

Н. Б. Дашиева



КУЗНЕЧНЫЙ КУЛЬТ

БУРЯТ

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
ФГБОУ ВО «ВОСТОЧНО-СИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ»

СИБИРЬ: ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ

Выпуск 13

Н. Б. Дашиева

**КУЗНЕЧНЫЙ КУЛЬТ БУРЯТ:
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)**

Москва – Улан-Удэ
Издательско-полиграфический комплекс
ФГБОУ ВО ВСГИК
2019

ББК 63.529(253)
УДК 39 (=512.31)
Д 217

СЕРИЯ «СИБИРЬ: ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ»
учреждена совместным соглашением

Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
и Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств
от 15 декабря 1995 г.

Ответственный редактор серии
доктор исторических наук **З.П. Соколова**

Ответственный редактор выпуска
доктор исторических наук **З.П. Соколова**

Рецензенты:
доктор исторических наук **Е.Н. Романова**
доктор исторических наук **М.М. Содномпилова**
кандидат исторических наук **Е.П. Батянова**

Утверждено
Редакционно-издательским Советом
ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры»

Дашиева Н.Б.

Д 217 Кузнечный культ бурят : историко-культурное исследование (конец XIX – начало XX вв.) : [монография] / Н.Б. Дашиева ; отв. ред. З.П. Соколова. – Москва ; Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2019. – 264 с. – (Сибирь: этносы и культуры; вып. 13).
ISBN 978-5-89610-294-6

Монография посвящена историко-культурному исследованию кузнечного культа бурят конца XIX – начала XX в.

В работе выявлены два основных архетипа кузнечного культа в традиционной культуре бурят, каждый из которых был обусловлен соответствующим типом хозяйства и культуры. Изучение структуры, функций и семантики каждого типа в сопоставлении с данными по культу металла у индоевропейских народов Древнего Ближнего Востока, ираноязычных скотоводов бронзового и раннего железного века и тюрко-монгольских народов эпохи средневековья, а также ряда кавказских народов возводит их истоки к единому для Евразии центру распространения культуры железа.

ББК 63.529(253)
УДК 39 (=512.31)

На передней стороне переплета: дух-хозяин молота Бажир-Саган-нойон
ISBN 978-5-89610-294-6

© Дашиева Н.Б., 2019.
© Институт этнологии и антропологии РАН, 2019.
© ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», 2019.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I. КУЗНЕЦ В ТРАДИЦИОННОМ БУРЯТСКОМ ОБЩЕСТВЕ: СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС И САКРАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)	14
1.1. Кузнечная наследственность, дифференциация кузнецов.....	14
1.2. Кузнец-жрец	28
1.3. Кузнец-лекарь	42
ГЛАВА II. ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КУЗНЕЧНОГО КУЛЬТА БУРЯТ	53
2.1. Термины и понятия кузнечного культа бурят: историко- культурные аспекты	53
2.2. Боги-громовники в шаманском пантеоне бурят	67
2.3. Боги-кузнецы в шаманском пантеоне бурят	110
ГЛАВА III. КУЗНЕЧНЫЕ МИФЫ БУРЯТ КАК ИСТОРИКО- ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК	132
3.1. Мифологема «Орел-кузнец» и «орел-шаман»	133
3.2. «Бык-кузнец» в мифах кудинских булагатов.....	165
3.3. Технология производства железа в мифах нукутских и балаганских булагатов	172
3.4. Мифологема «Бык-кузнечество» в легендарной генеалогии племени Булагат	197
3.5. Кузнечный культ рода Галзут в составе племени Хори.....	209
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	237
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	241
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	262

ВВЕДЕНИЕ

Этнографические материалы, зафиксированные в письменных источниках XVIII в., отмечают одинаково высокую степень развития кузнечного ремесла на всей территории проживания бурят в данный период. И.Г. Гмелин во время путешествий по Сибири в 1730-х годах, оценивая работу бурятских кузнецов Предбайкалья и Забайкалья по железу, серебру и олову, сравнивает ее с искусством дамасских мастеров [212, с. 143]. Составленное по сенатской анкете «Описание Иркутского наместничества 1792 года», о металлургии бурят сообщает: «У них есть кузнецы. Железо расплавляют в юртах и работают разные вещи весьма хорошо с серебряными выкладками, известные под именем братской работы» [144, с. 60]. На берегу Байкала «много железного песка, из которого в выплавке железа бывает до тридцати фунтов из пуда» [Там же, с. 92].

О высоком уровне кузнечества бурят XIX – начала XX вв. свидетельствует специализация мастеров, работающих по разным видам металлов в разной технологии и развитая система профессиональных терминов. В исследуемый период по виду своей деятельности выделялись кузнецы по железу (*тҮмэрши дархан*), или (*тҮмэрэй дархан*), мастера по золоту (*алташи дархан*) и по серебру (*мунгэши дархан*). При этом функции разных мастеров часто совпадают друг с другом: кузнецы по золоту могут работать и с серебром и медью ... [19, с. 20-60; 20, с. 104-135].

Картину металлургии бурят существенно дополняет сложная многокомпонентная и многоуровневая система кузнечного культа. В исследуемый период в его структуру входили мифы о происхождении кузнечества и металла; пантеон богов-покровителей ремесла и кузнецов; воззрения на кузнеца как сакрального члена коллектива с функциями жреца и лекаря; обряды поклонения божествам-покровите-

лям кузнечного ремесла и духам-предкам кузнечных родов; сакрализация кузницы и кузнечных инструментов как семейно-родовой святыни. При общей структурной основе кузнечный культ локально-территориальных групп бурят имел свои специфические особенности, выраженные в его отдельных элементах у племен *Эхирит* и *Булагат* в Предбайкалье и *Хори* в Забайкалье.

Эхиритский комплекс был распространен в Приленье, Приольхонье и на самом острове Ольхон, а также бассейне р. Баргузин. По этническому составу большая часть бурят, расселенных в долине правого притока Ангары – степной речки Куды, относится к племенному союзу *Булагат*. В этнографической литературе эта группа выступает под названием «кудинские буряты». Совместно с ними проживают потомки родов-мигрантов, прибывших в Предбайкалье из Монголии и Южного Алтая в период халхасско-джунгарских войн (вторая половина XVII-XVIII вв.) и отдельные группы эхиритов.

Комплекс кузнечного культа бурятских родов, именуемых по месту расселения как «унгинские», «нукутские» и «балаганские» булагаты, имел распространение на левобережье Ангары вплоть до с. Балаганск в ее устье.

В исследуемый период в духовной культуре хоринских бурят Забайкалья, ввиду значительного влияния на нее буддизма в тибетской форме ламаизма, традиции кузнечного культа не составляли цельного комплекса. В этнографической литературе наиболее исследованы его локальные особенности у южных хоринских родов, известных по месту проживания как «агинские» [19; 20]. Отличия наблюдаются и в форме бытования кузнечного культа у различных по своему родовому составу тункинских, закаменских, баргузинских и селенгинских бурят Забайкалья [51; 4]. По причине малочисленности материалов по кузнечному культу родов, входящих в племенной союз *Хонгодор*, не пред-

ставляется возможности охарактеризовать его в целостности, ограничиваясь лишь отдельными сведениями.

В свете обусловленности вопросов происхождения и развития кузнечного культа бурят изучением вещественных памятников ареала его распространения и связанных с ним идеологических представлений, обзорно изложим основные этапы истории культуры металла на территории этнической Бурятии и сопредельных с ней регионов.

Археологическая наука иллюстрирует органическую связь кузнечества бурят с историей культуры металла в Евразии, отраженной в процессе распространения на ее степных и лесостепных пространствах материальной культуры в виде оружия, орудий труда, предметов быта, украшений, а также духовной культуры с соответствующей картиной мира и погребальной обрядностью, обусловленной воззрениями о душе. Все эти явления сопровождалось терминами культурной лексики, связанной с конкретными этнолингвистическими группами.

Первый металл – медь и бронзу – в Центральную Азию принесли мигранты-скотоводы, принадлежавшие к европеоидной расе, предположительно говорившие на одной из ветвей индоиранских языков. В археологии эта культура, центром которой был Саяно-Алтай, известна как «афанасьевская культура». В афанасьевском слое Денисовой пещеры в Горном Алтае был обнаружен единственный во всем Саяно-Алтайском регионе бронзовый кельт. Для изготовления украшений афанасьевцы использовали золото, серебро и метеоритное железо [59]. На петроглифах Монголии указанным периодом датируются сюжеты с колесницами и фигурами пеших воинов в грибовидных шляпах с топорами-чеканами за поясом и с подчеркнутым признаком пола. Большое количество таких рисунков выявлено в среднем течении р. Чулуут в Северной Монголии, в горах Монгольского Алтая [126, с. 104-105, 143, 159, 165, 167, 168].

Антропоморфная фигура с оружием в виде молота или секиры, в головном уборе с широкими полями, напоминающим своей формой полумесяц, изображена на скалах бухты Саган-Заба на северном берегу Байкала [129, с. 97, рис. с. 98].

Археологические исследования установили, что наступление эпохи металла на всей территории этнической Бурятии происходило в разное время. Бронзовый век в Забайкалье произошел гораздо раньше чем в Предбайкалье. Среди памятников культуры этой эпохи особо выделяются монументальные каменные стелы, получившие от своеобразно стилизованных фигур оленей, обладающих общностью с архаическим скифским искусством, название «оленные камни». Территория их распространения имеет протяженность от Алтая на западе и до Забайкалья – на востоке, северная граница находится в Казахстане, южная – в Гоби. Наибольшее количество таких памятников найдено в Западной Монголии (500 памятников), в Забайкалье известно около 10-ти [126, с. 174].

Согласно материалам археологии памятники эпохи поздней бронзы и раннего железа Забайкалья – плиточные могилы, охватывая огромные пространства степей Южной и Восточной Монголии, на юге через Гоби доходят до границ Северного Тибета. На территории Бурятии эти памятники преобладают в лесостепных и степных долинах рек Селенги, Джиды, Чикоя, Хилка и Уды. Самые северные расположены севернее Улан-Удэ (Сотниковские могилы) и в долине р. Баргузин.

А.П. Окладников истоки происхождения культуры плиточных могил Забайкалья объясняет ранним появлением скотоводства у лесостепных племен этой территории. В хозяйстве скотоводов бронзового века разводили лошадей, крупный и мелкий рогатый скот. Найденных в плиточных могилах искусно орнаментированных бронзовых вещах

ученый видит свидетельство высокого уровня кузнечества и указание на широкие культурные связи Забайкалья с Минусинской котловиной, Алтаем, Средней Азией и скифскими племенами Восточной Европы. В антропологическом отношении носители местной скифо-сибирской культуры, в отличие от европеоидного населения западных областей её распространения, обладали признаками монголоидного расового типа и имели много общего с современными бурятами и другими народами степных областей Сибири [130, с. 323, 324].

С местонахождением плиточных могил часто совпадают наскальные изображения в виде повторяющихся композиций из магических кругов, охраняемых стилизованными человеческими фигурками – духов-хранителей рода, рогатых антропоморфных фигур, предположительно – шаманов [132, с. 294-295]. А.П. Окладников редкость изображения диких животных объясняет незначительностью роли охоты в жизни древнего населения этой территории [131, с. 300, 301].

Следующий большой культурно-исторический этап в истории Забайкалья представлен хуннскими памятниками – эпохой повсеместного распространения железа. Дальнейшую историю в археологии Забайкалья обосновывают насыпи-курганы, окруженные квадратной и круглой оградой и кольцеобразными выкладками, получившие название херексуров – памятников первых тюркских государств – орхонских тюрков, кыргызов, уйгуров. В насыпях херексуров найдены обломки литых чугунных котлов, железные изделия, в том числе пластинки от составных лат восточноазиатского типа [130, с. 325, 326-327].

В Прибайкалье первые признаки использования металла относятся к глазковскому времени, о чем свидетельствуют погребения с медными и бронзовыми изделиями [212].

В совместной статье А.В. Харинского, М.А. Зайцева и В.В. Свирина появление первых железных изделий в Приольхонье связывается с носителями культуры плиточных могил, мигрировавших в VIII–VII вв. до н.э. из Забайкалья на западный берег Байкала. Предпринятый ее авторами сравнительный анализ сопроводительного инвентаря выявляет связь духовной и материальной культуры населения, оставившего эти погребения, с культурой населения Южной Сибири и Саяно-Алтая периода V–VI веков до н.э.

