знает. На летний хурал в дацан носят молочные продукты *айраг*, *урэл*, *ээзгэй*, специальные коржики (*бообо*). Это все готовят бабушки. <...> Молодежь в первые годы в дацан ходила мало, а теперь все больше, с каждым годом больше. Божницы есть почти у всех бурят. У ольхонцев, которые переселились сюда, божниц нет. В селе три кладбища, потому что здесь живут буддисты и шаманисты. Буддисты не ездят ухаживать за могилами на кладбище, нельзя, а ольхонцы раньше чаще ездили в родительский день, а теперь, кажется, совсем перестали. Моего отца кремировали, мне было семь лет. Это было в селе Домна. Когда человек умирает, буддийскую книгу *Алтан хаба* читают (*татуулна*) и могут сказать, как надо хоронить. А раньше больших людей сжигали, высокообразованных лам, например, *габжи*»¹.

Объективная картина сохранения буддийских традиций в среде мирян Еравнинского и Хоринского р-нов РБ вырисовывается из устного рассказа Людмилы Николаевны Дугаровой (Цыреновой). Она родилась в 1968 г. в с. Загустай Кижингинского р-на РБ, выросла в с. Ульдурга Еравнинского р-на, бурятка из рода *улалзай хубдуг*, ее родной язык бурятский, имеет неоконченное высшее образование, работает методистом детско-юношеского центра с Хоринск, где и проживает.

Летом 2007 г. она поведала по интересующей нас теме следующее: «Выросла я у бабушки и дедушки, родителей мамы. Дед Бабу Базаржапов 1900 г. родился в Ульдурге, его жена Бальжинима Ешеевна Данзанова 1909 г. р. У них была божница со множеством божеств, после их смерти их сдали в дацан, так как сказа-

¹ Жамбалова С.Г. О народном буддизме в современной Бурятии / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2. – С. 87 – 93. – С. 90 – 91.

ли, что мы не сможем их почитать как положено. Бабушка после смерти деда раздала нам, детям, оставшиеся иконы и буддийские скульптуры. Мне достались Лхамо *бурхан* – наш *сахюусан*, Бурхан *багша* и Абида, рисованные иконы. Я сейчас их дома не держу, только фотографии Далай ламы и другие религиозные фотографии и открытки. А все иконы находятся у моих родителей в Амгаланте, в 50 км от Хоринска. В Сагаалган младший брат развешивает иконы (*бурхада дэлгэдэг*) по особому порядку, всего их больше двадцати будет, он знает, как их разместить, его научили дедушка с бабушкой. В детстве в Сагаалган бабушка нас будила рано. Лхамо *сахюусан* утром рано пожелует. Тех, кто не встал, она посчитает мертвыми. Если лампадка не затеплена, она не войдет в дом. В пять часов надо встать. Мои дети в этот день встают рано. Третий сын десяти лет сильно верующий. Он постоянно следит за божницей, любит украшать ее. Когда мы ездили в Китай и не привезли украшений для божницы, он упрекал нас. Хочет стать ламой. Это у него от моих родителей – он к ним часто ездит. Нам он говорит: “В сторону божницы ногами не ложитесь, пальцами не указывайте”. Хочет украсить божницу слонами, оленями. Старший сын тоже верующий. Мои родители всегда молились Богу, в советское время тоже. Ульдурга всегда сохраняла традиции, обычаев она не потеряла, это заслуга стариков-старух, их поучение. В нашем околотке одни старики жили. Лам было много. Во дворе ставили маленькие дома для них и там они жили. В с. Амгаланта Хоринского р-на жила моя бабушка, мама отца, 1900 г.р. У них был специальный домик, где размещались божества (*Бурханай гэр тахижа байгаа*). Его содержали трое уже семейных детей. Это были люди 1928, 1932 и 1938 г.р. Они хранили и почитали богов, их иконописные и скульптурные изображения. Они содержали дом до 1980-х годов, а потом им сказали, что уже нет такой нужды. Тогда они иконы и скульптуры передали в дацан, а дом разобрали. На иконах я могу узнать изображение Бурхан багши, Ногоон, Сагаан Дара Эхэ, Намсарай бурхан, Абида бурхан, а дальше путаюсь. В нашем доме к Сагаалгану вывешивали иконы, красиво становилось. И сейчас мои родители так делают. В Ульдурге был лама Данзан-Нима *ахайхан*, божий человек. Бабушки ходили к нему, вокруг его дома горо совершали, даже тропка была протоптана. Бабу лама, габжа был. Дугаржап лама из Чесанского дацана был. Дагба лама, бывший хуварак Анинского дацана, жил в маленьком доме,

сэржэм брызгал, требы людские исполнял. Его внук Дагба лама служил в Хоринском дацане, недавно умер. Помню, был мой дядя Бата *нагаса*, лама-*дархан*, он был репрессирован, умер и переродился в моего брата Дамбу 1970 г.р., который верит в Бога, но ламой не стал. Моя бабушка Бальжинима давала обет (*хахил*). У нее была своя пиала (*амһарта*), *орхимжо* (полоса красной материи, перекидывающаяся через плечо), она читала буддийские молитвы (*тарни*). Моя мама, она тоже полумонашка (*хахил абаа*), очень бережет эту ее пиалу. Мама председатель буддийской общины в деревне Амгаланта. Они читают сангарил. Она учит людей, как и что надо делать. Мама наизусть читает молитвы Этигэл, Санжид, Монлам, Ногон Дари Эхэ на тибетском языке, как лама, наизусть читает. Мой дед по-тибетски читал *тарни*, а больше читал книги на старомонгольском. Потом в 1970-е гг. мама стала читать молитвы, записанные в тетради кириллицей красивым почерком»¹.

О возрождении буддизма в среде мирян, о роли в данном процессе лам Иволгинского дацана есть сюжеты в устной истории Г. Б. Тудиновой. Ее бабушка Ханда Галсановна Нимаева, полумонашеское имя Галсан-Нима (1878 – 1966) из улуса Улзар Джидинского (Торейского) р-на каждое утро сама ходила к ручейку (*горхон*) за водой для божницы, в пяти чашках зерно ставила. В 1954 году село посетил Дармаев *хамбо ламбагай*, родом из с. Оера Джидинского района. В 1954 году они с бабушкой на телеге (*мори тэргэ*) за 25 – 30 км поехали в клуб на встречу с ним: «Было время сенокоса. Людей в клубе было полно. Подношения мы с бабушкой поставили: топленое масло, *бооба*, сшитые покрывала дацанские (*жанча*), то ли давнишние, то ли заново сшитые, *олбоки*. Еще пять хадаков разных бабушка подала ему. Видимо, она готовилась заранее. Топленое масло было в двухлитровом туюске <...> И мы на следующий год поехали в Иволгинский дацан. <...> В 1951 году бабушка сказала мне, что потник (*тэргын тохом*) принеси. Я принесла. И она на нем стала молиться, стала делать земные поклоны, простираясь всем телом (*һунажа мүрго*). Я очень удивилась – первый раз такое увидела! Потом другие сельчане таким же образом молились на нашем потнике. <...> Когда хамбо Дармаев впервые приехал, тогда у нас дома ни божницы, ничего не было. Однажды я сходила попоить скот, возвращаюсь – у нас дома божница! От-

¹ Там же. С. 92.

куда?! Бабушка говорит: “Попей чай, поешь, пойдем в скотный двор. Дело есть. Там в овчарне под метровым слоем овечьего навоза (*шэбхэ*) лежат твоего родного отца (*абын*) буддийские ритуальные предметы – *хурдэ*, *бүрээ*, *гурбан бурхан би*. Выкопаем”. И мы убрали *шэбхэ* метрового слоя и откопали завернутые в тряпки вещи, которые я до сих пор храню. Отец был габжа. В 1954 году в овчарне его буддийские предметы из-под навоза, где они тайно хранились, выкопали мы с бабушкой. С тех пор я храню. Это все, что осталось у меня от родного отца. Я говорила тебе, как лама он был сослан с родных мест, а потом погиб на войне. О божнице, которая вдруг у нас появилась. *Гунгарбаа*, так называют божницу. Там настоящий бурхан был, маленький, пятнадцать на двадцать сантиметров, *сүгсэ* семь штук было. <...> Потом бабушка собрала много буддийских икон. Когда наступал день *бурханууда дэлгэхэ*, день развешивания икон, которые обычно хранятся в виде свернутых свитков, даже места в доме не хватало. Танка, иконы мы с бабушкой развешиваем. Бабушка все указывала, куда какую повесить икону¹.

Таким образом, народный буддизм в постсоветское время имеет распространение у трех групп современных бурят: буддистов по этническому признаку, по религиозной самоидентификации (культурная религиозность) и практикующих буддистов. Первые две группы выявляют нечеткость и размытость в массовом сознании религиозных дефиниций, недостаточный уровень знания основных постулатов буддизма (символика «трех драгоценностей, образ ламы и др.), как прямое наследие атеистического периода в истории государства. На этом фоне ярко выделяется особый пласт практикующих буддистов-мирян, в современном бурятском сельском социуме это простые люди, в основном женщины, нередко участвующие в сангариле, коллективном чтении буддийских молитв в домашних условиях. Эта категория людей постоянно пополняется неопитами, что создает условия правильной межпоколенной трансляции основных постулатов буддизма в объеме, необходимом для рядового последователя учения Будды. Эти люди наряду с буддийским духовенством способствуют дальнейшему

¹ Жамбалова С.Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г.Б. Тудиновой) / С.Г. Жамбалова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 148 с. – С. 93, 108 – 110.

возрождению народного буддизма в Бурятии. Сангарил – инновационная религиозная практика народного буддизма возникла в целях сохранения буддизма в атеистическом государстве и значительно активизировалась в возрождающейся России. Народный буддизм в Бурятии является неотъемлемой частью повседневной жизни бурят-мирян, особенно женщин. Вера в Бога способствует особому структурированию повседневной жизни, задает ее определенный ритм, создает стереотип не только повседневной жизни, но и семейной обрядности, в том числе погребальной. Главную роль в распространении буддизма среди населения играют дацан и буддийские священнослужители, которые не прерывали свою деятельность на всем протяжении советского времени.

Специфика погребения и меморизации бурятских буддийских священнослужителей

Задача данного раздела монографии – исследовать специфику погребальной обрядности бурятских буддийских священнослужителей (лама) в Бурятии с XIX в. до настоящего времени. Актуальность этой довольно закрытой, малоизученной темы обусловлена возрождением религии в России, в том числе буддизма, ростом интереса к нему в стране и мире. Изучение темы позволяет выявить новые грани современных этнических процессов в постсоветском бурятском буддийском обществе, охарактеризовать истоки, обосновать природу происхождения и факторы возрождения и развития некоторых буддийских традиций на территории РБ. Исследование базируется на литературных данных, полевых материалах, собранных по большей части среди лам Иволгинского дацана РБ в 2011 – 2013 гг., в ней используются сведения из публицистики и электронных ресурсов. Важным источником явилась архивированная рукопись Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождение»¹.

Историография темы не столь обширна. В 2015 г. опубликована статья С.Г. Жамбаловой и А.С. Суворовой², где в основу

¹ Бамбаев Б. Описание погребального обряда и его происхождение // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 11, опись 1, дело 13. – 81 л.

² Жамбалова С.Г., Суворова А.С. О погребении и меморизации бурятских буддийских священнослужителей / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Сер.: «Филология, история, востоковедение». – 2015. – № 2 (61). – С. 136 – 145.

положены материалы диссертации А.С. Суворовой¹, значительно дополненные научным руководителем впоследствии. В монографии тема представлена в еще более расширенном формате за счет введения других новых материалов, что свидетельствует о трех подходах к ней. Исследование, безусловно, базируется на известных ранее опубликованных работах. Отдельные сведения о способе погребения лам имеются в книге В. Паршина, изданной в 1844 г.² Наибольшей информативностью обладает статья 1904 г. А.Д. Корнаковой «Похороны Ханцзинь ламы гелюна»³. Н.Л. Жуковская в постсоветское время опубликовала статью о «феномене Итигэлова»⁴. Некоторые элементы погребальных обрядов лам у калмыков освещены в работе И.А. Житецкого⁵, у тувинцев описала В.П. Дьяконова⁶. Уникальные подробные описания погребения и меморизации перерожденцев-хубилганов Монголии опубликованы А.М. Позднеевым в 1887 г.⁷

Кремация – один из традиционных типов погребения бурят наряду с воздушным (небесным), наземным, грунтовым. С распространением буддизма у забайкальских бурят кремация становится возможной только для погребения лам, при этом она воплощает обряд Вознесения. В середине XIX в. это отмечает В. Паршин: «Кремация – честь, делаемая немногим избранным святошам: дым грешника, они думают, осквернит небо»⁸. Эта традиция распространена у всех буддистов России. Правда, по сведениям И.А. Житецкого, в конце XIX в. у астраханских калмыков обряду кремации, как наиболее почетному и полезному для загробной жизни, подвергались не только ламы, но и зайсаны, сановитые члены

¹ Суворова А.С. Погребальная обрядность бурят: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2014. – 26 с.

² Паршин В. Поездка в Забайкальский край / В. Паршин. – М.: Типография Н. Степанова, 1844. – Ч. 1. – 143 с.

³ Корнакова А.Д. Похороны Ханцзинь ламы гелюна / А.Д. Корнакова // Труды Троицко-савско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. – СПб., 1905. – Т. 7. – Вып. 1. – С. 6 – 31.