Вместе с тем авторы допускают и другую дату – конец V–III веков до н.э., когда в Южной Сибири подобные приольхонским наконечники стрел, связываются с ростом военной активности савроматских племен.

Широкое распространение срединных боковых накладок лука в степях Евразии в хунно-сарматское время, позволило исследователям считать их заимствованиями из центра хуннского мира. Сопоставление сюжета в виде свернувшегося хищника, встреченного на застеечке из могильника Хужир II с казахстанско-сибирскими бронзовыми бляхами в виде свернувшегося хищника, привело их к его датировке в пределах VII–V вв. до н.э.

Сравнительный анализ предметов, обнаруженных в ольхонских плиточных могилах с известными находками из сопредельных регионов, позволил сделать ряд важных выводов, касающихся их историко-культурных истоков. Так, крестовидные бронзовые бляшки, подобные ольхонским (Хужир IV), были обнаружены в захоронении саглынского этапа Тувы (V–IV в. до н.э.) и позднем сарагашевском кургане (III в. до н. э.) Минусинской котловины. Бронзовые сфероидные пуговицы-бляшки с насечками по бортику, кроме приольхонских плиточных могил, найдены также в забайкальских могилах Ихерик 10 и Додо-Хара-Тологой. Аналог же сфероидной пуговицы-бляшки с выгравированной завитушкой» найден в плиточной могиле на р. Бурун-

Кондуй (V–III вв. до н.э.). Костяные трехдырчатые псалии встречаются на всем протяжении евразийской степной полосы. Наиболее ранние из них, напоминающие хужирские, фиксируются на Северном Кавказе в X–IX вв. до н.э. Сибирские трехдырчатые псалии из кости датируются, как правило, в рамках VIII–VI вв. до н.э.

В заключение авторы статьи отмечают, что в середине I тыс. до н.э. в Приольхонье сосуществовали две традиции погребальной обрядности. Первая из них связана с плиточными могилами, вторая – с бутухейской группой погребений с овальной кладкой кольцевой формы. Изделия из железа, найденные в памятниках последнего типа, относятся ко II в. до н.э. – I в. н.э. [208, с. 74-76].

Памятники раннего железа в плодородной долине Ангары А.П. Окладников характеризует как памятники еще скифского облика и датирует началом нашей эры. В Забайкалье этого периода – гуннские (хуннские) памятники [133, с. 76, 79]. По периодизации ученого дальнейшее развитие культуры металла в Прибайкалье относится к VI–X вв. н.э. В этот период здесь устанавливается «курумчинская культура», отличавшаяся высоким уровнем выплавки железа и кузнечного дела. Ареал распространения памятников культуры курумчинских кузнецов включает низовья реки Селенги, долину реки Баргузина, Тункинскую долину, долину реки Ангары до Балаганска и несколько ниже последнего, верховья реки Лены до Жигалово. На Оке и Уде эти памятники смыкаются с красноярско-минусинскими памятниками подобного рода, которые могут быть приурочены к народу «хагас» – хакасам китайских летописей [128; 133, с. 76, 79]. Под названием «хагас» выступает этноним «кыргыз», переданный в китайской транскрипции [46, с. 13].

В Прибайкалье эти памятники почти совпадают по распространению с областью, занятой в XVII в. бурятами [133, с. 76]. Племена курумчинской культуры – курыканы –

тюрки, которых сближают с предками якутов. «... величайшим культовым центром курыканской земли, очевидно, являлись священные скалы с писаницами на Лене, у дер. Шишкино». Судя по наскальным надписям, курумчинцы знали орхоно-енисейскую систему письма. В их хозяйстве значительное место занимало скотоводство с табунным разведением коней, охота и земледелие с искусственным орошением [134, с. 30]. Культура курыкан по характеру местного искусства больше всего связана с кыргызским западом, с Алтаем, с тюргешами-тюрками запада и через них с далеким Ираном, а не соседним востоком – Монголией [Там же, с. 31]. Изображения на вещах древних тюрков Сибири обнаруживают не только внешнее сходство, но и глубокую внутреннюю связь, как по стилю, так и по содержанию с тюркской раннесредневекового Ирана [Там же, с. 32].

А.П. Окладников переход от «курумчинской культуры» к культуре первых монголоязычных переселенцев железного века в Предбайкалье соотносит с «сэгенутским» могильником в районе верхней Лены близ устья реки Манзурки. По характеристике ученого он аналогично памятнику у деревни Зарубино в долине Селенги состоит из обряда погребения под камнем, сопровождающие его характерные признаки – погребение коня, колодовые гробы, кости барана. Обнаруженные в сопроводительном инвентаре монгольские ножницы и удила с симметричными половинками, изготовленные из мягкого сыродутного железа, указывают на его прямую связь с позднейшими памятниками XII–XIV вв.

В качестве исходной территории переселенцев с востока в ленские и кудинские степи А.П. Окладников указывает степи Забайкалья, но допускает еще более отдаленные области на востоке, расположенные в бассейне Амура (вероятно, по правым его притокам, начиная с Онона). По мнению ученого, они являются прямыми предками бурят-

ских племен на Ангаре и Лене [135, с. 48, 49, 51-52, 53-54]. Свой вывод исследователь подкрепляет сведениями письменных источников: «В «Юань-чао-би-ши» упоминаются «ихилесунь», т.е. ихитры (бурятское племя *Эхирит* – Н.Д.). В «Джангариаде», в связи с походом Джучи к лесным племенам в 1207 году, отмечается даже и общеплеменное имя «буряты» [Там же, с. 60]. Памятники XIII–XVII вв. и отчасти более ранние (X–XII вв.) А.П. Окладников соотносит с бурятами ангаро-ленского района [133, с. 78, 79].

Археологическая наука дает надежное обоснование для определения исторических процессов, способствовавших формированию локальных отличий в структуре кузнечного культа в рамках этнической традиции бурят, сложившихся в результате двух объективных факторов. Первый фактор – разная история формирования культуры металла на территории Забайкалья и Предбайкалья, второй – сложность этно- и культурогенеза, этнической и культурной истории бурятского народа, представляющего собой конгломерат разных по происхождению этнических компонентов, прежде всего монгольских, тюркских и тунгусских. Вместе с тем, несмотря на достаточно заметные различия в родоплеменных традициях, в кузнечном культе всех групп бурят проявляются следы бытования двух архетипов, обусловленных двумя разными хозяйственно-культурными типами (далее – ХКТ). Это ХКТ степных кочевников с табунным разведением коней и ХКТ оседлых и полуседлых скотоводов с разведением крупного рогатого скота и земледелием. По отношению к территории Предбайкалья, где происходил процесс формирования бурятского этноса, они обуславливают два исторически сложившихся вектора направления культурных связей его раннего населения, соотносенных с двумя древнейшими центрами железоделательной металлургии в регионе – Амуром и Южной Сибирью. На этих территориях в периоде конца I-го тыс. до н.э. – на-

чала I тыс. до н. э. стала известна технология горячей обработки металла, при которой нужная форма предмету придается посредством его многократной проковки на наковальне, т.е. кузнечным способом [94, с. 167]. В связи с тем, что технически горячая ковка применима только к обработке железа, то, по всей вероятности, в это время кузнец приобрел статус жреца культа огня и металла. В конце XX – начале XX вв. у локальных групп бурят оба архетипа четко не выделялись и задача исследователя состоит в их реконструкции, которая позволит более объективно представить процесс этно- и культурогенеза, этнической и культурной истории, как отдельных родоплеменных сообществ бурят, так и всего этноса в целом.

До настоящего времени кузнечный культ бурят не становился объектом специального историко-культурного исследования с использованием системного подхода. Сведения о нем не составляют описаний целостных комплексов, этнографы и фольклористы фиксировали сюжеты мифов и преданий, делали подробные описания конкретных ритуалов и обрядов в локальных традициях. Все изложенное обуславливает необходимость монографического изучения структуры, функций и семантики кузнечного культа бурят с его этнолокальными и локально-территориальными особенностями, обоснованных спецификой истории культуры металла не только на территории этнической Бурятии и сопредельных с ней районов Центральной Азии и Сибири, но и на обширных степных и лесостепных пространствах Евразии.

ГЛАВА I.
КУЗНЕЦ В ТРАДИЦИОННОМ БУРЯТСКОМ
ОБЩЕСТВЕ: СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС И
САКРАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

*1.1. Кузнечная наследственность,
дифференциация кузнецов*

Отношение к кузнецу как сакральному члену коллектива является одним из универсалий в культурах народов мира. Обоснование же ему исследователи видят в том, что позднейшие ремесла на начальных этапах своего развития «входили в иную систему связывавшуюся, прежде всего, с сакральными представлениями и были соотнесены с общей космологической схемой» [82, с. 87]. Не составляют исключения и народы Сибири: у якутов кузнец выковывал космологическую модель мира из железа (символика шаманского костюма) [163, с. 43]. Буряты в созвездии Большой Медведицы видели семерых небесных кузнецов. В мифологии булагатов левобережья Ангары образ небесного божества Шаргай-нойона, спускающего на землю, чтобы научить людей кузнечеству, соотносится с луной и солнцем [198, с. 20-25; 115, с. 152; 67, с. 163-165].

В бурятском обществе конца XIX – начала XX в. деятельность кузнеца-дархана у большинства родов носила наследственный характер, называвшийся «дархан утха». У таких родов человек, не имеющий кузнечной наследственности, не мог заниматься данным видом ремесла. Кузнечные роды свою наследственность возводили к мифологическим небесным божествам-покровителям, как по отцовской, так и материнской линии происхождения, а также духам-кузнецам, которые были «крестными отцами» при посвящении [115, с. 94].

У большей части бурятского сообщества кузнечная наследственность налагала обязанность на членов таких родов в каждом поколении заниматься данным видом ремесла и выполнять обряды почитания своих духов-предков. В противном случае, полагали буряты, семья или весь род лишится их покровительства, а человека, отказавшегося продолжить линию предков, постигнет несчастье.

Жесткость требований, применяемых по сохранению наследственной деятельности в рамках семейно-родового коллектива, была обусловлена статусом кузнеца как избранной личности, обоснованной его сверхъестественной связью с могущественными небесными божествами – громовниками и богами-кузнецами. В иррациональном плане представлялось, что кузнец, обладая способностью управлять энергией огня и металла, использует её не только в производственной деятельности, но и охране и защите членов своего рода от воздействий вредоносных духов и реальных врагов, а также в лечебной практике. По мере наполнения рынка промышленными изделиями, когда производственная функция кузнеца постепенно утрачивает свое значение, на первый план выходит сакрализация его персоны как жреца своего престижного культа и лекаря.

Кузнечные божества бурят входят в шаманский пантеон, который по характеристике Т.М. Михайлова, структурировался на общепурятские, племенные, территориальные, улусно-общинные и семейно-личные божества, иерархически выстроенные наподобие социальной системы. В этой системе высшую ступень занимают небесные божества – тэнгрии, ниже находятся их дети – ханы. Затем следуют хозяева отдельных территорий и явлений – эжины и заяны, нойоны, духи знаменитых шаманов и шаманок, а также военных и родоплеменных предводителей.... Помимо вертикально выстроенной структуры в пантеоне существует разделение божеств по горизонтали – западных-светлых, доб-

родетельных для людей и, соответственно – восточных-черных, вредоносных [116, с. 27].

Разделение пантеона на две противопоставленные по морально-этическому принципу группы, обозначенные как «западные-белые-добрые» и «восточные-черные-злые» было присуще бурятам Предбайкалья. Для бурят Забайкалья оно не было свойственно [175, с. 116].

Специфика шаманского пантеона бурят Предбайкалья обусловила также и деление кузнецов на две группы. Кузнецы, возводящие свою наследственность к западным божествам-тэнгриям и хатам, именуются как «белые кузнецы» (*сагаани дархад*), или «кузнецы белого корня» (*сагаан удхатан*). Сакральные обязанности белых кузнецов реализуются в сфере обеспечения людям покровительства белых кузнечных божеств в составе 55-ти западных небесных божеств (*тэнгри*), призыва здоровья, долголетия, плодородия, размножения, сохранения разводимого ими скота и урожая. Соответственно, кузнецы, получившие наследственность от «черного корня» (*хара утхатан*), посвящаются черными кузнецами (*харайн дархад*) в служители восточных 44-х *тэнгри*, среди которых также имеются специальные божества-покровители кузнечного ремесла и кузнецов. Указанное положение не является общепринятым для всех групп бурятского этноса. Существование представлений о белых кузнецах, якобы получивших дар кузнечного ремесла от западных тэнгрий, известно только бурятам Предбайкалья [51, с. 89].