⁴ Жуковская Н.Л. «Феномен Итигэлова»: версии религиозные, научные, антинаучные и другие / Н.Л. Жуковская // О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011: сб. ст. – М.: Ориенталия, 2013. – С. 262 – 276.

⁵ Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. / И.А. Житецкий. – М.: Типография Волчанинова, 1893. – 111 с.

⁶ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Л.: Наука, 1975. – 163 с.

⁷ Позднеев А.П. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии / А.П. Позднеев. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1993. – 512 с.

⁸ Паршин В. Указ. соч. С. 59.

социума. Он пишет, что великое счастье, если кому выпадет на долю сожжение¹. К середине XIX в. у них кремации подлежали только нойоны, старшие гелюнги и люди, называвшиеся в народе *задычи*, обладавшие даром вызывать и уничтожать дождь, гром и молнию². Подобная картина наблюдается, видимо, у монголов. А.М. Позднеев отмечал, что у них предают огню не очень многих, «а трупы бедняков положительно никогда не сжигают»³. У предбайкальских бурят-шаманистов, как было показано в предыдущей главе, кремация шаманов и рядовых людей, которых до настоящего времени кремируют, имеет принципиальные различия.

Возможно, кремация и последующая меморизация перерожденцев-*хубилганов* Монголии, буддийских святых, являлась идеальной моделью погребальной обрядности для других буддийских священнослужителей, в том числе бурятских, которые находятся на более низкой ступени буддийской иерархии. Тезис подтверждают калмыцкие материалы о кремации лам на протяжении нескольких веков⁴.

А.М. Позднеев подробно описал способы погребения *хубилганов*. Существовало два стереотипа: кремация и бальзамирование. При кремации, более распространенном типе, проводимом через три дня, а иногда через месяц, тело сразу усаживают в молитвенную позу с подогнутыми ногами, правую руку с буддийским символом поднимают. На второй день тело бальзамируют натиранием благовоний и спиртовых растворов, обмазывают составом из соли, можжевельника и других веществ. За трое суток до обряда тело очищают, одевают, выносят во дворец для поклонения народа. К кремации готовят так: с ног до головы обертывают полотном, смоченным растопленными смолой и маслом, пеленают, поверх обматывают просмоленной ватой, на макушке делают фитиль в виде рожка. Назавтра ранним утром тело усаживают на носилки, покрывают белой тканью и в сопровождении народа везут к месту погребения. Процессия движется в таком порядке: впереди несут на носилках старшего ламу, за ним на носилках хубилгана, затем следуют духовенство и народ. На месте кремации заранее приготовлена широкая яма с большой сковородой на дне, на ней таган.

¹ Житецкий И.А. Указ. соч. С. 29.

² Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв. // Советская этнография. – 1988. – № 4. – С. 98 – 110. – С. 103.

³ Позднеев А.П. Указ. соч. С. 468.

⁴ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Указ. соч. С. 102 – 103.

Вокруг сковороды до устья ямы сложены поленницы дров. По прибытии читают молитвы, для этого тело устанавливают между ямой и сидениями лам. По завершении богослужений звонят в колокольчик, затем старейшины и почетные *гэлюнги* помещают тело на таган в позе медитации. Старший лама, главный распорядитель, зажигает фитиль на голове *хубилгана*, другие представители высокого духовенства поджигают дрова. *Хувараки* подбрасывают смолу, бересту, шерсть, сухую траву, льют растопленное масло и другие горючие вещества, увеличивая силу огня. Когда огонь набирает силу, после кратких молитв и тихого пения ламы уходят за исключением специально назначенных, которые остаются. Из пепла, собранного со сковороды, с примесью хорошей, специально подготовленной глины с клейкими веществами делают небольшие статуэтки бурханов, которые будут помещены в кумирни и построенную на месте погребения часовню. Есть *хубилганы*, прах которых отвозят в Тибет или Утайшань¹.

Второй стереотип погребения – бальзамирование – позволяет сохранить тело в состоянии мумии *шарил*. В этом случае тело бальзамируют более сильными средствами, накалывая тоненьким шильцем, затем полностью засыпают солью и оставляют на два месяца. Совершенно высохшее тело очищают, покрывают позолотой, рисуют брови, усы и губы, глаза оставляют закрытыми. Его усаживают в серебряный *субурган* и с торжественным богослужением устанавливают в кумирне или часовне и поклоняются как божеству².

Примечательным является специально описанная в XVIII в. кремация главы ламаистской церкви Калмыкии Чакуур ламы, упокоившегося в 1736 г. в Санкт-Петербурге. Это уникальное описание введено в более широкий современный научный оборот Э.П. Бакаевой и Э.-Б.М. Гучиновой. В позе лотоса ламу посадили в деревянный гроб, обитый изнутри железом. Гроб накрыли красной тканью. Кремацию проводили в специально сделанной прямоугольной печи, открытой с западной стороны, со стороны Рая Сукхавади. В восемь часов утра к месту кремации отправилась процессия с *гэлюнгом* во главе, он нес икону на шесте и кропильницу *цацал*, за ним несли атрибуты буддийского культа. На место пришли быстро, но сама кремация состоялась после заката

¹ Позднеев А.П. Указ. соч. С. 272 – 274.

² Там же. С. 272 – 275.

солнца. Все это время один *гелюнг* читал молитвы. Другой влез в печь и провел символическое заполнение поля красителями пяти цветов (красный, синий, желтый, белый, черный), отмечавшими четыре стороны света и центр. Затем весь рисунок он засыпал песком. На нем выложил кизяком изображение ваджры. Вскоре все пространство под решеткой заполнили дровами, возвели вокруг печи ограду, гроб поместили в печь, началась кремация, во время которой *гелюнг* с молитвами ходил вокруг печи, подливая масло на угли через специальные отверстия¹.

Несколько отличный в технологическом плане обряд кремации зафиксирован у калмыков в начале XX в. При этом обрядовые действия не претерпели больших изменений. В 1907 г. покойного ламу Далгеркиева облачили в одежду, одеваемую при отправлении службы *данджигин* и в шапку *торджик*, посадили в кресло, а затем в полдень при торжественном молебствии четыре гелюнга вынесли его в главный хурул, после чего тело пронесли по всем храмам монастыря. К двум часам дня было выстроено из кирпича *бумбо*, куда положили раздетое тело ламы, облили маслом, обложили дровами и сожгли. Затем сооружение разобрали, а пепел поместили в маленькую модель *бумбо*².

Мы располагаем архивными материалами первых лет советского времени о кремации бурятского ламы. Лама был помещен в гроб кубической формы с двухскатной крышей, до кладбища его несли на паланкине. Процессию возглавлял духовой оркестр. Ламу кремировали в специально сложенной печи. Позже соорудили памятник для погребения праха³. Как видно, в результате компромисса традиционных и советских ритуалов на короткое время образовалась синкретическая обрядность, в которой главными продолжают оставаться канонические буддийские, по основным критериям приближающиеся к ритуалу погребения хубилгана. Безусловно, покойный лама пребывал в позе медитации, об этом свидетельствует форма гроба, он кремирован, а прах погребен в своеобразном мемориале-реликвии.

Традиция кремации буддийских священнослужителей сохраняется у бурят до настоящего времени. Современные бурятские ламы считают так: способ погребения зависит от завещания ламы,

¹ Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Указ. соч. С. 102.

² Там же. С. 105.

³ Бамбаев Б. Б. Указ. соч. С. Л. 55.

изъявляемого при жизни; кремация ламы возможна в силу его особого статуса, сакральность огня не позволяет кремировать мирян – они осквернят огонь. Кремация духовных лиц обозначается словами «плавиться» (*хайлаха*), слово гореть («*дүрэхэ*») в данном случае нельзя употреблять, это правило сохраняется в также отношении сгоревшего дацана¹.

После кремации осуществляется цикл обрядов по меморизации духовного лица. На следующий или третий день собирают прах: пепел костей, прошедших очистительный огонь, становится «драгоценностью из драгоценностей»². Традиция практиковалась в конце XIX в. И.А. Житецкий пишет о калмыках: «... на другой день после кремации ламы из золы выбирают кости. Кости пережженные толкут и наполняют ими сделанные из теста сосуды в виде храмов и хранят в ящиках как святыню, и потом раздают этот костяной порошок, конечно, в самых маленьких частях есть больным»³. Использование праха может быть разным, он может быть развеян в качестве благодати над землей и водами, храниться в дацанах и субурганах, ступах в виде святых мошей»⁴. Места кремации великих буддийских лам становились пригодными для наземного погребения простых людей⁵.

Прах ламы входит в состав ингредиентов массы для формирования *ца-ца*, культовых предметов буддийских храмов и домашних алтарей, их также закладывают в *субурганы*. Это своего рода миниатюрные ступы, символы космического тела Будды. Существуют специальные буддийские тексты по практике изготовления *ца-ца*, которая состоит из трех частей, предварительной, основной и завершающей. Их делают для живых и умерших людей, посвящают гуру, родителям в широком буддийском смысле слова, самому практикующему и т.д. В. М. Монтлевич разделяет *ца-ца* на два основных типа: тибетский, отличающийся компактностью форм, и монгольский, обильно украшенный орнаментацией, не чуждый китайского влияния⁶. Со слов информантов, с одной стороны, его

¹ ПИМА, Жаргал лама. с. Кижинга, Кижингинский р-н РБ.

² Махачкеев А.В. Дармаев и Пустота. [Электронный ресурс]. URL: <http://board.buddhist.ru/showthread.php?t=11760>(дата обращения 10.03.2013).

³ Житецкий И.А. Указ. соч. С. 30.

⁴ Махачкеев А.В. Указ. соч.

⁵ Гомбожапов А.Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX – XX в.: истоки и инновации / А.Г. Гомбожапов. – Новосибирск: Наука, 2006. – С. 82.

⁶ Монтлевич В.М. О символике ламаистских субурганов / В.М. Монтлевич. // Центральная Азия и Тибет. Материалы к конференции. – Новосибирск: Наука, 1972. – С. 93.

изготовление с включением праха ламы обусловлено сакральностью духовного лица. С другой стороны, прах помещается в *ца-ца* для защиты души ламы, для помощи обрести ей более высокое возрождение или встать на путь освобождения – *ца-ца* закрывает ворота в нижние миры¹.

Возможно, кремация ламы является наиболее предпочтительным стереотипом захоронения, потому что она дает материал, необходимый для изготовления *ца-ца*. Е.В. Иванова и А.Ф. Дубровин пишут о том, что буддист создает необходимое ему сакральное пространство «присутствием священных текстов, священных изображений, реликвий Учителей», трех вещей на домашнем алтаре, символизирующих тело, речь и мысль Будды. Тело олицетворяет скульптурное, живописное изображение божеств, барельефы или даже фотография почитаемого ламы. Символ речи – тексты «Праздника парамиты». Ум представляет на алтаре небольшая ступа или глиняная табличка *цаца*, куда вкладывается горсть праха Учителя². Таким образом, кремированный лама продолжает свое служение буддизму и после окончания своей земной жизни.

Имеются достоверные свидетельства о другом типе погребения бурятских буддийских священнослужителей – грунтовым. В начале XX в. оно зафиксировано А.Д. Корнаковой, непосредственной участницей похорон Ханцзин *гэлюнг* ламы, священника высокого сана. При выборе способа погребения ламы, на наш взгляд, ключевую роль играет его ранг и степень духовного просветления. Поэтому необходимо отметить, что *гэлюнг* – третья монашеская степень в ламаизме, ее носитель принимает 253 обета, в отличие от *гецула*, второй монашеской степени, принимающего 36 обетов *банди* – низшей монашеской степени, послушника, принявшего 5 обетов.

А.Д. Корнакова обращает внимание на позу покойного ламы: он сидел в кресле из тонких досок с молитвенно сложенными руками с подогнутыми под себя ногами в позе молящегося или медитирующего буддиста. Выбор места погребения производился посредством гадания: главный лама подбрасывал три игральные кости в чашке, считая при каждой остановке количество очков.

¹ ПМА, Жамбал лама, Иволгинский дацан, Иволгинский р-н РБ.

² 108 образов Будды. Исследование коллекции № 5942 из собрания музея антропологии и этнографии (Кунстакамеры) РАН / Авт.-сост. Е.В. Иванова, А.Ф. Дубровин, отв. ред. И.А. Алимов. – СПб: МАЭ РАН, 2014. – С. 13 – 14.

Он добивался троекратного выпадения нечетного числа, четное число считается неблагоприятным. В избранном месте воткнули стрелу и расстелили войлок. Могилу на этой площадке выкопали там, где помочилась одна из присутствующих на обряде лошадей¹.

Следующий этап – обряд «испрашивания земли» у духов-хозяев местности подробно описан исследовательницей. Ламы разложили на войлок своеобразную плату за землю духам-хозяевам местности, это девять разных предметов по девять штук: кушаки, хадаки, небольшие кусочки кирпичного чая, чашки со сладостями, мотки разного шелка, пачки благовоний, наборы пуговиц. Посредине войлока положили два куска серебра и на ниточке несколько кораллов, пучок шерсти от девяти баранов и девяти коз. Поставили восемь медных чашек с мукой, зерном, водой, пять фигур с головами животных и перед каждым по маленькой крашеной пирамиде – *ца-ца*. По обеим сторонам войлока, к востоку и западу, положили баранью и медвежью шкуры. На каждой из них посередине из хлебных зерен были сделаны крестообразные знаки, свастики, своеобразные печати, которыми скреплялся договор о покупке у духов-хозяев местности земли для погребения. Затем ламы после молитв очертили рогом антилопы землю вокруг войлока, а гроб поставили прямо на том месте, где была воткнута стрела².

Как видно, существует два стереотипа похорон представителей бурятского буддийского духовенства: кремация и грунтовое погребение ламы в молитвенной позе, которые нередко являются только частью комплекса погребальной обрядности. Они сопровождаются сложными ритуальными обрядами, чтением заупокойных молитв и пр. Возможно, второй стереотип погребения предпочтителен для лам высокого сана, владеющих тайными знаниями, умеющими войти в состояние вечной медитации, *самадхи*, последней ступени восьмеричного пути, подводящей человека к нирване. Доказательства данной гипотезы находят объяснение в следующих материалах о меморизации буддийских священнослужителей.

История буддизма в Бурятии связана с именами выдающихся буддийских монахов, чья жизнь и посмертная память являются легендарными. Важным моментом их биографии, которая не за-

¹ Корнакова А.Д. Указ. соч. С. 7, 9.

² Там же. С. 13.

канчивается со смертью, является эксгумация по их собственному завещанию и последующая меморизация. Речь идет о ламах, покинувших мир в советское время и вернувшихся в виде святынь в постсоветское пространство, что гарантирует длительное сохранение их имен в исторической памяти народа, нередко сопровождающегося мифологизацией их образов.

В первую очередь это история XVII Пандито хамбо ламы Л.-Н. Дармаева, стоявшего у истоков возрождения буддизма в Бурятии в советское послевоенное время, реально воплотившегося в строительстве и открытии в декабре 1945 г. Иволгинского дацана. В 2001 г. в районной газете опубликованы воспоминания о его похоронах. Его родственница из с. Нижний Бургултай Джидинского р-на РБ. рассказала, как Л.-Н. Дармаев, будучи престарелым, незадолго до смерти вернулся на малую родину в с. Нижний Бургултай. Он завещал после смерти его кремировать. Умер он в апреле 1960 г. в позе, в которой читал молитвы – сидел, сложив обе руки на коленях. В таком положении тело находилось в доме двенадцать суток и, несмотря на теплую погоду, его лицо не изменилось. Через восемь дней приехали десять лам из Иволгинского дацана, они стали ждать знака о наступлении смерти. На двенадцатый день погружения в созерцание из носа закапала кровь, что ламы истолковали как момент смерти. Во время похорон его понесли по улице в кубическом гробе в том же сидячем положении, а другую половину пути к месту погребения везли на телеге. Руководители колхоза и родственники в то советское время побоялись организовать кремацию, поэтому последняя воля ламы не исполнена¹.

31 августа 2008 г. вблизи с. Нижний Бургалтай группа бурятских лам эксгумировала останки Л.-Н. Дармаева. Скелет обнаружен в полной сохранности в позе медитации, словно она не прерывалась полвека, на костях сохранились остатки мышечных тканей и кожи без признаков разложения, несмотря на то, что он находился в деревянном коробе всего в 50 см от поверхности земли, не был обложен солью и подвергался нашествию насекомых, разрушительному воздействию кислорода, температурных перепадов и влаги. После кремации прах хамбо ламы разделили между его родовым Сартул-Булагским и Иволгинским дацанами².

¹ Раднаева М. Интервью с Ц.Ж. Банзаракцаевой / М. Раднаева // Джидинская правда. – 2001. – № 56.

² Махачкеев А. Указ. соч.

Журналист А.В. Махачкеев, написавший статью о хамбо ламе Л.-Н. Дармаеве, отмечает: «Между тем бурятские ламы действительно обладают тайным знанием контролируемого способа перехода сознания в иное состояние <...> Все они сумели в момент смерти уйти в состояние глубокого созерцания Пустоты, когда становится возможным переместить сознание в лучшие перерождения или освободиться от круговорота Сансары или достигнуть высшего Просветления. Их духовный подвиг интересен не столько сам по себе, а сколько степенью воздействия на умы людей как руководство к действию и посыл к самопознанию»¹.

С 1980-х до 2000 гг. в Бурятии похоронены ламы высокого ранга, родившиеся еще до революции, чей зрелый возраст пришелся на советское атеистическое время. Все они прожили жизнь, полную лишений, но даже ссылки и лагеря не заставили их отказаться от учения Будды. Многие по смерти преданы кремации. В 1995 г. в Забайкальском крае на горе восточнее Цугольского дацана кремирован ширетуй лама Ж.-Ж. Эрдэнеев. В 1999 г. кремировали Чернин ламу 94 лет, часть его праха вложили в субурган на территории дугана, другую оставили в местности Угнасай у с. Арзгун в Курумканском р-не РБ, где по пророчеству Соодэйн ламы в начале XXI в. построен буддийский храм. Имеются достоверные сведения об обряде кремации Чернин ламы, они свидетельствуют, что на поляне 2х3 км приготовили место для совершения обряда вознесения и две машины дров, из которых сложили погребальный костер, где уложили тело, обернутое в саван, над ним соорудили шатер из поленьев. Кремировали утром, а к вечеру собрали прах².

Имеются современные материалы, выявляющие следующий стереотип погребения лам высокого сана – в грунте в специальной позе, за которой также следует эксгумация, кремация и заложение праха в *субурган*, в своеобразный мемориал. В 2004 г. в Забайкальском крае в окрестностях Агинского дацана при эксгумации тела XIX Пандито хамбо ламы Ж.-Д. Гомбоева, который покинул мир в позе спящего льва – лежа на боку, было обнаружено тело хорошей сохранности³. Информанты рассказали, что останки были кремированы, а прах заложен в *субурган*, воздвигнутый в его честь в

¹ Там же.

² ПМА, Гунчен лама. Иволгинский дацан, Иволгинский р-н РБ.

³ Махачкеев А. Указ. соч.

местности Аса-Шибирь у с. Таптанай Дульдургинского р-на Забайкальского края, откуда он родом¹.

В конце 1980 – начале 1990-х гг. у бурят, как и у других народов постсоветского пространства, начинается возрождение исторической памяти. Это время характеризуется активным восстановлением буддийских ступ – мемориалов выдающихся деятелей буддизма, сознательно разрушенных в советское время. В 1990-х гг. в с. Хара-Шибирь Заиграевского р-на РБ реконструирован *субурган* в память об Агване Доржиеве². В 1992 г. в 5 км от с. Усть-Орот Кижингинского р-на РБ в местности Соорхой по инициативе Ю.К. Лаврова восстановлены две ступы в честь А. Силнама, отца Б.Д. Дандарона. Они были сооружены в 1920 г. под руководством Л.-С. Цыденова, реформатора буддизма, руководителя Балагатского движения. В левой ступе тело ламы Агвана Силнама, умершего в 1920 г. в плену у атамана Семенова, в правой – останки семи бурят, погибших от рук семеновцев. В 1922 г. ступы разрушили. В конце 1960-х гг. Б.Д. Дандарон предпринимал попытку их восстановления, однако их вновь сломали³.

В постсоветское время набирает обороты строительство новых *субурганов* в память буддийских священнослужителей. По мнению некоторых информантов, воздвижение ступы в честь того или иного ламы во многом зависит от учеников ламы⁴. В 2004 г. воздвигнута ступа в память о Б.Д. Дандароне. Ю.К. Лавров, его последователь, приехал на место смерти учителя в Выдрино, извлек из могилы его прах и поместил в основание ступы⁵.

Отдельного внимания заслуживает погребение и меморизация Пандито хамбо лам. Некоторые исторические факты их жизни и смерти мы привели выше. Однако имеются другие интересные материалы о строительстве *субурганов* в их честь. На месте кремации настоятеля Баргузинского дацана Ц. Соодоева в местности

¹ ПМА, Цырендоржиев Ц. Б. Иволгинский дацан, Иволгинский р-н РБ.

² Миронова Г.А. Агван Доржиев и ступа, возведенная в честь учителя Далай ламы XIII / Г.А. Миронова. – Улан-Удэ: Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 7. – С. 33.

³ Баяртуева Д.Л. Восстановление буддийских культовых сооружений в Бурятии / Д.Л. Баяртуева // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии (Мат – лы III междунар. симп. 9 – 10 ноября 2006 г.). – Улан-Удэ: Издат. – полиграф. компл. ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. – Т. 1. – С. 198.

⁴ ПМА, Мархаев Б.Д., 1981 г.р., Жамбалов Г.Ю. Иволгинский дацан, 2012 г.

⁵ Базарова Э.Б. Генезис и эволюция ступы в истории северного буддизма : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Базарова Э.Б. – Улан-Удэ, 2009. – С. 105.

Баруун Хунтэй Баргузинского р-на РБ, ставшей культовой, восстановлен деревянный *субурган*, разрушенный в советское время¹. В 1963 г. после смерти XVIII Пандито хамбо ламы Е.-Д. Ширапова на территории Иволгинского и Агинского дацанов построены ступы с вложением его праха². В честь 300-летия I Пандито хамбо ламы Д.-Д. Заяева в 2002 г. на его малой родине в с. Цаган-Челутай Кяхтинского р-на РБ возведен *субурган* «Жанчуб» с неугасимой лампадой, которую поддерживают жители села. Рядом установлена ступа II Пандито хамбо ламы С. Хэтэрхеева. В 2008 году в местности Талын Харгана Селенгинского р-на РБ подняли *субурган* «Намжил» в память о Д.-Д. Заяеве³.

В советское и постсоветское время буддисты использовали прах буддийских священнослужителей при изготовлении скульптурных изображений. Скульптуры известных бурятских лам с удивительным портретным сходством хранятся в Музее истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Такие же появляются в новых дацанах, есть они в Музее Агвана Доржиева при Ацагатском дацане в Заиграевском р – не РБ. Мы считаем, что при их изготовлении использовалась толика праха этих личностей.

У тюркоязычных народов Южной Сибири, в частности, у тувинцев, зафиксированы аналогичные сведения, которые уточняют и дополняют приведенные бурятские данные. В.П. Дьяконова пишет, что после кремации ламы решали по специальной священной книге и по определенным признакам как поступить с пеплом. В одном случае делали портрет духовного лица, в другом – скульптурное изображение. Рисунок делался пеплом покойного, а затем покрывался золотой и красной краской. При изготовлении скульптуры почти натуральной величины в сидячем положении пепел примешивали в глину, в качестве красителей использовали золотой и серебряный порошки⁴.

¹ Гомбоев Б.Ц. Культурные места Баргузинской долины / Б.Ц. Гомбоев. – Улан-Удэ: Издат. – полиграф. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. – С. 112.

² Базарова Э.Б. Исторические традиции воздвижения субурганов (буддийских ступ) в северном буддизме / Э.Б. Базарова. // Российский экономический интернет-журнал. Академия труда и социальных отношений. – М.: АТиСО, 2009. — № гос. регистрации 0420600008. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.globecsi.ru/Articles/2008/Bazarova.pdf>, свободный (дата обращения: 01.03.2013).

³ Гармаев Ф.Б. О великом земляке первом Пандито хамбо ламе Д. Д. Заяеве / Ф.Б. Гармаев. // Институт Пандито Хамбо Ламы Итигэлова. URL: <http://etegelov.ru/conf-1/reports/60-doc-13> (дата обращения: 15. 03. 2013 г.).

⁴ Дьяконова В.П. Указ. соч. С. 116.

В любом случае, традиции буддистов Бурятии и Тувы идентичны. В то же время В.А. Кисель сомневается в наличии традиции в Туве погребения праха выдающихся лам в *субурганах*, считая, что тувинские буддисты никогда не достигали тех рангов, которым такое захоронение предписывалось по канону¹. Если исследователь подразумевает канонические захоронения *хубилганов* в *субурганах*, описанные А. М. Позднеевым², то такого погребения лам в Бурятии, возможно, также не было из-за отсутствия в бурятском буддизме института *хубилганов*.

Обращает на себя внимание активная, состоявшаяся по завещанию лам эксгумация их тел в постсоветское время, за которой следуют кремация и меморизация в ступах. Эти факты позволяют уверенно выдвинуть гипотезу, что ламы с начала зарождения советской власти и воинствующего атеизма предвидели конец тоталитарного режима, поэтому в постсоветское время наблюдается запланированное ими возвращение в родные места в виде святынь. Поэтому вряд ли можно согласиться с мнением А. Махачкеева, который считает, что лам перед кремацией обязательно нужно захоронить в земле³.

Как видно, меморизация буддийских священнослужителей связана с воздвижением ступы, в которой погребаются мощи святых и буддийских священников наряду с другими символическими драгоценностями буддизма. Это одно из заметных буддийских реликвивариев в современном ландшафте этнической территории бурят-буддистов. На территории Бурятии ступы воздвигались либо в комплексе из восьми ступ, либо по отдельности⁴. Считается, что наиболее часто на территории Бурятии строят *субурганы* Пробуждения, которые являются символом преодоления всех препятствий и всех завес⁵. Другая распространенный *субурган* – ступа Мудрости. Ступы строили дацанские мастера, владеющие строительным делом и тонкостями изобразительного искусства, принявшие определенные монашеские обеты, дающие право заниматься этим делом. О возведении субургана буряты обычно

¹ Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII – начало XXI в. / В.А. Кисель. – СПб.: Наука, 2009. – 142 с. – С. 43.

² Позднеев А.П. Указ. соч. С. 274.

³ Махачкеев А. Указ. соч.

⁴ Базарова Э.Б. Исторические традиции воздвижения...