Т.Д. Скрынникова, проанализировав все соответствующие мифологические сюжеты, выявила отсутствие у бурят общего мифа о происхождении кузнечества на земле и выделила три группы сюжетов с вариантами – кудинский, балаганский и баргузинский, обосновывающие разделение кузнецов на белых и черных. Деление кузнецов на две оппозиционные группы, существующее в скрытом виде обна-

руживается у тункинских и закаменских бурят, а также выявлены группы, в которых нет разделения кузнецов – хоринские и селенгинские буряты [175; 167].

А.А. Бадмаев, рассмотрев ряд фактов, характеризующих специфику кузнечного культа южных хоринских родов в Забайкалье – агинских бурят, не выявляет у них деления на «черных» и «белых». В этой связи исследователь делает важный для понимания истории развития кузнечного культа бурят вывод: «распространенный в прошлом кузнечный культ у хори-бурят имеет традиции «черного» кузнечества и близок культу «черных» кузнецов прибайкальских бурят (балаганских, унгинских), описанному М.Н. Хангаловым» [20, с. 103]. Кроме того, автор ссылается на отмеченную предшественниками тесную связь между «черным» кузнечеством и «черным» шаманством у прибайкальских и хоринских бурят [Там же, с. 104].

Этнографические материалы свидетельствуют об исходной обусловленности понятия «кузнечная наследственность» у бурят культом кузнечных божеств, обозначенных в шаманском пантеоне племени *Булагат* как «западные-белые». Это положение впрямую указано в мифе кудинских булагатов о происхождении кузнечества на земле: «чтобы быть кузнецом, необходимо иметь *утха* – право от Белого кузнечного тэнгрия (*Дархан-сагаан-тэнгэри* – Н.Д.), без этого права быть кузнецом нельзя, а имея его нельзя от него отказаться» [117, с. 71].

Исследователи бурятской этнографии высказывали идею о происхождении дифференциации кузнецов у бурят Предбайкалья на две оппозиционные группы по виду металлов, с которыми они работают. Белые кузнецы – мастера и ювелиры, изготавливающие изделия из серебра и меди, а кузнецы, классифицируемые как «черные», ковали все необходимые предметы из железа [51, с. 87-88; 180, с. 12-34]. Такое предположение не лишено основания и может отно-

ситься к временам, когда произошла специализация мастеров на ювелиров и собственно кузнецов. Так по мифологическим сюжетам бурят племени *Эхирит* тэнгрии спустили небесного кузнеца Хожир-хана с семьёю его сыновьями для того, чтобы они обучили земных людей кузнечному ремеслу по железу, называемому «черный металл», и волшебству магического излечения от 13-ти тяжелых заболеваний [22, с. 38].

Буряты эхиритских родов призывания кузнечных духов-предков начинают с обращения к семи небесным кузнецам – братьям Донжиевым – мастерам по черному железу, почитавшихся в образах духов-хозяев отдельных местностей в верховьях Лены, северного побережья Байкала и острова Ольхон:

<i>Удхалма удхамнай,</i>	Изначальные наши корни,
<i>Унгилма тҮҮхэмнай,</i>	Древняя наша история
<i>Донжын долоонһоо,</i>	С семерых Донжиевых,
<i>ТҮмэршэ хара ноён,</i>	Кузнечный черный нойон,
<i>ТҮдэгэшэ хара хатан</i>	Железных дел черная госпожа

[61, с. 150].

В призывании классификационный принцип «железо-черный кузнец» отражено в образе и функциях парных божеств ТҮмэршэ хара нойона и ТҮдэгэшэ хара хатан. Имя мужского божества непосредственно представляет его как мастера, работающего по железу (бур. *тҮмэр* – «железо», *тҮмэршэ* – «кузнец» [218, с. 457], (вар. зап. бур. *томорши*), а имя женского божества происходит от общего названия изделий из железа (бур. *тҮмэр-тҮдэгэ*).

В пантеоне булагатов божество-покровитель черных кузнецов эхиритов этнически соотносится с тунгусами (эвенками-хамниганами) и монголами, местом его проживания указывается восточный берег р. Лены. Жертвоприно-

шение ему совершали в темную безлунную ночь черным бараном [202, с. 413-415, 453-454 и др.]. Хоринцы и эхири-ты ТҮмэршэ-нойона почитали в числе важнейших шаманских божеств северного берега Байкала – «Тринадцать северных нойонов» (*Арын арбан гурбан нойод*). На древность этой группы божеств указывает выход их культа далеко за пределы этнической Бурятии, им поклонялись шаманы Восточной и Северной Монголии [162].

В традиционном бурятском обществе социальный статус кузнеца, обусловленный его функциями, имеет больше сходств, чем различий, с положением шамана (*боо*). Вместе с тем в сакральной сфере культуры кузнец по своему статусу стоит выше шамана. При посвящении шамана он изготавливает его культовые железные атрибуты, защищающие последнего от воздействий злых духов. В исследуемый период у бурят Предбайкалья лица, наделенные в своей родословной одновременно кузнечной и шаманской наследственностью, выступали как шаман-кузнец (*боо-дархан*).

В этнографической литературе имеется достаточно описаний периода видений, призыва предков к наследной деятельности, предшествующих посвящению в шаманы. Такому же призыву со стороны духов-предков подвергается и избранник в кузнецы. Буряты полагали, что при отказе принятия семейно-родового долга, избранник духов в кузнецы, как и в шаманы, умирает. При принятии избранничества человек, имеющий шаманскую и кузнечную наследственность, вначале проходит через обряд инициации в шамана, а затем, спустя некоторое время – посвящения в кузнецы. Последний обряд проводит только шаман-кузнец [22, с. 38]. По поверьям бурят, соединение в одной личности наследственности шамана и кузнеца увеличивает ее сакральную силу, и это обстоятельство обуславливает признание высокого положения шамана-кузнеца в обществе.

Главной обязанностью черных кузнецов, как и черных

шаманов, была защита жизни, здоровья и благополучия своих сородичей посредством заступничества за них перед восточными черными божествами, насылающих не только на них, но и на разводимый ими скот, болезни, смерть, а в делах людей – неудачи и т.д. Общество, членом которого они являлись, уважало и почитало их, вместе с тем и боялось, веря, что черные кузнецы, как и черные шаманы, обладают способностью обращать свою необычную силу против неугодных им людей, «съесть» их души. Буряты опасались, что зло переходит и на их изделия, «можно порезаться своим ножом, металлические вещи, сделанные ими, часто будут ломаться» [170, с. 103].

Семантическая связь «железо – черный кузнец – черный шаман» не является отличительной особенностью воззрений лишь только бурят. Л. Р. Павлинская, убедительно продемонстрировав на материале как бурят, так и якутов, кетов, селькупов, забайкальских и прибайкальских эвенков широкое распространение железа в такой сакральной сфере культуры как шаманизм, отмечает наличие у черных шаманов множества железных атрибутов и полное их отсутствие у белого. Данное положение автор исследования объясняет спецификой деятельности шаманов черного корня, практика которых требует постоянных контактов с вредоносными духами. Это «путешествие» в потусторонний мир в целях поиска и возвращения похищенных душ как способ устранения источника болезни и т.д. Их атрибуты, выполненные из железа, имеют защитные функции, так как существовало поверье, что «духи боятся бряцания железа» [145, с. 81, 82].

К историческому процессу формирования личности шамана-кузнеца у бурят Предбайкалья возможно применение следующей схемы. Изначально кузнецы выступали как собственно ремесленники, получившие право на данную деятельность от белых кузнечных божеств через их посланников – семи небесных «боржонтуевских кузнецов» – сы-

новой бога-кузнеца Божинтоя, спустившихся на землю на Хухойский хребет на Алтае (Саяно-Алтайское нагорье).

В иерархии божеств шаманского пантеона бурят Предбайкалья, с его разделением на две противопоставленные группы, белые кузнечные божества стоят выше всех западных – белых божеств, составляя особый класс небожителей. По своим функциям они предстают как боги-громовники, ими «изготавливаются громовые стрелы и священные камни буудалы» (метеориты – Н.Д.) [117, с. 68]. Такие кузнецы имели статус «белого кузнеца» (*сагаан дархад*), они совершали специальные обряды с жертвоприношениями своим покровителям – небесным кузнецам, спустившимся на землю, чтобы передать это ремесло людям. По мере утраты производственной деятельности происходило расширение их жреческих функций, а на каком-то этапе кузнецы адаптировались как шаманы, имеющие кузнечную наследственность.

В.А. Михайлов на основе материалов, собранных им в периоде 1912-1913 гг. среди кудинских и балаганских булагатов, верхоленских и приольхонских эхиритов, сообщает: «Род кузнецов имеет от кузнечных божеств также и право быть шаманом». При этом автор особо подчеркивает: «У бурят существует правило, согласно которому черный шаман должен иметь кузнечную наследственность, прежде всего, от кузнечного белого тэнгэри», «дающего шаманам такую силу магических действий, что он искрами от раскаленного железа прогоняет каких угодно злых духов». Кроме того, от Донжиевых семи божеств, почитавшихся как духи-хозяева острова Ольхон, реки Лены и ряда местностей на Лене и в Приольхонье. Для бурят они были чужеродными, их относили к этническим монголам и тунгусам [117, с. 18, 68-69].

Из изложенного следует, что в начале XX столетия у кудинских и балаганских бурят-булагатов шаман-кузнец

обязан был иметь: а) «свою» белую кузнечную наследственность; б) «чужую» тунгусско-монгольскую черную кузнечную наследственность.

Шаман-кузнец у эхиритов должен был иметь: а) «чужую» – тунгусско-монгольскую черную кузнечную наследственность; б) «чужую» – булагатскую белую кузнечную наследственность. Таким образом, у эхиритов исторически не было понятия «кузнечная наследственность». Эхиритский шаман приобретал жреческие функции кузнеца от этнически чужих для него булагатских (белых) и тунгусско-монгольских (черных) по истокам кузнечных божеств. В этой связи современный шаман-кузнец Б. Базаров впрямую указывает, что у племени *Эхирит* наследственность черных кузнецов называется «монгольское черное кузнечное наследие» (*монгол хара дархат*), а наследственность белых кузнецов возводится к «Божинтовых девяти» божеств «западной стороны», спустившихся «где-то» на Саяно-Алтайское нагорье [21, с. 136].

Для эхиритов исторически кузнец это только мастер, им мог стать любой человек, обнаруживающий способности к ремеслу. Это положение подтверждают и полевые материалы Ц. Жамцарано, собранные им в 1903-1907 гг. в улусе Алагуй (топоним совпадает с этнонимом булагатского рода *Алагуй*) в Предбайкалье.

По сообщению информанта, названного как «старик Маньилша», «у эхиритов нет дархатства» ... «нет у них никакого потомственного мастера, а есть перенявшие его со стороны» [80, с. 91]. Еще раз отметим, что у эхиритов кузнечество не выходило за грань производственной деятельности, ремеслом мог заниматься любой человек, обнаруживавший в себе призвание и способность к нему. Вместе с тем у эхиритов, как и у других групп бурят существовало отношение к кузнечеству как сакральному действию.

В материалах В.А. Михайлова, к сожалению, без указания места записи и данных об информаторе, сообщается: «кто желает быть кузнецом без этого права (т.е. наследственности), то он брызгает черным кузнечным божествам и может заняться кузнечным ремеслом». Для таких кузнецов не было сложных обрядов, их жертвы состояли лишь из ритуальных кроплений молочной водкой черным кузнечным божествам. В то время у булагатов непреложным условием для занятий кузнечеством являлось наличие наследственности от Белого кузнечного тэнгри [117, с. 71]. Название божества указывает на традицию кудинских булагатов, в пантеоне которых это божество в статусе «Белого кузнечного тэнгри» выступает под именем *Дархан-Сагаан тэнгэри*.

Требование для белого кузнеца наследственности, восходящей к мифологическим небесным кузнецам, сопровождалось исполнением обязательных для их культа сложных ритуалов с кровавыми жертвоприношениями домашних животных и напитков из коровьего молока. Если кузницы белого корня во избежание ритуального осквернения самой кузни и инструментов строго соблюдали табу на посещение ее женщинами, не пускали туда собак, не ковали в течение трех дней после смерти сородича, то у кузнецов, не имеющих наследственности, нет обычая её сакрализации, кузница это только мастерская. Про таких кузнецов говорят *нохое дархад* – «собачьи кузнецы» [Там же].