⁵ Крючкова Е.В. Загадка субургана / Е.В. Крючкова // Буддийская культура и мировая цивилизация. – Элиста: Изд – во Калм. Гос. ун – та, 2006. – С. 29.

говорят, что воздвигается тело Будды (*бурханай бэе бутэнэ*)¹. Современные жители Бурятии, инициаторы возведения субурганов, считают, что они приносят благодать и счастье всем живым существам, потому что символизируют тело, ум и дух Будды и излучают благо за счет заложенных в них реликвий. Лама, достигший духовных высот и святости может стать буддой².

Как видно, на протяжении длительного времени буддийская погребальная обрядность сохраняет канонические формы. Способы погребения буддийских монахов России и дальнейшая их меморизация, а они, безусловно, стандартны для бурят, калмыков и тувинцев, возрождаются в неизменном традиционном виде, возможно, с некоторыми локальными особенностями. Сохранение и возрождение традиций строительства *субурганов* обусловлено верой буддистов в их благотворную и исцеляющую силу, благодаря заложенным в нем драгоценностям, в том числе праха ламы. Известно, что бывают ступы, в которых не закладывается прах ламы.

Нетленное тело XII Пандито хамбо ламы Д.-Д. Итигэлова стало одной из святынь буддизма. Об этом важном историческом событии в жизни буддистов РФ и Монголии написано много, особенно в электронных ресурсах и публицистике. Поэтому мы здесь остановимся на основных моментах, имеющих отношение к теме исследования. 15 июня 1927 г. в Янгажинском дацане семидесятипятилетний хамбо лама Д.-Д. Итигэлов попросил лам прочитывать для него молитву-благопожелание уходящему (*хуга намиш*). Ламы побоялись читать такую книгу живому человеку. Тогда он начал читать сам, а ламам пришлось присоединиться. После обряда Д.-Д. Итигэлова поместили в позе лотоса в кедровом саркофаге и схоронили в местности Хухэ-Зурхэн на кладбище лам³. А могилу сравнивали с землей, чтоб ее не смогли найти⁴.

XII Пандито хамбо лама Д.-Д. Итигэлов завещал извлечь его дважды, через тридцать и семьдесят пять лет. В 1955 г. ламы во главе с хамбо ламой Л.-Н. Дармаевым вскрыли саркофаг, убедились в хорошей сохранности тела, провели обряды и богослуже-

¹ Базарова Э.Б. Генезис и эволюция ступы в истории северного буддизма... С. 99.

² ПМА, Гунчэн лама, Жаргал лама. Иволгинский дацан, Иволгинский р-н РБ.

³ Амоголонова Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова в контексте постсоветской десекуляризации общественного сознания / Д.Д. Амоголонова // *Tartaria Magna*. – Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2012. – № 1. – С. 136.

⁴ Тельнов Г. Святой лама победил смерть. – 11 Июля 2012 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.liveinternet.ru/users/1082479/post227545963/> (дата обращения: 18.03.2013 г.).

ния, сменили одежду, засыпали соль и вновь поместили в короб. В 1973 г. XIX Пандито хамбо лама Ж.-Д. Гомбоев с ламами осмотрели тело, обнаружили, что оно в сохранности и захоронили в коробе так, чтобы его было непросто найти. В 2002 г. по инициативе XXIV Пандито хамбо лама, главы БТСР Д. Аюшеева состоялась экспедиция по поиску и эксгумации тела Д.-Д. Итигэлова, в ней приняли участие лама и местные жители¹. 7 сентября 2002 г. А.Д. Дабаев, старожил с. Гильбира Иволгинского р-на РБ, 1914 г. р., показал место захоронения в местности Хухэ-Зурхэн. Д.-Д. Итигэлова обнаружили в хорошем состоянии. Оpozнание провел девяностошестилетний ученый Б.Д. Цыбиков. Патологоанатомы считали, что через три-четыре часа после подъема тело превратится в тлен².

В Иволгинском дацане Д.-Д. Итигэлова поместили в стеклянный саркофаг. Согласно двум актам судмедэкспертизы никаких следов балзамирования на теле хамбо лама не выявили³. Эксперты сходятся в том, что такое состояние не относится ни к одному из трех известных после физической смерти. Ученые называют феномен Д.Д. Итигэлова четвертым состоянием смерти⁴. Поза лотоса, в которой в течение семьдесят пяти лет он находился в кедровом коробе, сохраняется без использования каких-либо поддерживающих и фиксирующих приспособлений⁵.

Бурятские лама «феномен Д.-Д. Итигэлова» объясняют по-своему. По утверждению Гэлэк-Балбар лама из Иволгинского дацана, хамбо лама находится в состоянии медитации *самадхи*, что доступно только великим учителям, которые могут процесс смерти, угасания жизненных функций тела держать под сознательным контролем. Настоятель Кыренского дацана Тункинского р-на РБ Балдан лама считает, что Д.-Д. Итигэлов достиг состояния боже-

¹ Амоголонова Д.Д. Указ. соч. С. 136, 138.

² Тельнов Г. Указ. соч.

³ Немира В. Ученые изучают «вечно живого ламу». / В. Немира – 3 июля 2007 г. [Электронный ресурс]. URL: www.prs.ru (дата обращения: 22.01.2013).

⁴ Панов Е.Д. Резонанс Итигэлова: отчет по экспедиции в Бурятию [Электронное научное издание «Международный электронный журнал. Устойчивое развитие: наука и практика». – Вып. 1. – С. 48. [Электронный ресурс]. URL: www.yrazvitie.ru (дата обращения: 17.03.2013 г.).

⁵ Будаев Б. Возвращение Итигэлова [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism.ru/vozvrashhenie-itigelova/> (дата обращения: 17.03.2013).

ства из сострадания к людям¹. Б.Д. Мархаев думает, что сознание хамбо ламы Д.-Д. Итигэлова находится в других мирах, но поддерживает связь с телом².

Н.Л. Жуковская, довольно подробно остановившись на истории жизни и ухода из него Д.-Д. Итигэлова, верно замечает: «Но “феномен Итигэлова” пока остается загадкой. Хотя смотря для кого... Для рядовых верующих, которые десятками тысяч приходят ему поклониться и получить благословение в праздничные дни в Иволгинском дацане <...>, его нетленное тело – это чудо <...>, случившееся на их родной земле и как любое чудо в объяснениях не нуждающееся»³. Она отмечает, что в природе известны случаи самомумификации, обычно это происходит с человеком, находящимся в русле религиозной традиции и буддизма, и христианства – путь в духовное бессмертие с сохранением физического тела⁴.

В 2007 г. хамбо лама Д. Аюшеев озвучил такую версию. В 1920-х гг. Д.-Д. Итигэлов провел ритуал вложения пяти священных сосудов для духов земли, хозяев местности. При этом он ни разу не коснулся земли: попросил учеников, которые во время ритуала несли его на руках, не отпускать его на землю. По этой причине стихия земли хранит его тело. Согласно буддийским представлениям, он достиг постижения Пустоты, великой реальности всех явлений, смог в состоянии медитации очистить тело до той степени, что оно сохраняется даже сейчас⁵.

Для создания достоверной картины погребальной обрядности буддийского духовенства на длительном пространственно-временном континууме считаем необходимым подробно остановиться на погребении молодого ламы, нашего современника. В 2012 году этот мир покинул Пандэ лама (П. Жигжитов), 1977 г.р., по мнению хамбо ламы Д. Аюшеева, достигший высоких познаний в буддийской философии. Ламы определили по специальной книге все детали обряда погребения, выявили человека, который может

¹ Рязанов Д. Чудесное явление Пандито Хамбо Ламы Д.-Д. Итигэлова. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.shalagram.ru/knowledge/itigelov/conclusion.htm> (дата обращения 19.03.2013 г.).

² ПМА, Мархаев Б. Д., 1981 г.р., Иволгинский дацан, Иволгинский р-н РБ.

³ Жуковская Н.Л. «Феномен Итигэлова»: версии религиозные, научные, антинаучные и другие / Н.Л. Жуковская // О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011: сб. ст. – М.: Ориенталия, 2013. – С. 262 – 276. – С. 270 – 271.

⁴ Там же. С. 263 – 264.

⁵ Панов Е.Д. Указ. соч.

подготовить тело и поджечь. Кремация, на которой израсходовали около семидесяти литров топленого масла, проводилась в восьми километрах от Иволгинского дацана в местности Улан-Губэ и длилась девять часов с обеда до ночи. Ламы оставались до конца кремации. На следующий день, не прикасаясь голыми руками, в специальных рукавицах собрали прах¹. Из праха сформовали семь *ца-ца*, одно передали родственникам, второе отправили на место рождения Пандэ ламы, остальные хранятся в Иволгинском дацане для последующего вложения в именной субурган².

В результате исследования данной темы, подготовленной на широкой источниковой базе, получены следующие результаты. Определена специфика погребальной обрядности буддийских священнослужителей Бурятии с середины XIX в. до настоящего времени, характеризующаяся стереотипностью и отсутствием заметной динамики. Выявлены два стереотипа погребения: кремация и грунтовое погребение в специальном коробе в позе медитации монахов, обладающих тайным знанием. Нередко это целый комплекс погребальных обрядов, когда после грунтового погребения осуществляется эксгумация, последующая кремация и меморизация. Факты использования праха буддийского духовенства при изготовлении *ца-ца*, буддийских культовых предметов, символов космического тела Будды, подтверждают отношение к ламам, как одной из трех драгоценностей буддизма. Выявлены факты активной эксгумации захоронений лам советского периода в постсоветское время для кремации, а в случае нетленности тела для помещения в дацан в качестве буддийской святыни. Обнаружена отложенная во времени меморизация выдающихся лам советского времени в именных мемориалах, буддийских ступах, посредством включения праха в число буддийских драгоценностей. В результате исследования сделан вывод о том, что факты меморизации лам играют важную роль в формировании этнической и религиозной идентичности социума и индивидуума, в создании исторической памяти, исторического образа малой родины, благоприятной витальной территории, его туристической привлекательности. Создание подобных мемориалов является одной из новых граней современных этнических процессов в постсоветском бурятском буддийском обществе.

¹ ПМА, Жаргал лама, Иволгинский дацан, Иволгинский р-н РБ.

² ПМА, Мархаев Б.Д., 1981 г.р., Иволгинский дацан, Иволгинский р-н РБ.

Обряд погребения лам (из рукописи Б. Б. Бамбаева «Описание погребального обряда и его происхождения»)

«Обряд погребения рядовых лам ничем не отличается от обрядов погребения сельского населения. В некоторых случаях даже имеются следы заимствований от погребального обряда шаманов. К таковым относятся похороны лам-*гурумба*, то есть исполнителей разных религиозных обрядов населения; лекарей тибетской медицины, пользующихся популярностью среди местного населения и живущих, главным образом, в улусах, даже имеющих индивидуальное хозяйство и семью. В действительности такие ламы мало отличаются от их предшественников, в недалеком прошлом шаманов. Исполняют те же роли шамана. На похоронах таких лам собираются все связанные с ним узами *найжината*. Приносят с собой масло, молоко, сыр и прочие молочные продукты. Кроме того, жертвуют на нужды похорон деньги и *хадак* (шелковый шарф). Этими собранными продуктами угощают всех собравшихся на похороны.

Прочие обряды не отличаются от вышеописанных, только покойника в гробу оставляют на поверхности земли на кладбище до засыхания его. Потом сжигают и собирают останки, которые в измельченном виде смешают с глиной и формируют из нее так называемые “*цаца*”, изображение памятника. На кладбище ставят деревянный столб с углублением, куда кладут *цаца* и закрывают задвижкой. Этот обряд является тем же шаманским погребением, только претерпевшим небольшие изменения.

Погребение лам, известных ученостью или много лет занимавших должности настоятеля монастыря, *хамбо* и *гегенов* (просветленных), отличается большой пышностью. Сразу же извещаются их ученики и ближайшее население. Тело покойника омывают и одевают в его церемониальное одеяние. Потом сажают на седалище со спинкой. Перед ним на столике ставят “*мандал*”, его ученики и прочие поклоняются покойнику и на “*мандал*” кладут деньги и *хадак*. Совершают молебствие. В день похорон собирается много народу. Полкояника сажают в кубической формы гроб, крытый с двух сторон в виде дома. До кладбища покойника несут на паланкине его ученики. Перед ним двое в обрядовом костюме ходят с курильницей, а впереди их духовой оркестр. За паланкином

идут ламы, а за ними прочие. Покойника оставляют до засыхания на поверхности земли. После того, как засохнет, его сжигают, устроив особую печку, которая дает возможность останки взять в чистом виде. Потом сооружают в честь покойного памятник и останки кладут в него. А *гегенов*, перерожденцев, знаменитых лам, бальзамируют в сидячей позе, опавшие места заполняют особо приготовленной глиной и все тело покрывают позолотой. После этого через несколько месяцев или через год сооружают памятник или мавзолей, вовнутрь его кладут бальзамированного покойника. Этот способ погребения заимствован из Индии через Тибет вместе с буддизмом.

Данный труд не является исчерпывающим описанием всех существовавших и существующих обрядов и суеверий, связанных с погребением. Надеюсь, что последующие исследования данного вопроса будут относиться с еще большим вниманием и пополнят все возможные пробелы»¹.

¹ Бамбаев Б.Б. Указ. соч. Л. 53 – 55, 60.

Заключение

Монографическое исследование погребальной обрядности бурят значительно заполнило существующую в науке лакуну. Этот мало исследованный обряд цикла жизни человека как достоверный источник выявляет важные стороны этнической истории этноса. Погребальная обрядность бурят является гармоничной частью ХКТ кочевников-скотоводов сухих степей Евразии. Ее специфика детерминирована комплексом хозяйства и культуры, которые исторически сложились на малозаселенной территории в природно-климатической зоне, отличающейся продолжительной холодной зимой.

Исследование охватывает несколько этапов этнической истории народа. Это историческое событие, имевшее радикальное значение для данной территории и бурятского этноса – присоединение Бурятии к России и последующие за этим трансформации глобального характера во всех сферах жизни. Другое значительное событие – распространение буддизма в Забайкалье, которое также сопровождается рядом инноваций. Буддийские постулаты изменяют мировоззренческие установки, в том числе представления о смерти. Эти два важных глобальных события, происходившие почти параллельно, постепенно углубляют демаркацию и приводят к появлению двух этнотерриториальных групп – буряты-шаманисты Предбайкалья и буряты-буддисты Забайкалья. Исследование погребальной обрядности бурят в пространственно-временном континууме на широкой фактологической базе убедительно доказывает правильность недостаточно разрабатываемой в современной историографии гипотезы о наличии до указанного периода единой культуры этноса. При активизации в современной Бурятии нового трайбализма этот аспект исследования актуален.

Погребальная обрядность бурят, с одной стороны, архаична и консервативна, а с другой, постоянно и существенно изменяется под влиянием социально-экономических процессов. При этом ди-

намика свойственна погребальной обрядности рядовых членов социума, а погребальную обрядность религиозных персон отличает глубокая архаичность и стереотипность.

На основании достоверных источников уточнена, упорядочена и верифицирована типология традиционной погребальной обрядности рядовых людей. Выявлено, что первый тип погребения – наземный под прикрытием, известный, возможно, в добуддийское время на всей этнической территории бурят. Его бытование в Предбайкалье в XIX в. подтверждается археологическими данными. Материалы свидетельствуют о наличии двух подтипов данного тапа погребения. Наземное погребение под прикрытием с сопроводительным инвентарем – шаманистская традиция. Открытое оставление тела на поверхности земли (на войлоке, в саване, в тонком гробу и т. п.) или устройство над телом мунхана, маленького срубного строения – буддийская традиция. Наземное буддийское погребение осуществляется в выбранном и «выкупленном» месте двумя приемами – «теряние» покойника и укладывание тела на земле в соответствующей позе со специальной ориентацией. Второй тип погребения рядовых бурят – кремация, вплоть до настоящего времени в распространенная Предбайкалье, изредка практикуемая в периферийных зонах Забайкалья и полностью утраченная в центральных. Третий тип – грунтовое погребение (ингумация), наверно, было известно бурятам в дорусский период. Есть два противоположных мнения. Первое – в дорусский период так хоронили знатных для защиты богатого сопроводительного инвентаря, второе – в земле хоронили асоциальных членов общества. Вероятно, три типа погребения имели распространение на всей этнической территории бурят в добуддийский период. Однако буддизм внес коррективы и ареалом наибольшего распространения кремации становится Предбайкалье, а наземного – Забайкалье.

Специфика погребения детей от рождения до двенадцати лет связана с их особым социальным статусом. Первый тип погребения детей – сакральное воздушное погребение грудничков, второй – кремация, третий – наземный, подразделяющийся на подтипы, шаманистский и буддистский.

Все типы погребения рядовых членов социума сопровождаются сложными ритуальными действиями на всем протяжении погребально-поминальных обрядов, которые занимают около года.

До настоящего времени сохраняются некоторые представления и обычаи традиционной добуддийской погребальной обрядности у бурят, шаманистов и буддистов. Практикуется обрядовое преобразование мертвого в неживого в социальном плане. Осуществляются действия, связанные со снаряжением покойного в последний путь, с выбором места захоронения. Прослеживается космологический код в погребально-поминальном обряде и заключен он во всех акциях, начиная с момента смерти. Эти представления укладываются в общесибирскую канву тюркско-монголоязычных народов. Свидетельства былой монолитной общности бурятского народа выявляются в основном на материалах мировоззренческого характера, которые долго сохраняются даже при утрате материальных и даже идеологических компонентов и бытуют до настоящего времени не только у бурят шаманистов, что вполне объяснимо, но и у бурят буддистов.

Динамические изменения в погребальной обрядности рядовых бурят после присоединения Бурятии к России обусловлены установками Российской империи, СССР, РФ, а также РПЦ, буддийскими организациями, постоянным повышением плотности населения в регионе, последовательной и окончательной седентаризацией. Новые условия жизни в Российской империи требуют более высоких санитарно-гигиенических норм, с которыми вступает в конфликт практикуемая погребальная обрядность этноса. Укрепляется и становится распространенным грунтовое захоронение (ингумация) в гробу. Хотя в виде анахронизмов активно присутствуют традиционные типы погребения. Буддистское наземное погребение исчезает в конце 1950-х гг., кремация в Предбайкалье сохраняется до настоящего времени. Удерживаются важные пласты центрального ядра традиционной культуры этноса, что приводит к длительному сосуществованию новых и традиционных типов погребения. Характерные традиционные черты сохраняются иногда в несколько модернизированном виде. Ингумация на кладбищах сопровождается традиционными шаманистскими и буддистскими ритуалами.

В советское время в повседневной жизни бурят в результате работы по преодолению проявлений этничности складывается ряд общих черт, характерных для всех народов СССР. Появляется новый стандарт санитарно-эпидемиологических правил и санитарно-гигиенических нормативов. Правила и нормативы, внедряе-

мые с XVIII в. окончательно укореняются. Становится обыденной нормой грунтовое захоронение в гробу, ингумация, на кладбище. Наряду с ним в Предбайкалье и Забайкалье продолжают сохраняться в виде анахронизмов традиционные типы погребения. В советское время осуществление погребальной обрядности в религиозных рамках проводится бурятами нелегально. Важным моментом является появление сангарила – тайного коллективного чтения буддийских молитв в ответ на воинствующий атеизм. У предбайкальских бурят тайком совершают погребальные обряды шаманы. В годы Великой отечественной войны обнаруживается отсутствие особой обрядности при погребении людей, а также при получении похоронок. Начиная с середины 1960-х гг. на государственном уровне формируется советский гражданский (безрелигиозный) похоронный обряд, он активно распространяется в городах и больших полиэтничных селах. Социалистические преобразования внедрили в среду бурят гражданский ритуал на атеистической основе. Однако, в малых моноэтнических бурятских селах Предбайкалья и Забайкалья сохраняются многие элементы традиционной погребальной обрядности бурят.

С конца 1980-х гг. начинается новый этап в погребальной обрядности бурят, обусловленный мировым всплеском возрождения, распадом СССР и созданием РФ. Возрождение элементов традиционной культуры особенно активизируется с 1991 г., который определяют как постсоветский период. Возрождение элементов традиционной культуры началось с погребальной обрядности и достигло здесь значительных результатов. Выделяются два пласта обрядности, развивающиеся параллельно, шаманистский и буддистский. В начале XXI в. они четко прослеживаются в погребальной практике народа. В современном бурятском мире погребальная обрядность выступает одним из этноразличительных обрядов.

Анализ приведенных материалы показывает, что погребальный обряд шаманов и причисленным к сакральным персонам общества людей, умерших от удара молнии и кузнецов, является комплексом мероприятий с строгим соблюдением традиций, осуществляемых в специальных местах или шаманских рощах. Выявлено шесть основных стереотипов их погребения, которые обеспечивают длительное сохранение архаичной мировоззренческой традиции в пространственно-временном континууме. Наиболее архаичный стереотип – воздушный. Кремация шаманов,

также как и первый стереотип, вероятно, редко встречается в чистом виде, однако мы засчитываем их как отдельные. Кроме них выявлены два комплексных стереотипа, где последовательно применяются воздушное, кремация и погребение в «живом» дереве. Следующий стереотип – наземное захоронение шаманов в скалах на высоких горных местах накрываемых камнями, а также в гротах, пещерах. Черных шаманов подвергали ритуальному грунтовому погребению лицом вниз с применением осины. В некоторых случаях не черных шаманов подвергали ингумации, соблюдая все ритуальные действия, необходимые при погребении людей этого статуса. Обязательной в погребальной обрядности бурят является дальнейшая меморизация шаманов, исходящая из идеи культурного бессмертия.

Исследование особенностей погребения буддийских священнослужителей в Бурятии, этой закрытой, мало известной церемонии позволяет сделать следующие выводы. Их погребение осуществлялось несколькими стереотипами. Самым предпочтительным был первый стереотип – кремация с последующим использованием праха в целях меморизации ламы. Второй стереотип – обряд грунтового погребения ламы в гробу в форме куба, в соответствии с позой медитирующей ламы. Он практиковался довольно часто в дореволюционное и советское время. Можно допустить, что это своеобразная адаптация к новым условиям существования в пределах Российской империи и СССР. В советское время допускается кремация лам в специальной печи с последующим использованием пепла как драгоценного материала. В постсоветское время по завещанию лам проводится активная эксгумация известных буддийских священнослужителей, умерших в советское время, с последующей кремацией и меморизацией. Меморизация лам происходит путем воздвижения именных субурганов с частицей их праха. Единственным образцом нетленности тела является легендарный Пандито хамбо-лама Д.-Д. Итигэлов. Погребальная обрядность буддийских священнослужителей сопровождается сложными буддийскими обрядами.

Динамика в погребальной обрядности бурят наблюдается только в отношении рядовых членов социума и является яркой иллюстрацией социально-экономической и идеологической динамики социума. Закрытая для инноваций погребальная обрядность шаманов и буддийских священнослужителей свидетельствует о не-

изменности сакрального мира, когда воспроизведение ритуалов в их первоначальном виде является особым гарантом сохранения этноса в постоянно изменяющемся мире. В целом это веское доказательство наличия профанной сферы жизни с линейным временем, способным к поступательному движению, и сакральной с циклическим временем, закрытой для инноваций.

Технологическая сторона традиционной погребальной обрядности бурят выявляет в типах и стереотипах погребения малую общность с тюркскими, в частности, с якутскими традициями. Зато обнаруживается немало совпадений в ритуальной ее части. Погребальная обрядность монголоязычных и тюркоязычных буддистов (буряты, монголы, тувинцы) довольно идентична.

Изучение представленной темы открывает дальнейшие научные перспективы. Введенные в научный оборот ранее неопубликованные архивные и полевые материалы могут быть интерпретированы с новых научных позиций. Отдельного исследования, несомненно, заслуживают мировоззренческие истоки в погребальной обрядности бурят. Также необходимо специальное семиотическое изучение ритуальных действий в погребально-поминальной обрядности бурят.

Список литературы

Айыжи Е.В. Погребально-поминальная обрядовая практика тувинцев России и Монголии: сравнительный анализ (по материалам полевых исследований). / Е.В. Айыжи // Казанская наука. – 2015. – № 10. – С. 27 – 29.

Амоголонова Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова в контексте постсоветской десекуляризации общественного сознания / Д.Д. Амоголонова // Tartaria Magna. – Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2012. – № 1. – С. 128 – 147.

Ардонова Е.В. Погребально-поминальный обряд бурят / Е.В. Ардонова // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. – Улан-Удэ, 1996. – С. 81 – 87.

Аюшеева М.В. К истории монголоязычного богослужения // Мир буддийской культуры: духовное наследие и современность: Материалы международной конференции, посвященной 195-летию Агинского дацана. 7 – 8 сентября 2006 г. Чита – Агинское – Улан-Удэ, 2006. С. 38 – 45.

Бадмаев А.А. Ремесла агинских бурят: к проблеме этнокультурных контактов / А.А. Бадмаев. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. – 159 с.

Бадмаев А.А. Некоторые новые данные о христианизации предбайкальских бурят / А.А. Бадмаев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – Т. 4. – С. 474 – 478.

Бадмаев А.А. К вопросу о христианизации предбайкальских бурят. Вторая треть XIX – начало XX вв. / А.А. Бадмаев // Народы Байкальского региона: древность и современность. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.

Базарова Э.Б. Генезис и развитие ступы в истории северного буддизма: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Э.Б. Базарова. – Улан-Удэ, 2009. – 28 с.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.

Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Погребальный обряд у калмыков в XVII – XX вв. // Советская этнография. – 1988. – № 4. – С. 98 – 110.

Балдандоржийн П., Баяртуев Д.Г., Сангадиев Г.С. Край наш Кижингинский / П. Балдандоржийн, Д.Г. Баяртуев, Г.С. Сангадиев. – Кижинга, 1995. – 31 с.

Баторов П.П. Бурятские поверья о боходоях и анахах / П.П. Баторов // Записки ВСОРГО по этнографии – Иркутск, 1890. – Т. 2. – Вып. 2. – С. 10 – 14.

Баторов П.П., Подгорбунский В.И. Из бурятского фольклора / П.П. Баторов, В.И. Подгорбунский // Сибирская живая старина – Иркутск – 1925. – Вып. 3 – 4. – С. 133 – 136.

Баяртуева Д.Л. Восстановление буддийских культовых сооружений в Бурятии / Д.Л. Баяртуева // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии (Мат – лы III междунар. симп. 9 – 10 ноября 2006 г.). – Улан-Удэ: Издат. – полиграф. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. – Т. 1. – С. 197 – 198.

Бертагаев Т.А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии / Т.А. Бертагаев // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд., 1976. – Вып. 6. – С. 24 – 39.