Определение «собачьи» для кузнецов, занимающихся ремеслом без наследственного права, по всей вероятности, является указанием на монгольские и хоринские традиции. У монголов в прошлом был сильно развит культ собаки в сферах хозяйственной, материальной и духовной культуры [120, с. 34]. Собаку в качестве своего тотема почитали хоринские роды *Галзут* и *Шарайт*, проживавшие среди эхиритов на Лене и о. Ольхон [216, с. 165].

В целом же можно сказать, что в шаманских воззрениях бурят Предбайкалья исследуемого периода деление кузнецов на белых и черных производилось по этническому принципу «свой»/«чужой». В пантеоне булагатов к «черным» были отнесены кузнечные божества с фонетически однотипными именами «Семеро Донжиевых» (*Донжин долоон*), «Семеро Хожироевых» (*Хожирайн долоон*), и, соответственно, кузнецы, имеющие монгольские, хоринские и тунгусские этно- и культурные истоки. В то время как к «белым» кузнечным божествам, соответственно и кузнецам «белого корня» были отнесены «свои» – булагатские в генезисе, находившиеся под покровительством «Белого кузнечного тэнгри» (*Дархан-Сагаан тэнгэри*), по указанию которого искусствоковки железа людям передал небесный кузнец *Божинтой*.

Географически чужие для булагатов божества локализовались на востоке Предбайкалья, где исторически появление и распространение металла происходило в связи с миграцией его носителей из Забайкалья на о. Ольхон, Приольхонье, районы Верхоленья [208]. Сложившийся на этой территории тип хозяйства, сочетавший таежную охоту с табунным коневодством, иллюстрируют петроглифы Лены, относящиеся к курыканскому периоду истории Предбайкалья, получившей в археологии название культуры курумчинских кузнецов [134, с. 22-33; 137, с. 178-192; 138, с. 199-223].

У бурят Предбайкалья такой тип хозяйства находит отражение в вербальной формуле, выступающей как магическое средство обеспечения потомства у молодоженов. Так у кудинских бурят представители рода жениха и в наши дни при встрече свадебного поезда невесты, спрашивают: «Кого привезли»? Провожатые невесты отвечают: «Дочь для доения кобыл, сына для погони за изюбрем привезли» (*Гуу хааха басага, гурооһэ улдээлхэ хубуу асарабди*).

Вторая группа – булагатское население левобережья Ангары и предгорий Саян с лесостепным ландшафтом, обуславливающим развитие оседлого и полuosедлого типа хозяйства с разведением крупного рогатого скота и пашенным земледелием. В этой связи еще раз отметим, что деления кузнецов как и шаманов на «черных» и «белых» по принципу противопоставления двух разных хозяйственно-культурных типов у булагатов соответствует формуле «черные – охотничье-промысловый, сочетавшийся с кочевым коневодческим типом хозяйства и культуры» и «белые – скотоводческо-земледельческий тип хозяйства и культуры».

Дифференциация шаманского пантеона по принципу отличия хозяйственно-культурных типов со всей очевидностью проявляется у двух территориальных групп племени *Булагат*. В истоке культа западных-белых божеств в пантеоне булагатов левобережья Ангары (нукутско-унгинских и балаганских), хозяйство которых характеризуется как скотоводческо-земледельческое, лежит культ *Хормуста тэнгэри* – верховного божества зороастрийского и ахеменидского пантеонов Ахура-Мазды, имя которого происходит от сакского *umajsde* – Солнце. В Древнем Иране служители культа Ахура-Мазды носили белые одеяния, во время молитв держали в руках пучок тонких веток, обряды светлым божествам – духу полдня, владычицы огня проводили в течение лета, когда в мире господствовали благие силы. В зороастрийском ритуале для обеспечения устойчивости миропорядка в космосе и социуме в жертву ему приносили быка и совершали кропления из смеси сока растения хаомы с молоком [39, с. 10-21, 43 и др.].

Параллели указанным правилам представлены в традициях булагатов левобережья Ангары. У булагатских родов с скотоводческо-земледельческим типом хозяйства и культуры в обрядах посвященных западным-белым небесным божествам, возглавляемым *Хормуста-тэнгэри*, риту-

альной пищей служили напитки и продукты, изготовленные из коровьего молока. Служители культа западных божеств – белые шаманы носили белые одежды, ездили на конях белой масти, обряды проводили в светлый период суток в течение летнего периода [202, с. 153], не имели бубнов.

В отличие от булагатского населения левобережья Ангары, пантеон западных-белых божеств булагатов долины правого её притока – степной речки Куды, в хозяйстве которых преобладало кочевое и полукочевое скотоводство с табунным разведением коней, сочетавшееся с сезонной общественной облавной охотой, сонм белых божеств возглавляет древнемонгольский *Заяан-Сагаан тэнгэри*. У монголов эпохи Чингис-хана светоносный *Заяагачи-тэнгэри* – высшее божество пантеона, отождествляемое с образом *Хухэ-Мунхэ тэнгэри* («Вечно-Синее небо»). В обряде его почитания жертвенные кропления совершали кумысом белых кобылиц [52, с. 98-99].

Кроме бурят Предбайкалья модель дифференциации пантеона и шаманов на «белых» и «черных» по принципу различий хозяйственно-культурных типов можно видеть у якутов и населявших в прошлом смежные с Предбайкальем территории в период своей истории, протекавшей на Среднем Енисее, – кыргызов.

В сказаниях якутов один из трех отцов-основателей народа – бурят Омогой разводит стада крупного рогатого скота, лошадей, не знает солнечной религии *айыы*, кумысного праздника, культа бога-покровителя коней Джесегейтойона. Другой предок – тюрк Эллей, прибывший на Среднюю Лену позже Омогоя, занимается табунным разведением коней, он первым устроил летний праздник *Ысыах* с кроплением кумыса белому божеству Айы-тойону [172, с. 629, 633; 201, с. 378-379]. Белые шаманы якутов в белых одеждах кропление высшему божеству пантеона совер-

шают на восходе солнца, лицом обратившись на восток. На первом Ысыахе первую чашу кумыса Эллей жертвует бо- жеству-создателю и подателю конного скота *Джесегей- айыыта*. По народным поверьям, во время обряда с подно- шением в честь его кумыса белых кобылиц, божество пока- зывался среди облаков в образе белого жеребца с густой спутанной гривой.

В эпических сказаниях якутов Айы-тойона величают *Кун Джесегей тойон* («Солнце Джесегей тойон») и это на- звание проявляет прямую аналогию с образом коня в сол- нечном диске, найденном в Минусинской котловине. Наход- ка датируется тагарским временем, а племена тагарской культуры были наследниками первых индоиранских пле- мен на юге Сибири – афанасьевцев [94, с. 301].

В пантеоне якутов противоположную Айы-тойну по- зицию на небосводе занимает *Улуу-тойон*, глава злых бо- жеств. По поверьям якутов, это грозное божество иногда показывался людям в облике могучего черного медведя или лося, черного быка или жеребца. Черные шаманы почитали его как своего покровителя, жертвой ему был скот [10, с. 546].

Материалы генеалогических преданий якутов находят историческое подтверждение в результатах лингвистиче- ских изысканий, иллюстрирующих взаимодействие на Лене двух этнических групп с разными хозяйственно-культурны- ми типами: вся терминология якутов, связанная с рогатым скотом, имеет монгольское происхождение, а вся коневод- ческая – тюркское [15].

Согласно исследованиям С.М. Абрамзона, среди кир- гизов на территории их современного расселения отчетли- во выделялись северная и южная группировки, различав- шиеся по составу входивших в них племен, ряду особенно- стей материальной и духовной культуры, некоторыми обы- чаями и диалектными особенностями языка. В конце XIX –

начале XX вв. северные киргизы продолжали исторически сложившиеся традиции кочевого и полукочевого скотоводства, сочетавшегося отчасти и с охотой. Южные киргизы, имевшие тесные культурно-экономические и политические взаимоотношения с узбекско-уйгуро-такжикским населением Ферганской долины, Памира и Кашгарии, занимались земледелием. Со ссылкой на данные Т. Баялиевой, автор отмечает, что северные киргизы предпочтение отдавали черным шаманам, а белые считались более могущественными у южных киргизов [7, с. 41, 53-54, 82-100].

В свете традиционных представлений бурят о том, что металл соединяет сферу небесного и хтонического, возникает сложный аспект, касающийся жреческих функций кузнеца.

1.2. Кузнец-жрец

В традиционной культуре бурят кузница это не только мастерская, а сакральное пространство кузнеца. Здесь он осуществляет связь с божествами-покровителями ремесла и семейно-родовыми духами-предками, давшими ему кузнечную наследственность. Буряты верили, что злые духи боятся приблизиться к кузнице, из которой, якобы, постоянно на все четыре стороны мечут искры от раскаленного железа, хотя в строении никого нет. Представлялось, что в отсутствие кузнеца сам дух кузни работает в ней, именно поэтому и летят искры от раскаленного железа как во время егоковки, а по ночам слышен стук ударов молота по наковальне [117, с. 69; 202, с. 395-396; 3, с. 128].

В целях защиты от осквернения своего пространства, находящегося на пограничье между двумя мирами, булагатские кузнецы не допускали в кузницу представителей чужих родов и женщин. Последнее обосновывается существовавшей у бурят традицией экзогамных браков, согласно которой жены и матери по отношению к своим потомкам

были чужеродками. Как уже отмечалось, булагаты – наследственные белые кузнецы особо оберегали кузницу от осквернения ее собаками (знак этнически монгольского, хоринского черного кузнечества).

Профессиональные инструменты кузнеца после их изготовления всегда освящались, вследствие чего они приобретали своего духа-хозяина (онгона). Среди них особое положение занимает большой молот – *балта*, передаваемый из поколения в поколение. Выступая в качестве предметной метафоры жреческих функций кузнеца, связующих разные уровни космогонии, наследственные молоты, воспринимаются как вместилище той сверхъестественной силы, которую кузнец получал от предков-кузнецов, всегда хранились в семейной кузнице [115, с. 94].

Семантический центр кузницы – горн – зона небесных покровителей мастера, а наковальня – алтарь. Через огонь горна подносят жертвы духам-предкам кузнечных родов и божествам-покровителям ремесла, в том числе духам-хозяевам самого горна и кузнечных инструментов – молота, клещей и др. Буряты полагали, что металлу, раскаленному в огне горна и затем обработанному на наковальне молотом, самым непосредственным образом передавались защитные свойства огня. По их поверьям сила огня горна настолько велика, что в него не могут проникнуть даже другие божества. Так по сюжету мифа кудинских бурят-булагатов душа шамана Маланака, имевшего кузнечную наследственность, убегая от бога-творца коней Солбона – духа-хозяина планеты Венера, почитаемой в образе утренней и вечерней звезды, забежала в кузницу и легла в горн. Божество не смогло войти в кузницу [117, с. 69]. Все изложенное относится к традициям белых кузнецов, в то время как у черных кузнецов нет обычая сакрализации кузницы, это только рабочее помещение.

В начале XX века, когда хозяйственно-производственное значение кузницы постепенно уходит из жизни, на первый план выходят ее культовые функции. В результате этого у бурят сложились два типа кузниц. Кузницы первого типа – непосредственные производственные мастерские, а вторые представляли культовые строения; в них проводились обряды и хранились, наделенные своим духом-хозяйном, инструменты (онгоны), доставшиеся семье от предков-кузнецов. Такие кузницы возводили на территории усадьбы для устройства семейных обрядов, как самих хозяев, так и близкородственных с ними семей, почитавших общих кузнечных духов-предков. В случае отсутствия специального строения, обряды в честь небесных богов-кузнецов и духов-предков кузнечных родов, проводились под открытым небом на месте, где в прошлом находилась кузница. Во времена, когда каждый человек, получивший кузнечное посвящение, реально занимался ремеслом, обряды устраивали в действующих мастерских [170].

Обряды почитания божеств-покровителей кузнечного ремесла носили семейно-родовой характер, не было общеплеменных и территориальных обрядов. По форме проведения они делились на два вида. Первый – обряды с ритуальным подношением пищи, приготовленной из молочных продуктов и посвящением божеству живого животного; второй – обряды с кровавыми жертвоприношениями домашних животных.

Ключом к пониманию жреческих функций кузнеца и отправляемых им обрядов, является первоначальное единство производственных и культовых аспектов кузнечества, находящихся в состоянии непрерывной взаимозависимости. К данному положению лучше всего подходит характеристика обряда и трудового действия, сформулированная Р.В. Шмидтом: «В представлении людей выполнение обряда есть необходимое условие успешной работы» [223, с. 1].