Болхосоев С.Б. Избранничество: феномен шаманской наследственности *удха* у предбайкальских бурят / С.Б. Болхосоев. – Улан-Удэ: Издат.-полигр. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2016. – 247 с.

Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов (XVII – XIX вв.) / Р.И. Бравина. – Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та, 1996. – 232 с.

Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: На материале традиций саха / Р.И. Бравина. – Новосибирск: Наука, 2005. – 307 с.

Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV – XIX вв.) / Р.И. Бравина, В.В. Попов. – Новосибирск: Наука, 2008. – 296 с.

Буряты – М.: Наука, 2004. – 633 с.

Ванчикова Ц.П., Гомбоева М.И. Философские школы буддийских монастырей Аги как интеллектуальное сообщество // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III

Международного симпозиума (3 – 5 ноября 2010 года). Чита: Экспресс-изд-во, 2010г. С. 222 – 229.

Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945 – 2000 гг. / Ц.П. Ванчикова, Д.Г. Чимитдоржин. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2006. – 136 с.

Веселовская Н.Б. Буряты / Н.Б. Веселовская. – Москва: Типография И.А. Баландина, 1901. – 34 с.

Владимирцов Б.Я. Письма. Неизданное / сост. Г.И. Слесарчук, А.Д. Цендина. – М.: Наука – Вост. лит., 2016. – 390 с.

Галданова Г.Р. Традиционные верования и обычаи забайкальских бурят в рукописях Г-Д. Нацова / Г.Р. Галданова // Исследования по исторической этнографии монгольских народов – Улан-Удэ: Изд – во БФ СО АН СССР, 1986 – С. 112 – 129.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 106 с.

Галданова Г.Р. Закаменские буряты (вторая пол. XIX – первая пол. XX в.) / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1992. – 173 с.

Галданова Г.Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов / Г.Р. Галданова // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 71 – 89.

Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма // Бурятский буддизм: история и идеология / Г.Р. Галданова. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 1997. – 200 с.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть третья / И.Г. Георги. – СПб., 1799. – 116 с.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть четвертая / И.Г. Георги. – СПб., 1799. – 383 с.

Герасимова К.М. Ламаистский похоронный обряд в Бурятии / К.М. Герасимова // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей. Становление новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 2. – С. 112 – 122.

Герасимова К.М. Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI-XIX вв. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов / К.М. Герасимова // Традиционная об-

рядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 133 – 157.

Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурятах / В. Гирченко. – Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1939. – 91 с.

Головачев П. Сибирь, природа, люди, жизнь / П. Головачев. – М., 1902. – 300 с.

Гомбоев Б.Ц. Культовые места Баргузинской долины / Б.Ц. Гомбоев. – Улан-Удэ: Издат. – полиграф. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. – 287 с.

Гомбоев Г.О. древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини / Г.О. Гомбоев // Труды Русского археологического общества. Восточное отделение. – СПб., 1859. – Т. 4. – С. 236 – 257.

Гомбоев С.Ж. Под вечным синим небом. Святая неугасимая вера / С.Ж. Гомбоев. – Улан-Удэ, 2010. – 335 с.

Гомбожапов А.Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX – XX в.: истоки и инновации / А.Г. Гомбожапов. – Новосибирск: Наука, 2006. – 184 с.

Гранат Е.Е., Загоржельская Е.Н. Агинский аймак и быт восточных бурят / Е.Е. Гранат, Загоржельская Е.Н. // Бурятские дети. Труды научной экспедиции Наркомздрава и деткомиссии ВЦИКа по изучению состояния здоровья и заболеваемости детей Бурят-Монгольской АССР. – ОГИЗ-Молодая гвардия, 1931. – С. 30 – 49.

Грекова И. Вдовий пароход. М.: Изд-во «Эксмо», 2002.

Грекова И. Кафедра: роман, повесть / И. Грекова. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 507 с.

Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. М.: Искусство, 1975. 56 с., 54 цв. илл.

Гурвич И.С. Якуты. Похоронная обрядность / И.С. Гурвич // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) – М.: Наука, 1980. – С. 97 – 100.

Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: О новом направлении в зарубежной историографии. 1989. / А.Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. – М., 1989. – С. 114 – 135.

Гыргеева К.А. Представления бурят-шаманистов о смерти и загробной жизни / К.А. Гыргеева // Исследования молодых ученых:

межвузовский сборник – Улан-Удэ: Издат. – полиграф. компл. ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – Вып. 12. – С. 109 – 124.

Гыргеева К.А. К погребальной обрядности бурятского шамана: способ кремации / К.А. Гыргеева // Сибирский сборник-1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий: мат – лы VII Сибирских чтений, 23 – 24 октября 2007. – СПб., 2009. – Кн. 2. – С. 147 – 151.

Доржи Банзаров. Собрание сочинений. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 1997: – 240 с.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В.П. Дьяконова. – Л.: Наука, 1975. – 163 с.

Елютина М.Э., Филиппова С.В. Традиции и инновации в сфере похоронного дела / М.Э Елютина, С.В. Филиппова // Вестник Саратовского гос. технического ун – та. – 2010. – № 3 (1). – С. 298 – 308.

Жамбалова С.Г. Элементы архаичных форм в современном погребальном обряде ольхонских бурят / С.Г. Жамбалова // Музей и краеведение: проблемы истории и культуры народов Бурятии. – Улан-Удэ, 1993. – С. 48 – 50.

Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX – XX в.) / С.Г. Жамбалова. – Новосибирск: Наука, 2000. – 400 с.

Жамбалова С.Г. Сохранение и возрождение генеалогической традиции у бурят / С.Г. Жамбалова // Мир Центральной Азии – 2: Сб. науч. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 68 – 76.

Жамбалова С.Г. Буддизм в повседневной жизни бурят-мирян // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III Международного симпозиума (3 – 5 ноября 2010 года). Чита: Экспресс-изд-во, 2010г. С. 253 – 259.

Жамбалова С.Г. О народном буддизме в современной Бурятии / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2. – С. 87 – 93.

Жамбалова С.Г. О специфичности современной бурятской сельской интеллигенции / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2012. – 3 (31). – С. 229 – 239.

Жамбалова С.Г. Этнический парадокс у бурят / С.Г. Жамбалова // Мир Центральной Азии – 3: сб. науч. ст. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С. 123 – 126. – С. 123.

Жамбалова С.Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г.Б. Тудиновой) / С.Г. Жамбалова. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2013. – 148 с.

Жамбалова С.Г. Народный буддизм и сангарил у бурят / С.Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. – 2014. – № 2 (38). – С. 116 – 125.

Жамбалова С.Г. Проблемы аутентичности, эквивалентности и достоверности результатов современной полевой этнографии (на примере экспедиционной работы 2014 г.). / С.Г. Жамбалова // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2015. – № 3 (19). – С. 18 – 28.

Жамбалова С.Г. Современная погребальная обрядность у предбайкальских бурят / С.Г. Жамбалова // Проблемы социально-экономического развития Сибири. – 2016. – № 3 (25). – С. 104 – 115.

Жамбалова С.Г., Игауэ Н. Калейдоскоп: этнографические картинки XX – начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии / С.Г. Жамбалова, Н. Игауэ – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 412 с.

Жамбалова С.Г., Суворова А.С. О динамичности погребальной обрядности рядовых бурят / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Сибирь в изменяющемся мире. История и современность: мат – лы всерос. науч.-теорет. конф., памяти проф. В.И. Дулова. – Иркутск: Изд – во Вост.-Сиб. гос. акад. образования, 2013. – С. 62 – 67.

Жамбалова С.Г., Суворова А.С. Стереотипы ритуальной погребальной обрядности бурятских шаманов / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Гуманитарный вектор. – 2013. – № 2 – С. 132 – 143.

Жамбалова С.Г., Суворова А.С. О погребении и меморизации бурятских буддийских священнослужителей / С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Сер.: «Филология, история, востоковедение». – 2015. – № 2 (61). – С. 136 – 145.

Жамцарано Ц.Ж. Путевые дневники 1903 – 1907 гг. / Ц.Ж. Жамцарано. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2001. – 382 с.

Живописная Россия. Отечество наше в земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Восточные окраины России. Восточная Сибирь. – СПб., М., 1895. – Т. 12. – Ч. 1. – 323 с.

Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. / И.А. Житецкий. – М.: Типография Волчанинова, 1893. – 111 с.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 1977. – 199 с.

Жуковская Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета / Н.Л. Жуковская // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 9 – 36.

Жуковская Н.Л. Современный ламаизм (на материалах Бурятской АССР) / Н.Л. Жуковская // О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011: сб. ст. – М.: Ориенталия, 2013. – С. 280 – 309.

Жуковская Н.Л. «Феномен Итигэлова»: версии религиозные, научные, антинаучные и другие / Н.Л. Жуковская // О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969 – 2011: сб. ст. – М.: Ориенталия, 2013. – С. 262 – 276.

Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. – 600 с.

Идес И. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1695) / И. Идес, А. Бранд. – М.: Восточная литература, 1967. – 150 с.

Именохоев Н.В. Типология древнебурятских захоронений (к проблемам этногенеза бурят) // Этническая история и культурно-бытовые традиции народов Байкальского региона / Н.В. Именохоев. – Иркутск, 2010. – С. 21 – 32.

Карпини Плано. История Монголов. Путешествие в восточные страны / Плано Карпини. – СПб.: Типография А.С. Суворина, 1911. – 232 с.

Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII – начало XXI в. / В.А. Кисель. – СПб.: Наука, 2009. – 142 с.

Козлов П.К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. Экспедиция Русского географического общества в Нагорной Азии 1907-1909 гг. / П.К. Козлов. – М., 1923. – 678 с.

Корнакова А.Д. Похороны Ханцзинь ламы гелюна / А.Д. Корнакова // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. – СПб., 1905. – Т. 7. – Вып. 1. – С. 6 – 31.

Косыгин И. Очерк истории распространения христианства между тункинскими бурятами на Торской степи за истекшее пя-

тидесятилетие (1827 – 1877) / И. Косыгин // Труды православных миссий Иркутской епархии. – Иркутск. – 1885. – Вып. 3: 1873 – 1877. – С. 558 – 599.

Крючкова Е.В. Загадка субургана / Е.В. Крючкова // Буддийская культура и мировая цивилизация. – Элиста: Изд – во Калм. Гос. ун – та, 2006. – С. 29 – 31.

Кулагин А.К. Формы погребения у бурят. / А.К. Кулагин. // Известия общества археологии, истории, этнографии при Казанском ун-те. – Казань, 1892. – Т. X. – Вып. 2. – Отдельный оттиск. – 12 с.

Кулаков П.Е. Ольхон. Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутулского ведомств Верхотенского округа Иркутской губернии / П.Е. Кулаков. – СПб., 1898. – Т. 8. – Вып. 1. – 245 с.

Ламаизм в Бурятии XVIII – XX вв. / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 233 с.

Лепехов С.Ю. Буддийский мир в XXI в. // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III Международного симпозиума (3 – 5 ноября 2010 года). – Чита: Экспресс-изд-во, 2010г. – С. 61- 67.

Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы: Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 178 с.

Манжигеев И.А. Янгутский бурятский род (опыт историко – этнографического исследования) / И.А. Манжигеев. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. – 232 с.

Марков Г.Е. Структура и исторические типы образа жизни / Г.Е. Марков // Этнографические исследования развития культуры. – М.: Наука, 1985. – С. 244 – 261.

Мастюгина Т.М. Похоронная обрядность. Народы Южной Сибири. Буряты. / Т.М. Мастюгина // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – С. 91 – 97.

Миронова Г.А. Агван Доржиев и ступа, возведенная в честь учителя Далай ламы XIII / Г.А. Миронова. – Улан-Удэ: Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 7. – С. 33 – 35.

Митин В.В. Этнографическое исследование Монголии Монгольской комиссией АН СССР / В.В.Митин // Метаморфозы истории. – 2003. – Вып. 3. – С. 88 – 103. – С. 94, 96.

Митыпов В.М. Буддийская церковь России: религиозный ренессанс 1990-х гг. / В.М. Митыпов // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С. 33 – 40.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с.

Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.

Михайловский В.М. Шаманство. Сравнительно-исторические очерки / В.М. Михайловский // ИОЛЕАЭ. – М., 1892. – Т. 12. – Вып. 1. – 116 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: Российская энциклопедия, 1994. – Т. 2. – 719 с.

Моисеева Е.Н. Коммодификация ритуала погребения, или история становления рынка ритуальных услуг / Е.Н. Моисеева // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 6 – 13.

Монтлевич В.М. О символике ламаистских субурганов / В.М. Монтлевич. // Центральная Азия и Тибет. Материалы к конференции. – Новосибирск: Наука, 1972. – С. 91 – 94.

Монтлевич В.М. Две ступы / В.М. Монтлевич // Гаруда. – 1996. – № 2. – С. 34.

Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР к. XIX – XX в. / Г. Мэнэс // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 112 – 127.

Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М. Байтог: «Баруун буураһууд». Исследование локальной группы бурят / Б.З. Нанзатов, М.М. Содномпилова // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития. – Вып. 4. – Иркутск, 2005. – С. 47 – 54.

Нацов Г.-Д. Ц. Материалы по истории и культуре бурят (Введение, перевод и примечания Г. Р. Галдановой) / Г.-Д.Ц. Нацов. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 1995. – 137 с.

Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. / С.Ю. Неклюдов. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. – 309 с.