Иллюстрацией данного положения служит обряд, проводимый бурятским кузнецом своим семейно-родовым предкам непосредственно в действующей кузнице. В качестве примера приведем описание ежегодного семейного обряда кузнеца из рода *Булут* из статьи Д. Г. Санжеева, подготовленной на основе полевых материалов 1926 г. [170]. Представители этого рода проживают компактной группой среди булагатов левобережья Ангары.

Для проведения обряда булутский кузнец приглашал шамана, хорошо знающего правила его проведения. Предварительно все предметы в кузнице обвязывали белыми лентами; кузнец раздувал в горне огонь мехом из шкуры быка и раскалял докрасна железо. Затем кузнец и члены его семьи садились у горна, ориентируясь лицом на юг.

Приглашенный шаманн, совершая ритуальное очищение кузницы путем окропления всего его пространства молочной водкой, пением призывал духов-хозяев кузницы и кузнечных инструментов (*эжинов*) и духов-покровителей кузнеца (*заянов*), от которых он вел свое происхождение по прямой мужской восходящей линии. Призываемых просил оберегать кузнеца и его семью от воздействий злых духов, а также помогать ему в работе.

По завершении ритуального очищения кузни и установления связей с духами посредством их угощения, кузнец вынимал раскаленное в огне горна железо и, изображая собою духа-хозяина горна, начинал ходить по кузнице. Этот «эжин» в образе самого кузнеца поучал его кузнечному мастерству (т.е. кузнец разговаривал сам с собою – *реплика автора*). В ходе церемонии изготавливались нужные в хозяйстве вещи.

Обряд заканчивался совместным угощением всех присутствующих освященными продуктами, распивали молочную водку.

Житель села Булут 65-летний В. Баторов, сообщивший Д. Г. Санжееву правила проведения этого обряда, особо отметил, что только из ритуально подготовленного железа можно было что-либо изготавливать, «ибо никакое другое железо для этого не годилось» [170, с. 104-105]. Из данного указания следует, что в обряде кузнец отождествляется с самим духом-хозяином горна, а производственный процесс представляется как инодействие, в результате которого изготавливаются бытовые предметы из железа.

В материалах этого же автора имеется описание обрядово-ритуального действия, которое проводил в кузнице потомственный белый кузнец из рода *Булут*. В процессе его выполнения кузнец раздувал в горне огонь мехом из шкуры быка и раскалял докрасна железо, стучал молотком по железу, вытягивая ее в полосу [Там же, с. 103-104]. Такой обряд описывает и М.Н. Хангалов у балаганских булагатов [202, с. 513-514].

На инсценировку в обряде мифа о первокузнецах, представляющей собой символическое выражение идеи производства железа, указывает обычай баргузинских кузнецов. Баргузинские буряты жертвы кузнечным духам-предкам ежемесячно преподносят 9, 19 и 29 числа по лунному календарю. Относительно самого обряда Б. Базаров пишет: «Тут нужно постучать кувалдой-молотом, т. е. кузнечными инструментами (онгонами)» [22, с. 41].

В свете традиции возведения баргузинскими бурятами истоков своей кузнечной наследственности к западному белому богу-кузнецу Божинтою [Там же], в обряде «действует» дух-хозяин молота *Бажир-Саган-нойон*. В мифе балаганских булагатов он почитается в образе одного из сыновей Божинтоя, каждый из которых представляет собой духа-хозяина конкретного инструмента мастера [202, с. 541-542, рис. № 5].

Приведенные описания обрядов у разных групп бурятских кузнецов отражают три этапа исторически последовательной трансформации воззрений о профессиональной деятельности кузнеца и его личности. На первом этапе реальная производственная деятельность воспринималась как сакральное действие, а сам мастер отождествлялся с божеством кузни. На втором этапе обрядовое действие все еще сохраняет связь с реальным производственным процессом – кузнец воспроизводит все операцииковки железа, но не создает конкретные вещи. На третьем – последнем этапе кузнец воспроизводит весь процесс работы лишь условно – стучит молотом по наковальне.

Мифологическая семантика производственного процесса выявляется из описания Л.Л. Абаевой обряда покаяния *Хонгортон* в составе эхиритского рода *Хузуухан Абзай*, проживающего в Селенгинском районе Республики Бурятия [3, с. 76-131]. По преданию основателем данного поколения является прославленный в местности Харгана кузнец *Хонгор*. Его отец *Сахилгаан* прибыл в эти края из-за Байкала с другими эхиритскими и булагатскими родами.

По рассказам информантов «ночью в кузнице Хонгора часто слышали звон и стук молота. Предполагалось, что это небесные старики-кузнецы помогают ему в работе». Обряд, который ежегодно устраивали члены семейно-родовой группы, назывался *Хяһа тахилга* («Почитание кузнечного горна»). Участниками обряда были только мужчины поколения Хонгортон. Предварительно запасали дрова, уголь, приводили в порядок станок, на котором подковывали лошадей. Для ведения обряда приглашали буддийского священнослужителя – ламу.

Обрядовое действие проходило в кузнице. Мужчины становились вокруг горна, где лежало раскаленное докрасна железо, здесь же расставляли тарелки с жертвенной едой: мясо, молочную пищу, водку, конфеты. Лама начинал

читать молитвы на тибетском языке, а мужчины тем временем брызгали водкой в огонь горна. Затем раскаленное железо клали на наковальню и били по нему молотом так, чтобы от каждого удара во все стороны летели искры, при этом выкрикивали имена всех присутствующих людей. По окончании обряда трижды обходили по солнцу наковальню, держа в руках тарелки с подношением [Там же, с. 128].

Судя по именам легендарных предков семейно-родового коллектива, истоки генеалогического предания восходят к мифам о происхождении кузнечества с неба. Имя первопредка напрямую связывает его образ с божеством, почитаемым в шаманском пантеоне бурят как *Сахилгаан-Сагаан-тэнгэри* («Молниевый-Белый-тэнгри»). Баргузинские эхириты представляли, что это бог-громовник, покровитель всех монгол-бурят, всех хори-тумэт. В его введении находятся 77 небесных кузнецов «монгол дарханов» [22, с. 116, 139]. В этом же семантическом ряду находится и родовой геноним *Хонгор* – «Светлый».

В обряде искры, рассыпавшиеся при ударе молотом по наковальне, приравниваются молнии – оружию громовника, которым он мгновенно устраняет вредоносное воздействие злых духов, а кузнец наделяется свойствами самого божества. В восприятии участников обряда, в момент, когда выкрикивалось имя человека, эти искры мгновенно уничтожали вредившего человеку злого духа.

Согласно полевым материалам Г.Р. Галдановой, присутствующим многим группам бурят религиозный синкретизм, совмещающий древние шаманские традиции с буддизмом, находит отражение в обрядах белых кузнецов у ряда локально-территориальных групп бурят Предбайкалья. К ним также относились тункинские и закаменские буряты, которые проводили моления, посвященные покровителю кузнецов Дамжин сахиусану 9, либо 19, либо 29 числа каждого месяца. Обряд мог совершать как сам кузнец, так белый

шаман или буддийский священнослужитель – лама. Само обрядовое действие не отличалось от описанных традиций: на наковальню брызгали масло, на меха лили водку (*архи*).

По этим же числам проводили обряд освящения кузнечных инструментов: разжигали горнило, брызгали в него масло, кропили чаем, молоком, иногда *архи*, бросали кусочки саламата (варенная с мукой сметана). К кузнечным инструментам привязывали разные лоскуты, широкие полосы шелка ритуального характера с названием «хадак». В случае, если ритуал проводил белый шаман, он облачался в белые одежды, вплоть до обуви, и даже лошадь у него была белая. Жертвоприношение совершалось молочной «белой» пищей, только изредка бараном, но обязательно белой масти [51, с. 89].

Покровителю кузнецов в качестве бескровной жертвы «сэтэр» посвящали козла желтоватой масти. Из бересты вырезали изображение солнца и луны. Солнце прикрепляли спереди на лбу козла, а луну привязывали сзади, за рогами. К рогам привязывали много ленточек [Там же, с. 89-90].

Козел желтоватой масти как животное предпочтительное для посвящения божествам-покровителям кузнецов имеет истоком образы ведийской и индуистской мифологии. Это Аджа Экапад («одноногий козел»), связанный с молнией, метафорой которой является его имя, иногда он сравнивается с богом огня Агни, ипостаси которого на небе – солнце, молния, огонь в водах, огонь жертвенного костра, и с Индрой, соотносенного с индоевропейским богом грома [190, с. 44; 191, с. 535].

О космогонических функциях обряда бурятских кузнецов свидетельствуют знак луны и сроки его устройства, соответствующие завершению трех декад лунного месяца (9, 19 и 29 лунные дни). В соответствии с делением лунного месяца на три декады, у бурят его первая декада, называвшаяся «новая луна» (*шэнэ һара*), знаменовала собой

время роста положительных начал в жизни человека, социума, природы и космоса. Вторая декада называлась «полная/яркая луна» (*тэргэд һара / толору һара*), в мифологическом типе сознания это период достижения наивысших точек роста, совершенства указанных явлений в характеристике качества времени. Третья декада – время старения луны (*хуушан һара*) – соотносилась с их постепенным исчезновением из жизни социума и космоса, выраженных в образах светлых западных божеств.

Структурирование времени по трем декадам лунного месяца отражает представления людей о цикличности жизни и мира, идеи о рождении, развитии и исчезновении времени, в визуализированном виде соотношенного с периодом рождения и роста, достижения полноты и истощения до полного исчезновения лунного диска [67, с. 25-26].

Более ранняя – шаманская форма обряда освящения кузнечных инструментов, представлявшихся как вместилища их духов-хозяев (онгонов), была описана Г.Р. Галдановой у баргузинских кузнецов из хоринского рода *Галзут*. При освящении кузнечных инструментов галзутцы жертвоприношение совершали бараном, некастрированным и непременно черной масти. Барана умерщвляли древним бурятским способом и варили бедренную кость, грудинку, курдюк, два-три ребра, лопатку, печень, одну почку. Также варили саламат, чай, готовили *архи* (молочную водку). К кузнечному меху привязывали разноцветные лоскуты. Обряд проводил кузнец «дарханского происхождения» (предки которого были наследственными кузнецами, например, ольхонские галзуты).

Обряд освящения кузнечных инструментов начинался призыванием: «Мастеривший тяжелым кузнечным молотом, огонь – Гал заян, Зол заяша, имеющий происхождение от Вечного синего неба, обладаю молотом, молотком, накопальной. Искристый сильный мой горн, происхождение мое

от белого лебедя, хори-монгол – мой род, происхождение мое от белого журавля, сэрэ-монгол – мой род, сверкающее синее пламя, обладающее священным великим призыванием».

При совершении этого обряда присутствовали только мужчины одного рода, из которого происходил кузнец. Автор поясняет, что сведения по культуре кузнецов, записанные у баргузинских бурят, указывают на происхождение кузнецов хоринского рода *Галзут* от восточных тэнгриев, хотя сами информаторы так не считали. «Однако, судя по тому, что жертвенный баран обязательно был черной масти, можно с уверенностью говорить об этом» [51, с. 89].

У балаганских булагатов баран черной масти приносился в жертву черному кузнецу Томорши-нойону. Умиловительный обряд с жертвоприношением животного (*хэрык*) чужому для них божеству проводил в темную безлунную ночь «хороший» черный шаман, в одной руке он держит камень, а в другой железный молоток. У кудинцев то же делают при жертвах Восточному богу-кузнецу *Гужир-тэнгри* и хозяину мира мертвых Эрлэн-хану [202, с. 315].

В мифологических воззрениях бурят двое суток невидимости луны, наступающие в конце синодического месяца, воспринимались как время распада мирового порядка, когда в мире властвуют силы зла и хаоса, представленные в бурятском шаманизме в образах черных божеств и духов. Именно поэтому балаганские булагаты в темную, безлунную ночь совершали жертвоприношение черным бараном покровителю черных кузнецов ТҮмэрши-нойону, как и всем другим восточным божествам.

Обряд жертвоприношения Томорши-нойону у балаганских булагатов предстает как сложное многоуровневое действие, имеющее очень ранние традиции. Данное положение исходит из замечания автора, что «нынешние шаманы

успели уже позабыть его, а потому этот обряд почти не делают».

Структурно обряд состоит: 1) ритуального кропления вином (покупной водкой) и домашней молочной водкой (тарасуном) в юрте; 2) жертвенного кропления этими напитками во дворе под открытым небом; 3) кровавого жертвоприношения животного под открытым небом.

Для обряда «приготавливают небольшую наковальню и обыкновенный молоток; наковальню и молоток дают одному человеку из посторонних, который по выходе на улице, когда придут на место жертвоприношения, обыкновенно садится немного правее *тургэ*; впереди себя он ставит наковальню, а в руке держит молоток, которым и бьет по наковальне во все время жертвоприношения; этому человеку дают еще в посуде вино или тарасун и чашку, в промежутках он выпивает и продолжает бить по наковальне. Этот человек носит название Бажир-Хара-нойон или же иногда называют его Балташи Бажир-Хара-нойон» [202, с. 538-539] т.е. «Молотобоец Бажир-Черный-нойон».

Тургэ – линия, выстроенная участниками обряда, сидевшими в один ряд под открытым небом, лицом обратившись на юг, строго придерживаясь генеалогического старшинства. Эта линия делила обрядовую площадку на южную и северную части. Южная часть символизировала собой семантический «верх», а северная – «низ» вертикальной структуры картины мира бурят. В этой картине мира старшие члены рода, располагавшиеся на правом краю линии-*тургэ*, выступали как связующее звено во временной протяженности наследования кузнечного дара, полученного предками от бога-кузнеца Томорши-нойона.

Место нахождения человека, воплощающего собой образ духа-хозяина главного инструмента кузнеца – молота (*Балташи-дархан*) правее от начала линии-*тургэ*, пространственно ориентированной справа-налево по принципу

генеалогического старшинства мужчин рода, символизирует его нахождение в верхнем мире вертикальной структуры бурятской космогонии, а социуме – в истоке рода.

В обряде балаганских булагатов, как и во всех вышеописанных, центральным является ритуал битья молотом по наковальне, представляющий собой символический актковки железа, связанный с парадигмой «начала». В таком контексте ритуал осмысливается как возвращение к кузнечным истокам рода, началу наследственности, дарованной первопредками, которая никогда и никуда не исчезает, а продолжается из поколения в поколение.

В свете воззрений бурят о наследовании кузнечного дара от мифологических и реальных предков-кузнецов, семантика ритуального битья молотом по наковальне человека из чужого рода, означает приобретение балаганскими булагатами черного кузнечного наследия от чужого для них бога-кузнеца. Выше уже отмечалось, что булагаты этнические истоки культа Тумэрши-нойона возводят к монголам, тунгусам (бур. *хамниган*) и хоринцам Забайкалья.

Об этнических истоках и исторической глубине образа Тумэрши-нойона в шаманском пантеоне бурят свидетельствует его вхождение в группу божеств, известных как «Тринадцать Северных нойонов» (*Арын арбан гурбан нойод*). Культовыми местами данных божеств эхириты называют Ленское нагорье (*Хухэй шэбээтэ*), в Баргузине – местность Суво, в Монголии – долины р. Онон-Керулен-Аргунни (*нар тала* – солнечная сторона – *Н.Д.*), Хэнтэйские горы (*Хан-Хэнтэй*). Географически все перечисленные местности находятся к востоку и юго-востоку от Байкала [22, с. 139, 154].

Обряды бурятских кузнецов отражают идею семантического «начала» – времени первокузнецов, первоинструментов и первопредметов, изготовленных из железа. По этим своим функциям они сопоставимы со значением ново-

годнего обряда средневековых монголов. Согласно известному сообщению Рашид-ад-дина, «у рода Чингис-хана существует обычай и правило в ту ночь, которая является началом Нового года, готовить кузнечные меха, горн и уголь; они раскаляют немного железа и, положив его на наковальню, бьют молотком и вытягивают в полосу в благодарность за свое освобождение» [161, с. 183].

Генеалогический миф монголов передает, что их первоначальная родина находится в горно-таежной местности с названием *Эргунэ-кун*. Когда же горная долина перестала вмещать в себя увеличившееся по количеству людей, то они по совету одного кузнеца, раздув огонь мехами из бычьих шкур, расплавили горный склон и вышли на просторы степей.

В предании о рождении великого хана монголов говорится, что он родился, проломив железную колыбель [Там же, с. 184].

В мировоззрении средневековых монголов мифологема «железная колыбель» соотносится с представлениями о легендарной прародине, расположенной в теснинах железорудных гор, а обрядовый акт плавки железа – моделирование исхода, находится в семантическом единстве с понятием «рождение». Генеалогический миф монголов напрямую обуславливает исторический процесс выхода их предков в степи междуречья Онона-Керулена и Толы, переход от охотничье-промыслового типа хозяйства в условиях горно-таежной местности к кочевому типу хозяйства с освоением производства железа. По всей вероятности, в память об этом событии в монгольском обществе кузнец приобрел статус жреца.

Параллели космогоническим функциям новогоднего обряда средневековых монголов и бурятских кузнецов конца XIX – начала XX века представлены в обычаях кавказских народов. Абхазы в новогоднем празднике стучали мо-

лотом по наковальне, а для проведения ритуалов изготавливали специальные хлебцы в форме круга и полумесяца. Г. Ф. Чурсин, интерпретируя эти хлебцы как символы солнца и луны, усматривал связь между их культами и культом кузни [16, с. 294-295]. У осетин каждый кузнец должен был лишиться раз ударить по наковальне, чтобы злой дух Артавыз, заточенный богом-громовником внутри луны, не вырвался на свободу [90, с. 106-107]. По воскресениям кузницы у армян три раза ударяли молотом по наковальне, представляя, что этим укрепляют оковы Артавазда, пытающегося вырваться из заточения и разрушить мир [18, с. 106].

В ранней форме кузнечных обрядов бурят не было шамана. Это положение исходит из важнейшей обязанности каждого наследственного кузнеца непосредственно самому возглавлять специальный обряд жертвоприношений своим кузнечным предкам и духам-хозяевам наследственных инструментов путем их окропления молочными напитками и обрядовой ковки. В исследуемый период такой обряд являлся центральным действием в структуре семейных и родовых обрядов всех бурятских кузнецов, независимо от их дифференциации на черных и белых, что свидетельствует о существовании в прошлом единого архетипа.

Итак, в традиционной картине мира бурят коммуникативные функции между сакральным верхом, населенным богами и духами, и профанным низом – миром людей, осуществляет кузнец – жрец огня и металла. Жреческие функции кузнеца были обусловлены отношением к его личности как могущественному защитнику людей, боровшегося со злыми духами. По поверьям бурят, искры, рассыпавшиеся при ковке железа молотом на наковальне, мгновенно устраняют вредоносное воздействие злых духов и таким образом они отождествлялись с оружием богов-громовников – покровителей ремесла. В данном контексте лежит семантика ритуальных ударов молотом по наковальне во всех обрядо-

вых действиях бурятских кузнецов, а сама профессиональная деятельность кузнеца обрела сакральный смысл.

Вследствие указанных представлений сложилось отношение к кузнице как сакральному пространству – локусу резидентов кузнечных богов и духов-покровителей ремесла, а мастер приобрел статус жреца кузни. Данными обстоятельствами обуславливается еще одна грань деятельности кузнеца, где он выступает как лекарь.

1.3. Кузнец-лекарь

Мотив лекарственных функций кузнеца широко известен по мифам и эпическим сказаниям многих народов мира. Аналогии этим воззрениям можно видеть в практике бурятских кузнецов, использовавших в процессе лечения раскаленные железные предметы. У бурят они проходили в виде специальных обрядов с названием *тарим*. Это «водяной тарим» (*уһан тарим*), «огненный тарим» (*гал тарим*) и *ёһон тарим*. Описания всех трех способов лечения имеются в материалах М.Н. Хангалова с пояснением, что они применяются только у территориальной группы бурят племени *Булагат*, называемых по месту расселения как «балаганские». Балаганские булагаты лечение *тарим* совершают над людьми, страдающими внутренними болезнями, ломотой и очень редко при нарывах [202, с. 507].

В бурятском языке слово *тарим* имеет следующие значения – устарелое западно-бурятское – «заклинание», «заговор». В тункинском говоре – «тропа» [217, с. 428]. Отсюда все три способа лечения восходят к понятию «установленный традицией путь излечения посредством заговора-заклинания».

Что касается названия двух первых видов, то их можно представить как «заговор водой» и «заговор огнем». Если значения водяного и огненного тарима лежат в их названиях, то смысловое содержание третьего способа восходит

к слову *ёһо*, посредством которого в бурятском языке передаются такие понятия как «обряд», «ритуал», «традиция», «правило». Соответственно сочетание *ёһон тарим* можно представить как «заговор болезни посредством проведения, установленного традицией ритуально-обрядового действия».

В пантеоне божеств-покровителей кузнечества персонафикацию указанных способов лечения представляет *Тарим-дархан*, один из девяти сыновей небесного кузнеца Божинтоя в мифе балаганских булагатов. Между тем в материалах М.Н. Хангалова, в качестве исполнителя указывается не кузнец, а шаман и даже простой человек, имеющий соответствующий опыт. При этом автор отмечает, что не каждый шаман может совершать их, а имеющий опыт такого способа лечения. Приведенное уточнение свидетельствует о том, что в конце XIX – начале XX вв. у балаганских булагатов лечение *тарим* наряду с шаманской практикой, было освоено и народной медициной. Вместе с тем при их описании исполнитель, названный шаманом, призывает в качестве своих духов-помощников белых – западных Божинтовых девять кузнецов, что однозначно свидетельствует об истоках этого способа лечения в культе кузнецов, имеющих белое кузнечное посвящение, т.е. булагатских дарханов. По всей вероятности в исследуемый период исполнителями обрядов лечения *тарим* у булагатов были шаманы и опытные в этом деле люди, происходившие из кузнечных родов.

Рассмотрим структуру, функции и семантику каждого способа лечения, называя ведущего обряда шаманом.

Заговор водой (*уһан тарим*). Для проведения лечения разжигают костер, на огне устанавливают большой чугунный котел с водой. Воду доводят до кипения, затем в нее кладут вереск или богородскую траву. Приготавливают пучок травы в виде веника. Когда все готово, шаман вначале совершает ритуальное кропление молочной водкой духу-

хозяину тарима (заяну) – Тарим-Саган-нойону. Его просят принять жертву и излечить больного.

Больного усаживают возле котла с кипящей водой и раздевают до нижнего белья. Шаман призывает заяна:

Хозяин Тарима
Тарим-Саган-нойон
Отверстие в юрте закрывал,
Острые концы загибал (загнул),
Бывшие болезни выживал (выгонял),
Заянские три (благодати) впускал,
Бывшие (там) несчастья выживал (выгонял),
Три счастья впускал...

Произнося этот текст, шаман окунает пучок травы в кипящую воду и бьет им по больному месту человека. Бьет он долго, до тех пор, пока больной весь не промокнет с головы до ног. Входя в азарт, шаман кричит: «горячо, горячо»! По этому выкрику вода падает горячей, больной начинает сильно потеть. М.Н. Хангалов отмечает, что в это время посторонним трудно усидеть рядом с горячей водой, но никто не ошпаривается. Затем шаман кричит: «холодно, холодно»! Тогда вода падает холодной и вокруг веет холодом, больной начинает мерзнуть и дрожать. Так в процессе всего сеанса лечения шаман попеременно кричит, то горячо, то холодно. Буряты представляли, что в результате этого действия из человека изгоняется болезнь и вселяется здоровье. По завершении лечения его переодевают в сухую одежду и укладывают в постель, укрывая, как можно теплее, в результате процедуры он сильно ослабевает. Воду, оставшуюся в котле, выливают на юрту, а пучок травы, которым хлестали больного, втыкают в юрте в стену [202, с. 508-509].

Из описания обряда «Водяной тарим» (*Уһан тарим*) следует, что он оказывает воздействие на человека на псих-

офизическом уровне. Это восприятие воды, находящейся в состоянии кипения то горячей, то холодной – в зависимости от выкрика шамана. Под психологическое воздействие шамана подпадает не только пациент, но и все присутствующие, которым, падающие на них капли горячей воды не причиняют ожогов.

Для понимания природы описанного способа лечения очень важно замечание М.Н. Хангалова: «Этот обряд может исполнять не каждый шаман, а только редкие из них; не умеющий шаман может ошпарить больного кипящей водой и сам может ошпариться..., поэтому-то не каждый шаман отваживается приниматься за этот обряд; ... изредка этот обряд делают и простые буряты, которые умеют» [Там же, с. 507]. Данное пояснение лишней раз указывает на способность лечащего оказывать воздействие на больного и всех присутствующих на психофизическом уровне.