Николаев В.С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII – XIV веках: усть-талькинская культура. – Владивосток, Иркутск: Изд-во Ин-та географии СО РАН, 204. – 306 с.

О смертельно серьезном: антропология смерти в современной России / отв. ред. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 3 – 61.

Обряды в традиционной культуре бурят / Д.Б. Батоева, Г.Р. Галданова, Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова – М.: Восточная литература, 2002. – 222 с.

Осокин Г.М. На границе Монголии: очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья / Г.М. Осокин. – СПб., 1906. – 335 с.

От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки – СПб.: МАЭ РАН, 2010. – 365 с.

Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии в 1886 году // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – 2 мая, 1887. – № 18. – С. 155 – 163

Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии // Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1889. – № 16. – С. 120 – 126.

Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор (Судьба традиционной культуры Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью) / Л.Р. Павлинская. – СПб.: Европейский дом, 2002. – 263 с.

Павлинская Л.Р. Типы погребений народов Сибири в контексте представлений о потустороннем мире / Л.Р. Павлинская // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. VII Сибирские чтения. – СПб, 2009. – С. 29 – 33.

Павлинская Л.Р. Бытие и инобытие в традиционных культурах Сибири / Л.Р. Павлинская // От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: Сб. ст. – СПб., 2010. – С. 51 – 92.

Павлинская Л.Р., Арзютов Д.В. Предисловие / Л.Р. Павлинская, Д.В. Арзютов // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. VII Сибирские чтения. – СПб, 2009. – С. 5 – 6.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства / П.С. Паллас. – СПб: Изд-во Имп. АН, 1788. – Ч. III, кн. 1. – 624 с.

Погребения бурятских шаманов у села Эдэрмэг (археолого-этнографическое сопоставление). / П.Б. Коновалов, С.В. Данилов, Е.Ю. Мятлева, К.А. Гыргеева // Интеграция археологических и этнографических исследований – Омск: Изд – во ОмГПУ; Наука, 2008. – С. 231 – 235.

Подгорбунский И.А. Идеи бурят-шаманистов о душе, смерти, загробной жизни и загробном мире / И.А. Подгорбунский // ИВ-СОРГО. – 1891. – Т. 25. – № 1. – С. 18-33.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии / А.М. Позднеев. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1993. – 512 с.

Потанина А.В. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях / А.В. Потанина. – М., 1905. – 66 с.

Пубаев Р.Е. Пережитки ламаизма в быту и сознании бурятского сельского населения / Р.Е. Пубаев // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становлении новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Мат-лы науч.-практ. конф., 22 – 26 ноября 1966 г., г. Улан-Удэ. – Улан-Удэ, 1969. – С. 138 – 145. – С. 139.

Разумова И.А. Динамика городского погребального обряда: глобальные социальные факторы и локально-антропологические контексты / И.А. Разумова // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 26 – 35.

Ренье. Описание бурят / Ренье. – Аугсбург, 1710 // Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. – Иркутск, 1968. – С. 185 – 205.

Ринпоче Е.Л. Краткое описание в сущности ламрима. СПб.: Нартанг, Улан-Удэ: Ринпоче багша, 2002. 182 с.

Розенберг О.О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке / О.О. Розенберг – Петербург, 1919. – 72 с.

Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии / О.О. Розенберг Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литер., 1991. – 295 с.

Рубрук В. Путешествия через восточные страны / В. Рубрук. – СПб.: Изд-во Суворина, 1911. – С. 63 – 178.

Рыкин П.О. Концепция смерти и погребальная обрядность у средневековых монголов (по данным письменных источников). / П.О. Рыкин // От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный

ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: Сб. ст. – СПб., 2010. – С. 239 – 301.

Семенова В.И. Мировоззренческие истоки погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху Средневековья: автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 / В.И. Семенова. – Кемерово, 2006. – 48 с.

Серебренников И. Буряты по данным переписи 1897 года / И. Серебренников // Сибирские вопросы, 1908. – № 37-38. – С. 18-27.

Смолев Я.С. Три табангутских рода селенгинских бурят: Этнографический очерк / Я.С. Смолев // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. – 1898. – Т. 1. – Вып. 3. – С. 79 – 136.

Сно Е.Э. За уральским хребтом: сибирские инородцы / Е.Э. Сно. – СПб: Изд-во О. Н. Поповой, 1904. – 52 с.

Содномпилова М.М. Путь в в иной мир в мифоритуальной традиции монгольских народов / М.М. Содномпилова // Сибирский сборник – 1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. VII Сибирские чтения. – 2009. – С. 73 – 80.

Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов / М.М. Содномпилова. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2009. – 366 с.

Соколова А.Д. Коммерциализация похоронного обряда и новые роли локальных ритуальных специалистов / А.Д. Соколова // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 14 – 25.

Соколова А.Д., Юдкина А.Б. Похоронно-поминальный обряд вне традиционной культуры: тенденции и динамика трансформаций в современной России / А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С.3 – 6.

108 образов Будды. Исследование коллекции № 5942 из собрания музея антропологии и этнографии (Кунстакамеры) РАН / Авт.-сост. Е.В. Иванова, А.Ф. Дубровин, отв. ред. И.А. Алимов. – СПб: МАЭ РАН, 2014. – 338 с.

Суворова А.С. Цикл погребальных обрядов у кижингинских бурят / А.С. Суворова // Баяртуевские чтения – 1. Мир бурятских традиций в контексте истории и современности. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун – та, 2008. – С. 90 – 94.

Суворова А.С. История изучения погребальной обрядности бурят / А.С. Суворова // Исторический опыт взаимодействия на-

родов и цивилизаций: к 350-летию присоединения Бурятии и России. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2011. – С. 226 – 231.

Суворова А.С. Буддийские традиции в погребальной обрядности бурят-буддистов / А.С. Суворова // Санжиевские чтения – 7: мат – лы всерос. науч. конф., посвящ. 110-летию проф. Г.Д. Санжиева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. – С. 171- 175.

Суворова А.С. Представления о душе в погребальной обрядности бурят-буддистов / А.С. Суворова // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия филология, история, востоковедения. – 2012, № 2 (43) – С. 162 – 167.

Суворова А.С. Способы погребения бурят / А.С. Суворова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – Вып. 14. – С. 160 – 164.

Сыртыпова С.-Х.Д. Святыни кочевников Трансбайкалья (Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры) / С.-Х.Д. Сыртыпова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун – та, 2007. – 272 с.

Тангад Д. Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР / Д. Тангад // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 127 – 133.

Татаринов М. Описание о братских татарах, сочиненное Морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым / М. Татаринов. – Улан-Удэ, 1958. – 78 с.

Таханов А.Д. О преодолении пережитков прошлого в быту и сознании среди населения Тункинского аймака / А.Д. Таханов // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей. Становления новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 2. – С.131 – 137.

Термен А.И. Среди бурят Иркутской и Забайкальской областей / А.И. Термен. – СПб., 1912. – 69 с.

Тибетская книга мертвых / К. Г. Юнг. – М.: Двойная звезда, 1994. – 224 с.

Традиционная культура бурят / К.М. Герасимова, Г.Р. Галданова, Г.Н. Очирова. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. – 144 с.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов / Д.А. Функ. – М.: Наука, 2005. – 398 с.

Хамзина Е.А., Именохоев Н.В. Два шаманских погребения из Кижинги / Е.А. Хамзина, Н.В. Именохоев // Буддизм и традицион-

ные верования народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1981. – С. 84 – 109.

Хангалов М.Н. Мои предки. / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – Т. 1. – 122 – 148.

Хангалов М.Н. Несколько данных для характеристики быта северных бурят / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд – во, 1958. – С. 205 – 225.

Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд – во, 1958. – С. 289 – 402.

Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят / М.Н. Хангалов. // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 1. – С. 403 – 543.

Хангалов М.Н. Шаманские легенды. / М.Н. Хангалов // Собрание сочинений в 3 т. – Т. 3. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. – С. 35 – 52. – С. 51.

Хандагурова М.В. Погребальная обрядность усть-ордынских бурят / М.В. Хандагурова // Исследования молодых ученых в области археологии и этнографии. – Новосибирск: Изд – во Ин-та археологии и этнологии СО РАН, 2001. – С.218 – 230.

Хандагурова М.В. Обрядность кудинских бурят во 2-й половине XX века (бассейнов верхнего и среднего течения рек: Куда, Мурино и Каменка). / М.В. Хандагурова. – Иркутск: Изд-во «Амтера», 2008. – 228 с.

Хандагурова М.В. Похоронно-поминальная обрядность верхоленских бурят во второй половине XX в. / М.В. Хандагурова // Культурное наследие народов Центральной Азии. Полевые исследования – 2008. – Улан-Удэ: Изд – во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 81 – 111.

Харинский А.В. Погребальный ритуал ольхонских бурят в XIX – начале XX в. (по материалам могильника Елга XII) / А.В. Харинский // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. – Омск: Наука», 2006. – Т. 9. – С. 178 – 206.

Харинский А.В. Предбайкалье в конце I тыс. до н.э. – середине II тыс. н.э. генезис культур и их периодизация (по материалам погребальных комплексов). Автореф. дис. на соиск. уч. ст. докт. ист. наук: 07.00.06. – Владивосток, 2001.

Харитонов В.И. Феникс из пепла. Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В.И. Харитонов. – М.: Наука, 2006. – 372 с.

Хижняк О.С. Культурно-историческое значение терминов ступа и чатья / О.С. Хижняк // Буддийская культура и мировая цивилизация. – Элиста: Изд – во Калм. Гос. ун – та, 2006. – С. 31 – 33.

Хоппал М. Шаманские представления о смерти / М. Хоппал // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). – М.: ИЭА РАН, 1999. – С. 89 – 97.

Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти: традиции и инновации: конец XIX – начало XXI в. : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Д.Ц. Цыденова. – Новосибирск, 2007. – 241 с.

Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XXI в.) / Д.Ц. Цыденова. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. ун – та, 2009. – 194 с.

Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь / К.М. Черемисов. – М.: Советская энциклопедия, 1973. – 803 с.

Шангина И.И. Русский народ. Будни и праздники. Энциклопедия. СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2003. 560 с.

Шараева Т.И. Похоронно-погребальная обрядность у калмыков: подготовка покойного к захоронению / Т.И. Шараева // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2010. – № 2. – С. 45 – 50.

Шараева Т.И. Похоронно-погребальная обрядность у калмыков (по материалам 2003 – 2004 гг.). / Шараева Т.И. // Вестник института. – 2005. – № 19. – С. 197 – 213.

Шараева Т.И. Обряды жизненного цикла у калмыков: XIX – начало XXI века: автореф. дис... канд. ист. наук: 07.00.07 / Шараева Т.И. – М., 2010. – 25 с.

Щербакова Г. Время ландшафтных дизайнов // Галина Щербакова. Вам и не снилось. СПб.: Изд-во «Азбука», 2015. – С. 545 – 668.

Юнг К.-Г.. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых – М.: Двойная звезда, 1994. – С. 224 с.

Материалы периодической печати

Басаев С. Улан-Удэ нужен крематорий / С. Басаев. // Новая Бурятия. – 2011. – № 26.

Ешеев Р. Буддийский религиозный обряд / Р. Ешеев. // Угай зам. – 2005. – № 12.

Раднаева М. Интервью с Ц.Ж. Банзаракцаевой / М. Раднаева. // Джидинская правда. – 2001. – № 56.

Ступы: символы Просветления Тартанг Тулку // Буддизм в России. – 1999. – № 31.

Электронные ресурсы

Алдар лама, ширетуй Цугольского дацана. В честь великого ламы / Алдар лама. // Агинская правда. [Электронный ресурс]. URL: <http://zabaykal.net/aginskoe/v-chest-velikogo-lamy> (дата обращения: 01.10.2013).

Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты. – Ч. 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.burculture.ru/fileadmin/Files/Books/Baldaev-Pred>. (дата обращения 20.04.2013).

Базарова Э.Б. Исторические традиции воздвижения субурганов (буддийских ступ) в северном буддизме / Э.Б. Базарова. // Российский экономический интернет-журнал. Академия труда и социальных отношений. – М.: АТиСО, 2009. — № гос. регистрации 0420600008. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.globecsi.ru/Articles/2008/Bazarova.pdf>, свободный (дата обращения: 01.03.2013).

Будаев Б. Возвращение Итигэлова / Б. Будаев. // Буддизм алмазного пути. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism.ru/vozvrashhenie-itigelova/> (дата обращения: 19.03.2013).

Буддийский погребальный обряд [Электронный ресурс]. URL: <http://funeralportal.ru/library/1152/17466.html> (дата обращения 01.03.2013).

Бир Р. Буддийские ступы мира. / Р. Бир. // [Электронный ресурс]. URL: <http://stupaman.livejournal.com/33759.html> (дата обращения: 15.02.2013).

Бурятия [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 11.06.2013).

Ванчикова В.А. История восстановления Хилгантуйского субургана (фрагмент). / В.А. Ванчикова. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.profirstart.ru/ps/blog/37250.html> (дата обращения: 10.03.2013 г.).

Гаджиева С.Ш., Аджиев А.М. Похоронный обряд и причитания кумыков / С.Ш. Гаджиева, А.М. Аджиев // [Электронный ресурс]. URL: <http://refdb.ru/look/1350950-p5.html> (дата обращения 28.09.2015).