Относительно механизма достижения лечебного эффекта в шаманских обрядах, то В.И. Харитоновна исследование их специфики видит «через этнопсихологию и – значительно глубже – через парапсихологию с подключением методов психиатрии» [209, с. 117]. В культурологическом аспекте можно сказать, что подобные лечения отражают универсальные для традиционной культуры многих народов приемы воздействия на пациента, обоснованные на силе слова путем формульных текстов как заговоры, заклинания.

В комплекс лечебного действия бурят-булагатов входят манипуляции, обусловленные верой в магическую силу воды и растений. В фольклоре всех народов мира существуют представления о «живой» и «мертвой воде», а в воззрениях целого ряда тюрко-монгольских народов вереск и богородская трава считаются растениями, придающими воде сакральную чистоту. Пучок из трав, применяемый в обрядовом лечении, можно рассматривать как символ древа жизни, аналога мировой вертикали, универсального медиатора,

соединяющего три части пространно-временного континуума в картине мира большого ряда народов мира. Битье веником, смоченным в воде, обладающей сакральной чистотой – акт изгнания из тела человека духа болезни.

Вода, выливаемая на юрту, имеет своей целью очищение жилища от вселившихся в него вредоносных духов. По поверьям бурят, они являются источником болезней и несчастий. Ритуальное очищение жилища знаменуется и тем, что пучок травы (символическое древо жизни) втыкается в стену юрты, обеспечивая космическую гармонию для пространства жилища и здоровья его хозяев. Такие значения указанных действий согласуются с текстом обращения к духу-хозяину заклинания Тарим-Сагаан-нойону с просьбой «закрывать отверстия в юрте» – ставить заслон болезням и несчастиям; «загибать острые концы» – удалять опасности; «выгонять болезнь» и «впускать в жилище три счастья».

Связь указанного способа лечения с кузнечным культом хорошо проявляется в описании обрядового лечения под названием *ёһон тарим*, который представляет собой соединение заговора болезни водой (*уһан тарим*) и заговора огнем (*гал тарим*).

При описании лечения посредством *ёһон тарим* М.Н. Хангалов особо подчеркивает, что этот обряд делать «очень опасно, ... если шаман оплошает, то жизнь его и больного держится, как говорится, на волоске; они могут сильно обвариться или шаман сожжет ногу о раскаленное железо» [Там же, с. 509]. Здесь автор говорит только о шамане как исполнителе обрядового лечения.

Для обряда разжигают костер и над ним в котле кипятят воду, туда опускают шесть небольших камней. Приносят плоский камень-плитняк. В огне костра накаливают три больших камня, железный сошник и топор. Когда все готово, то в котел с кипящей водой кладут три докрасна раскаленных камня, отчего вода закипает еще сильнее. Для

ритуального очищения воды в неё бросают вереск и богородскую траву.

Шаман берет в руки пучок травы (или соломы) и начинает призывать Тарим-Саган-нойона, а также всех его братьев Божинтовых белых кузнецов, прося их излечить больного. Затем окунает пучок травы в кипящую воду и проделывает те же манипуляции, что при водяном тариме. На этом первая часть обряда заканчивается.

Вторая часть – «огненный тарим» (*гал тарим*). Для выполнения этого обряда шаман предварительно снимает обувь и оголяет ступни ног. Из огня достают раскаленный докрасна железный сошник и топор. Шаман, стоя одной ногой на плитняке, другою трет эти предметы, и ею же прикладывает к больному месту на теле пациента. Так он проделывает несколько раз, после чего больного быстро переодевают в сухую одежду и укладывают в постель.

Лечение завершается ритуальным кроплением молочной водкой призываемым божествам. Воду из котла выливают на юрту снаружи, пучок травы втыкают в стену в юрте, а камни, использованные при лечении, кладут на ее крышу [202, с. 509-510].

В структуру данного способа лечения входят: 1) призывание духа-хозяина тарима и западных белых кузнечных божеств, с просьбой принять жертвенное кропление и оказать помощь больному; 2) обряд лечения «водяной тарим» (*уһан тарим*); 3) обряд лечения «огненный тарим» (*гал тарим*); 4) благодарственное кропление божествам-покровителям обряда лечения.

Заговор огнем может выступать и как самостоятельный способ лечения [Там же, с. 510]. Его разновидность вплоть до нашей современности практикуется у разных групп бурят, сохраняющих шаманизм. Такое лечение проводит человек, имеющий посвящение в шаманы-кузнецы. Нам приходилось несколько раз наблюдать за проведением

обряда в жилом помещении. При его исполнении шаман-кузнец из рода *Дархан галзут* на горящих углях в печи докрасна накаливал конец кочерги, держа ее голыми руками. Затем несколько раз быстро прикасался к ее раскаленной части языком, и сразу же выдувал горячий воздух в лицо, сидящего здесь же, больного человека. В момент соприкосновения железа с языком бывает слышно характерное шипение, издаваемое при соприкосновении раскаленного железа с влагой.

В 1990 г. в рамках программы международного театрального фестиваля «Байкал-Мичиган» по нашей просьбе житель с. Корсаково Кабанского района РБ Иван Васильевич Корсуков подобный обряд провел под открытым небом на берегу Байкала при стечении большого количества зрителей. Односельчане Ивана Васильевича называли *боо* – шаман и *дархан* – кузнец, т.е. по своему статусу он был шаман-кузнец. В реальной жизни Корсуков не занимался кузнечным ремеслом.

Для обряда на костре в чугунном котле вскипятили воду и положили в него три раскаленных галечных камня. Иван Васильевич накалил докрасна в огне костра железную рейку, держа её голыми руками. Когда рейка приобрела красно-сизый оттенок, он несколько раз лизнул её языком и стал быстро прикладывать губами, выдувая горячий воздух, к тыльной стороне кисти рук, желающих участвовать в обряде. Так как последних было много, то Корсукову пришлось несколько раз накаливать железку и повторять с ним всю манипуляцию.

Процедуру облизывания языком раскаленного железа сами шаманы-кузнецы объясняют как необходимый подготовительный процесс, называемый *амья халааха*. В буквальном переводе приведенное выражение означает «разогреть душу-дыхание». Некоторые из его отправителей вме-

сто железных предметов использовали раскаленные камни [62, с. 167].

Мифологическая основа способа лечения бурятских шаманов-кузнецов проявляется в семантике его атрибутов, каждый из которых выступает в качестве самостоятельного предметного кода обряда.

По сюжету кузнечного мифа балаганских булагатов первый котел выковали сыновья небесного кузнеца Божин-тоя, спустившиеся на землю для обучения людей этому виду ремесла. Противоборствующие им черные кузнецы, совершая обряды и просто во время работы в кузнице, опрокидывают свои котлы вверх дном [170, с. 101-103]. Таким образом, котел в воззрениях бурятских кузнецов обладает высоким семиотическим статусом, он относится к перво-предмету и маркирует процесс организации мирового порядка, выступает в качестве модели мира, сотворенного божественным кузнецом.

Раскаленные камни, посредством которых дополнительно нагревается кипящая в котле вода – знак возвращения к мифологическому началу, временам первособытия.

В обряде топор выступает в качестве символа богатровника, а шаман-кузнец, обращающийся в процессе лечения за помощью к Тарим-Сагаан-нойону – одному из сыновей божественного небесного кузнеца в мифологии бурят племени *Булагат*, выполняет его функции.

В целом семантика обряда лечения, принятого лишь только у одной локально-территориальной группы булагатов левобережья Ангары, а именно – балаганских, представляет собой действие, производимое путем изгнания, уничтожения злого духа, вселившегося в тело человека. Для этого шаман, имеющий белые кузнечные корни, посредством ритуального кропления молочной водки, устанавливает связь со своими божественными покровителями – небесными кузнецами, чтобы обеспечить себе их под-

держку. Эта помощь выражается в получении им силы небесного огня, материализованного в раскаленном железе и посредством данной энергии изгнании из тела больного вселившегося в него злого духа.

Способы лечения балаганских булагатов обладают генетической общностью с лечебными приемами, принятыми у тюркских скотоводческих народов. Шаманы казахов, туркмен, каракалпаков, разных групп узбеков, киргизов и уйгур при камлании применяли раскаленные докрасна железные серпы, кетмени, брали их в руки, в рот, лизали их, наступали на них босыми ногами [32, с. 57].

Лечение лекарей-шаманов *бакшы* киргизов сводилось к изгнанию из тела больного вселившихся в него злых духов. Важнейшим моментом лечения являлось призывание шаманом своего духа-покровителя и духов-помощников, совместными силами они боролись против злых духов, сидящих в теле больного человека. В этих целях киргизы от некоторых болезней обдавали больного паром, поднося к его лицу раскаленные железные предметы, которые окатывали водой [181, с. 402].

У киргизов Иссык-Кульской области до нашего времени сохраняется память о лечении посредством воды и горячего металла. По детским воспоминаниям этнографа Сартбаевой Д. А. ее бабушка набирала в рот воду и через раскаленные щипцы для угля брызгала на лицо больного. При этом старалась создать как можно больше пара. В варианте больной сидел, укрывшись одеялом [Архив автора 2004].

Полная аналогия с приемом лечения, принятым у балаганских булагатов исследуемого периода, обнаруживается у казахов Средней орды. В Куманде В.В. Радлову рассказывали, что шаманы *баксы* «берут в руки раскаленное железо, становятся на него босыми ногами так, что оно шипит как-будто на него льют воду», «лизут раскаленное железо». Со слов *баксы* Радлов записал, что эти трюки он может

делать тогда, когда на него, «в самом деле, снисходит дух». При лечении больного *баксы* напеваает разные мелодии, сопровождая игрой на кобусе. Текст таких песен – обращение к мусульманским божествам и ряду алтайских духов [157, с. 406-409].

В Центральной Азии концепция о происхождении болезни как вселения в человека вредоносного духа и излечения путем его изгнания из тела, письменно зафиксирована в древнетюркское время. В рунической надписи на камне, обнаруженной в Горном Алтае Е.А. Окладниковой и впоследствии расшифрованной В.М. Наделяевым, говорится о конкретном случае болезни, последовавшей от духа, именуемого *аза*. Генетическая связь представлений о причине болезни у современных саяно-алтайских народов с шаманскими верованиями древних тюрков выявлена Л.П. Потаповым в значениях этого слова у современных алтайцев, тувинцев и сагайцев [156, с. 135].

Семантика предметов, применяемых в обряде лечения у балаганских булагатов и этнографические параллели, имеющие место у широкого круга тюркских скотоводческих народов, свидетельствуют об индоевропейских истоках кузнечного культа бурят, уходящего своими истоками в эпоху ранних кочевников Центральной Азии с культурой скифоидного облика. В сравнительном плане на индоевропейские корни техники управления энергией огня кузнецами и шаманами у бурят-булагатов и тюркских народов степей Центральной Азии говорит и то, что жрецы огня еще у древних индийцев и иранцев как и современные индийские йоги, обладали способностью огнехождения.

Сведения о способности человека ходить по горящим углям, брать в руки раскаленное железо и камни, лизать их, манипулировать кипящей водой в лечебных обрядах, имеют место в ряде публикаций. Так Л. Виленской и Дж. Стеффи собран и частично обобщен большой фактический

материал, согласно которым хождение по огню и «повеление огнем» являлось неотъемлемой частью ритуалов шаманов и служителей разных конфессий почти на всех континентах мира. В Евразии самые ранние сообщения об этом феномене относятся к эпохе античности и были зафиксированы у древних италийцев [49].

В завершении раздела отметим, что все вышеизложенное свидетельствует о единстве истоков и длительной временной стабильности кузнечного культа у индоевропейского населения Евразии и большой группы неиндоевропейских народов, имевших с ними продолжительные этнические и культурные контакты в историческом процессе распространения металла на всем этом обширном пространстве. Данными обстоятельствами обуславливается необходимость в изучении кузнечного культа бурят обращения к методу историко-сравнительного и сравнительно-сопоставительного анализа материалов этнолингвистики – пограничной области двух наук. Полагаем, что наиболее продуктивным результатом такого анализа может стать культурно-историческое обоснование названия кузнеца, его важнейших атрибутов, богов-покровителей кузнечества в мифологии и шаманском пантеоне бурят и, как близких, так и отдаленных с ними во времени и пространстве народов Евразии.