Гармаев Ф.Б. О великом земляке первом Пандито хамбо ламе Д. Д. Заяеве / Ф.Б. Гармаев. // Институт Пандито Хамбо Ламы Итигэлова. URL: <http://etegelov.ru/conf-1/reports/60-doc-13> (дата обращения: 15. 03. 2013 г.).

Доржогутабай Д. Краткая история о том, как подавили Рабжура. / Д. Доржогутабай. // [Электронный ресурс]. URL: http://kizhinga.ru/index.php/mn/component/alphacontent/4-about_kizhinga (дата обращения: 09.03.2013)

Жанайдаров О.К. Тенгрианство: мифы и легенды древних тюрков. Некоторые обычаи и поверья казахов, связанные с конем / О.К. Жанайдаров // [Электронный ресурс]. URL: <http://groups.google.com/forum/#!msg/cralash/d813g-263gU/> (дата обращения: 28.09.2015)

Инструкция о порядке похорон и содержании кладбищ в Российской Федерации / М.Ю. Лимонад, В.П.Ковалевский, Л.Н. Гавриков и др. – М., 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.norm-load.ru/SNiP/Data1/8/8360/index.htm> (дата обращения 25.05.2013).

Логунова М.О. Траурный церемониал в Российской империи в XVIII-XIX вв.: автореф. диссер. ... канд. ист. наук. / М.О. Логунова. – СПб., 2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/istoria-otechestva/traurnyj-ceremonial-v-rossijskoj-imperii-v-xviii-xix-vv.html> (дата обращения: 20.01.2013).

Махачкеев А. Вперед к «золотому веку». 27.02.2009. [Электронный ресурс]. URL: <http://mk.burnet.ru/index.php> (дата обращения: 17.03.2014).

Махачкеев А. Дармаев и Пустота. / А. Махачкеев // [Электронный ресурс]. URL: <http://board.buddhist.ru/showthread.php> (дата обращения 10.03.2013).

Небесные захоронения в Тибете. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.china-voyage.com/2010/04/nebesnye-zaxoroneniyav-tibete/> (дата обращения: 12.03.2013).

Немира В. Ученые изучают «вечно живого ламу». / В. Немира – 3 июля 2007 г. [Электронный ресурс]. URL: www.prs.ru. (дата обращения: 22.01.2013).

Осина. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.belmagi.ru/magiyrast/osina.htm> (дата обращения: 12.03.2013).

Охотников О.В. Компаративистика. [Электронный ресурс]. URL: http://mirslovarei.com/content_fil/komparativistika-5419.html (дата обращения: 12.03.2013).

Панов Е.Д. Резонанс Итигэлова: отчет по экспедиции в Бурятию Электронное научное издание «Международный электронный журнал. Устойчивое развитие: наука и практика». – Вып. 1. – С. 48. [Электронный ресурс]. URL: www.yrazvitiye.ru (дата обращения: 17.03.2013 г.).

Православный обряд погребения / [Электронный ресурс]. URL: http://ostrobram.prihod.ru/users/96/1102096/editor_files/file/Православный%20обряд%20погребения.pdf (дата обращения: 13.10.2015).

Пророчества «бурятского Нострадамуса». [Электронный ресурс]. URL: <http://asiarussia.ru/articles/964/> (дата обращения: 18.09.2016).

Рахно К. Ю. Посвящение коня в погребальном обряде осетин и его украинские параллели/ К.Ю. Рахно // Материалы международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ» (6-7 октября 2009 г., Владикавказ). – Владикавказ, 2010. – С.216 – 221.- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.liveinternet.ru/community/intellettuale/post148295645/> (дата обращения: 28.09.2015 г.).

Рязанов Д. Чудесное явление Пандито Хамбо Ламы Д.-Д. Итигэлова. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.shalagram.ru/knowledge/itigelov/conclusion.htm> (дата обращения 19.03.2013 г.).

Тельнов Г. Святой лама победил смерть. – 11 Июля 2012 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.liveinternet.ru/users/1082479/post227545963/> (дата обращения: 18.03.2013 г.).

Туризм и отдых в Бурятии. Шаманизм. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baikaltravel.ru/about/religion/shamanism/> (дата обращения: 13.03.2013).

Федеральный Закон N 8-ФЗ «О погребении и похоронном деле» 12 января 1996 года N 8-ФЗ/ [Электронный ресурс]. URL: <http://memo24.ru/info/article/436> (дата обращения: 13.10.2015).

Федеральный закон РФ «О погребении и похоронном деле с изменениями на 6 апреля 2015 года» / [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/9015335> (дата обращения: 13.10.2015).

Федотова Н. Банзаров Доржи – первый бурятский ученый. [Электронный ресурс]. URL: <http://baikal-info.ru/banzarov-dorzhi-pervyy-buryatskiy-uchenyu> Что жизнь, что смерть — легенда (дата обращения: 02.11.2016).

Хандагурова М.В. Участники погребально-поминальных обрядов усть-ордынских бурят: описание состава и ролевые функции. [Электронный ресурс]. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/turov/11.html (дата обращения: 30.04.2016).

Хурал, посвященный XVII Пандито Хамбо ламе Лубсан-Нима Дармаеву. Рионовости. [Электронный ресурс]. URL: <http://m.ria.ru/spravka/20110423/356568826.html> (дата обращения: 12.03.2013).

Якушин С. Обряд «Похороны» в СССР. [Электронный ресурс]. URL: www.funeralportal.ru/magazine/1021/4830.html (дата обращения: 07.04.2013).

Список архивных материалов

Государственный архив Республики Бурятия

Дело о найденном трупе инородца ведомства Агинской степной думы Дунхунаеве. 15 декабря 1869 г. – 26 марта 1870 г. // ГАРБ, фонд 7, опись 1, дело 1405. – 33 л.

Дело об ограблении инородцем ведомства Манакowym трех мертвых тел. 14 февраля 1864 г. // ГАРБ, фонд 7, опись 1, дело 1208. – 93 л.

Дело об удавившемся и похороненном инородце Боронцогоеве в Дыренском улусе. 19 марта – 12 августа 1869 г. // ГАРБ, фонд 7, опись 1, дело 1416.

Дело об устройстве в Балаганском инородческом ведомстве христианских кладбищ. 28 сентября 1875 – 11 октября 1876 г. // ГАРБ, фонд 3, опись 1, дело 1364. – 41 л.

Онго харюлха // ГАРБ, фонд 362, личный фонд Малагасаева.

Предписание Верховенского земского суда, переписка думы с Верховенским земским судом по вопросу о похоронах бурята Дальхинова, крещеного Петром Кокориным, по шаманскому обычаю. 30 мая – 13 сентября 1861 г. // ГАРБ, фонд 4, опись 1, дело 887. – 15 л.

Сведения об ограблении трупа умершего старосты и о пожаре в Бутайском улусе. 1885 г. // ГАРБ, фонд 3, опись 1, дело 1829. – 88 л.

ЦВРК ИМБТ СО РАН

Балдаев С.П. Очерки по шаманизму бурят-монголов // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 36, опись 1, дело 1022. 1933 г. – 66 л.

Бамбаев Б.Б. Описание погребального обряда и его происхождение // ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд 11, опись 1, дело 13. – 81 л., ил.

Галданова Г.Р. Материалы экспедиции в Закаменский, Тункинский, Баргузинский р-ны Бурятской АССР. 1974 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, опись 1, дело 2265. – 221 л.

Михайлов Т.М. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции БИОН БНЦ СО РАН. 1970 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, дело 2115. – 230 л.

Тугутов И.Е. Материалы Агинской этнографической экспедиции БКНИИ. 1961 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, дело 1909. – 63 л.

Тугутов И.Е. Материалы этнографической экспедиции в Хоринский аймак. 1963 г. Научный отчет Хоринской научной экспедиции БКНИИ СО АН СССР // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, дело 1995. – 35 л.

Хомосоева Г.С. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции БИОН БНЦ СО РАН. 1970 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ОФ, 2115/в. – 68 л.

Список информантов

Джидинский район РБ

Буянтуева, Д. Н., 1943 г. р., с. Верхний Торей
Дамбаев Б. Ч., 1954 г. р., с. Верхний Торей
Доржитаров С. О., 1940 г. р., с. Верхний Торей
Улзытуева Ц.-Е. С., 1934 г. р. с. Нижний Бургултай

Еравнинский район РБ

Асалханов В. Т., 1929 г. р., с. Можайка
Асалханова В. В., 1961 г. р., с. Можайка
Дагбаев Ш. Ц., 1956 г. р., с. Ульдурга
Догсонова Д. Ц., 1941 г. р., с. Ульдурга
Дониров А. А., 1949 г. р., с. Исинга
Соропова Д. Д., 1948 г.р.,
Сультимова Г. Б., 1949 г. р., с. Исинга
Тарбаева Ц.-Д. М., 1935 г. р., с. Исинга
Халхаров Д. Х., 1940г. р., с. Сосново-Озерское
Цыренжапова Н. Н., 1938 г. р., с. Можайка
Чимитова Х. Б., 1921 г. р., с. Ульдурга
Чимитова Ч. Ш., 1936 г. р., с. Ульдурга
Ширапов Ц.-Д. Д., 1941 г. р., с. Ульдурга

Иволгинский район РБ

Ганжур лама, Иволгинский дацан
Жаргал лама, Иволгинский дацан,
Жамбалов Г.Ю., 1973 г. р., Иволгинский дацан
Имеков П.В., 1962 г. р., улус Нурселение
Мунхэ лама, Иволгинский дацан
Цырендоржиев Ц. Б., Иволгинский дацан

Кабанский район РБ

Андреев А. А., 1931 г. р., с. Корсаково
Андреева В. А., 1935 г. р., с. Корсаково
Дарнаева З. Н., 1932 г. р., с. Ранжурово
Загинаева Т. Т., 1961 г. р., с. Корсаково
Комендантова Г. Р., 1956 г. р., с. Корсаково
Кукшинов С. В., 1969 г. р., с. Корсаково
Куриганова Т. А., 1948 г. р., с. Корсаково
Мындускин И. П., 1930 г. р., с. Хандала
Нагуслаева С. М., 1951 г. р., с. Ранжурово
Паткина И. Б., 1947 г. р., с. Ранжурово

Пинтаев И. И., 1932 г. р., с. Корсаково
Помишин К. А., 1966 г. р., с. Ранжурово
Савельева Т. У., 1933 г. р., с. Хандала
Соболев В. С., 1927 г. р., с. Ранжурово
Унхеев П. Н., 1952 г. р., с. Ранжурово

Кижингинский район РБ

Арсаланова А. А., 1954 г. р., с. Кижинга
Бадмаева, Д. Д. 1927 г. р., с. Кижинга
Баиров Ж. Д. (Жаргал лама), 1985 г. р., с. Чесан
Бархалеев М. Н., 1976 г. р., с. Загустай
Галсанов Г. Д. 1948 г. р., с. Кижинга
Дамдинжапова Г. Д., 1935 г. р., с. Могсохон
Данзанова К.-С. Ц., 1948 г. р., с. Кижинга
Дарибазаров Д. Д., 1951 г. р., с. Загустай
Жамьянова Ц. Ж., 1931 г. р., с. Чесан
Мункуева Д. П., 1927 г. р., с. Кижинга
Найданова Д. Н., 1925 г. р., с. Могсохон
Радна лама (Содномов Р.), 1978 г.р., Кижинга
Содномов П. Н., 1945 г. р., род галзут, с. Баянгол
Суворов И. С., 1952 г. р., с. Кижинга
Тугултурова Н. Б., 1922 г.р.; с. Могсохон

Боханский район Иркутской области

Архинчеева А. С., 1932 г.р., с. Хохорск
Баранников Н. Р., с. Хохорск
Башинов А. П., 1942 г.р., с. Ирхидей
Бодоева П. К., 1928 г.р., пос. Бохан
Жабаева К. Е., 1938 г.р., с. Хохорск
Жамьянова Т. Д., 1955 г.р., с. Хохорск
Коняева Ж. П., 1938 г.р., с. Хохорск
Харандаев Б. А., 1949 г.р., пос. Бохан

Осинский район Иркутской области

Башинов А. П., 1942 г.р., с. Ирхидей

Список сокращений

БИОН – Бурятский институт общественных наук
БКНИИ – Бурятский комплексный научно-исследовательский институт
БНЦ – Бурятский научный центр
БТСР – Буддийская традиционная сангха России
ВСОРГО – Восточно-Сибирский отдел РГО
ГАРБ – Государственный архив Республики Бурятия
ИВСОРГО Известия Восточно-Сибирского отдела РГО
МАЭ РАН – Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
ПМА – полевые материалы автора
РБ – Республика Бурятия
РГО – Русское географическое общество
РПЦ – Русская православная церковь
ЦВРК БНЦ СО РАН – Центр восточных рукописей и ксилографов БНЦ СО РАН

С.Г. Жамбалова
А.С. Суворова

**Погребальная обрядность бурят:
традиции, трансформации, возрождение
(XIX – начало XXI в.)**

Издательство «Оттиск».
Лицензия ЛР № 066064 от 10.08.1998.
Подписано в печать 11.09.2017 г.
Формат 60х84 1/32.

Отпечатано в типографии «Оттиск»
Гарнитура Тип Таймс.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 14,29. Уч.-изд. л. 15,03.
Тираж 500 экз. Заказ № 0044.
664025, г. Иркутск, ул. 5-й Армии, 26.
Тел./ факс: (3952) 34-32-34, 241-242.
E-mail: ottisk@irmail.ru
www.ottisk-irk.ru