ГЛАВА II. ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КУЗНЕЧНОГО КУЛЬТА БУРЯТ

2.1. Термины и понятия кузнечного культа бурят: историко-культурные аспекты

В современном бурятском языке понятие «кузнец» передается термином *дархан*, означающим также «мастер», ист. «вольный – не связанный повинностями» [218, с. 206]. Если два первых значения термина лежат в контексте производственной деятельности, то последнее указывает на высокий социальный статус кузнеца, обусловленный его наследственностью. Так в гимне-призывании шаманов балаганских булагатов, отражающего исторические события периода Халхасско-Джунгарских войн, глава западных небесных божеств – западных хатов *Шаргай-нойон* восхваляется как могущественный небесный защитник своего сообщества от реальных врагов:

Манжуу хара дайсанаар

С черными маньчжурскими
врагами

*Муяа-мундыгаар тулалайт,
Халхын хара дээрэмшэнээр*

Бесстрашно вы сражались.
С черными халхасцами-грабителями

*Хабархан эдирхэн тулалай!
Дайнай муухайн даража,
Дархан солодо хуртэлэйт!*

Мужественно вы бились!
В этой войне победив,
Звания «кузнец» удостоились!

[61, с. 150].

Уточним, что в призывании термин *дархан* следует оставить без перевода, здесь он является титулом. Материалы языка вкупе со сведениями шаманского фольклора показывают использование термина *дархан* у бурят исследуемо-

го периода для обозначения, на первый взгляд, несовместимых в плане социальной стратификации групп. Это титул властвующей родоплеменной аристократии с функциями военного предводителя и название ремесленника по металлу. Семантическая контаминация двух значений термина выявляется из его фонетического и этимологического тождества с эпитетом бога-громовника индоевропейской мифологии, представленного как небесный защитник добра и света с функциями кузнеца, либо кузнец является его помощником. Так в древней культурной истории Евразии *Tarhunt* (*Tarhunt*) – «могущественный» – эпитет Пирвы – бога-защитника первой столицы хеттов города Неса (Канес) [85, с. 313; 86, с. 591]. Имя-титул генетически родственного с ним древнерусского бога грома Перуна, означает «Оберегающий свет» [219, с. 61]. Перкунас литовской мифологии считался творцом оружия, а в качестве его помощника выступает кузнец Телявель [88, с. 303]. Генетическую общность с балтославянским громовником имеет скандинавский бог-громовник эпохи бронзы Тор [112, с. 519-520] и Таранис кельтской мифологии. Имя последнего образовано от латинского *tarann* со значением «гром» [222, с. 495].

Что касается значения в бурятском языке термина *дархан* как титула, то у монголоязычных народов он впервые становится известным в жужаньской политической истории. По свидетельству китайских исторических хроник «Вэйшу» и «Бэйши», Футу – каган государства Жужань, созданного монголоязычными кочевыми племенами, вступая на престол в 506 г., присвоил себе звание «Та хан каган», который в старописьменном монгольском языке читается как «Дархан хаган» со значением «свободный от повинностей каган» [207, с. 69, 84, 92].

Спустя несколько столетий идея независимости в управлении подвластными кочевьями со всей полнотой проявляется в значении данного термина в монгольской им-

перии. В хронике 1240 г. Чингисхан жалует «дарханными кочевьями» с правом быть «невозбранными дарханными пользователями» своих соратников, ранее принадлежавших к низшему сословию. Права возведенных в дарханы (*дархан эрхэтэй*) впрямую определены в напутственной речи хана: «Дарханствуйте же вы, Сорхан-Шира, как и Бадай с Кишликом, а посему получайте в свое единоличное и нераздельное пользование всю ту добычу, которую найдете в походе ли на врага или в облавах на дикого зверя»... «Дарханствуйте до потомков ваших».

Дарханы освобождались от взысканий за девять проступков [179, с. 110, 128].

В хронике XVII в. «Алтан тобчи», созданной ученым ламой Лубсан Данзаном на основе вышеуказанного источника, среди удостоенных этого звания называется «Икиресский Болочук-дархан, который вместе с тремя другими дарханами нес верную службу у великого государя» [115, с. 275]. Под указанием «икиресский» выступает этноним бурятского племени *Эхирит*.

Как видим, в монголоязычном государстве Жужань начала VI в. и в монгольской империи XIII в. термин *дархан* с одним и тем же значением, а именно «свободный от уплаты податей», входил в титулатуру высшего сословия. Возникает вопрос: какое отношение он имел к статусу кузнеца в обществах, исторически разделенных между собой почти семью веками. Например, когда в 551 г., плативший жужаням дань изделиями кузнечного производства, их алтайский вассал тюркютский каган Бумын обратился к хану Анахуаню с просьбой дать ему в жены царевну, тот в гневе ответил: «Ты мой плавильщик, как ты осмелился сделать мне такое предложение» [38, с. 228 (1)].

В отказе жужаньского хана, высказанном в крайне уничижительной форме, тюркютский каган презрительно называется плавильщиком, но не кузнецом. В современном

монгольском языке понятие «плавильщик» означает лексемой *хайлуулагч, хайлагч* [166, с. 445], а «кузнец» – *томорийн дархан, томорч(ин)* – «мастер по железу» [Там же, с. 239]. В этой связи можно полагать, что в государстве Жужань, как и в империи монголов XIII в. понятие «кузнец» – собственно «мастер по железу», передавалось термином *томорч(ин) / темурч(ин)*, в то время как *дархан* означал высокий социальный статус человека свободного от всяких повинностей. К группе социальной элиты в силу своей профессиональной деятельности, окруженной ореолом божественной избранности, относились и кузнецы – мастера, изготавливавшие оружие для воинов и орудия труда. В пользу такого предположения свидетельствует имя *Темуджин*, которое носил Чингисхан до своей интронизации. Н.Ц. Мункуев в комментариях к китайскому источнику 1221 г. «Мэн-да бэй-лу» («Полное описание монголо-татар») пишет, что П. Пельо убедительно доказал его соответствие современному монгольскому слову *темУрчин* (кузнец).

В дополнение ученый приводит воззрения о великом хане как кузнеце, сохранявшиеся у восточных монголов еще в первой четверти XIX века. У селенгинских бурят безлесную гору пирамидальной формы на левом берегу р. Чикой и в наши дни называют Дош, т.е. «наковальня». По преданиям, распространенным среди местного населения, на ней Чингисхан ковал железо, стоя одной ногой на левом, а другой на правом берегу реки, закаливая в воде свои изделия [119, с. 95-96].

Подобные сюжеты известны и у окинских бурят. В топониимике Восточных Саян гору с усеченной вершиной, напоминающую по своему очертанию на фоне неба наковальню, называют Доши-хада («Гора-наковальня»). Местные буряты из поколения в поколение передают легенду, что на ней Чингисхан подковал свою лошадь.

Легендарные сюжеты, в которых монгольский хан

предстает космическим кузнецом, призваны указывать на наличие у главы государства небесной по своей природе земной верховной власти, а потому находящей поддержку самых могущественных сил. Так по летописи Сананг-Сэцэна, «Чингис, называемый то сыном Неба, то сыном Хормусды, что означало одно и то же», «явился по воле голубого и вечного неба» [57, с. 60, 61]. Вместе с тем они символизируют его высшую жреческую власть в государстве и в этом показательна история борьбы и победы Чингисхана над родовым шаманом *Тэб-Тэнгэри* [179, с. 121-123].

П.К. Дашковский и И.А. Мейкшан традицию сакрализации правителей кочевых обществ в истории Центральной Азии возводят к раннему скифскому времени, которая «логически развивается до эпохи монгольских завоеваний, оставаясь неотъемлемым элементом политической культуры скотоводов центральноазиатских степей». При этом исследователи приводят глубоко обоснованный довод, касающийся её прагматической стороны: «Формирование генеалогических связей между правителем и божеством является важным элементом в механизме реализации власти, так как священность личности или отдельного рода определяет их неприкосновенность и уникальность» [71, с. 16].

Данное положение применимо и к воззрениям о личности кузнеца, а в целом кузнечного рода у бурят племени *Булагат* исследуемого периода. В подтверждение нашего предположения представим сравнительный анализ сюжета генеалогического мифа скифов с обрядами лечения булагатских шаманов с кузнечными корнями.

В мифологии ираноязычных скифов и сарматов мотив, связывающий властвующие роды с небесным кузнечеством, присутствует в имени и истории рождения первого человека, он же их первый царь Таргитай. По сюжету скифского мифа, известного в записи Геродота, Таргитай был рожден от брака Зевса и дочери Борисфена (Днепра). Гро-

мовнику древнегреческой мифологии в пантеоне скифов соответствует божество неба *Панай* как мужское производящее начало, а рождающее женское начало представлено образом водной стихии.

Существующие интерпретации мифа, изложенные в работе Ж. Дюмезиля, а более подробно в специальной статье Д.М. Дудко, посвященной анализу скифского праздника в зарубежной и отечественной историографии [76, с. 57-66], позволяют выявить связь его сюжета с воззрениями о происхождении кузнечества и соответствующими обрядово-ритуальными действиями бурят Предбайкалья. Так, имя скифского бога *Панай*, большинством исследователей трактующееся как «отец» [158, с. 447], в фонетически близких вариантах входит в языки тюрко-монгольских народов. У бурят термин *баабай* в значении «отец» употребляется теми группами, которые имели продолжительные культурные контакты с тюрками, или же их этно- и культурогенез протекал с участием тюркского этнического компонента [159].

На связь образа Таргитая с небесными богами-громовниками с функциями кузнеца и мифологическими воззрениями о происхождении металла и кузнечества с неба указывает его имя, образованное от общего индоевропейского корня «тар», а также его происхождение, восходящее к огню и воде. Данные положения переводят сюжет скифского мифа из плоскости генеалогического в аспект технологического – ковку железа посредством накаливания в огне и охлаждения в воде.

Миф повествует о том, что во времена Таргитая с неба упали три золотых предмета – плуг с ярмом, секира и чаша. При попытке приблизиться к ним двух старших сыновей царя, они начинали гореть. Лишь когда Колаксай – младший из трех сыновей Таргитая, подошел к ним, то жар погас, и все три предмета достались ему [78, с. 132-133; 158, с. 446].

В обряде лечения *тарим* у балаганских бурят-булагатов упавшие с неба три предмета скифской мифологии представлены раскаленным сошником (= плуг), раскаленным топором (= секира) и котлом (= чаша).

В свете нашего исследования внимание привлекает присутствующее в сюжете скифского мифа указание, что при попытке двух старших братьев приблизиться к ним, золото воспламеняется, но с приближением младшего огонь гаснет, и он овладевает священными атрибутами. Имена трех братьев – Липоксай, Арпоксай и Колоксай в первой части означают соответственно – «гора», «глубь» и «солнце» и вкупе с присутствующими во второй части иранским элементом со значением «царь, владыка» [158, с. 446, 447], выступают как коды трехчастной по вертикали индоевропейской модели мира.

В скифском мифе заключен тип новогоднего праздника, соотношенного с календарем солнечного цикла. Такой вывод исходит из семантики падающих с неба предметов: чаша указывает на обрядовое действие с традицией кропления жертвенными напитками солнечному божеству с функциями громовника, атрибутом которого являлась секира. Плуг и ярмо – тип хозяйства с разведением крупного рогатого скота и земледелием, где в качестве тягловой силы использовались быки. Космогоническая же функция праздника исходит из имен сыновей Таргитая, представляющих собой универсальные коды трехчастной по вертикали индоевропейской картины мира. В этой картине образом мирового океана (=Арпоксай) кодируется семантический «низ», нижний мир. Гора выступает в качестве семантического «центра», «мировой вертикали» (=Липоксай), а солнце – семантический «верх»/«верхний мир» – обитель богов (= Колоксай).

Кузнечество у скифов представлено в связи с культом солнечного божества, солнца. Данная идея претворена в

мотиве нерасторжимости трех золотых предметов, они достаются только Колаксайу, наделенного свойством управления огнем.

В обряде лечения балаганских булагатов *ёһон тарим*, являющем собой инсценировку сюжета скифского мифа, функции младшего сына Таргитая, имя которого Колаксай означает «Владыка/царь солнца», единственного из братьев, кому удастся взять в руки раскаленные священные предметы, выполняет шаман с белой кузнечной наследственностью.

Шаман-кузнец булагатов процесс лечения производит стоя одной ногой на камне, а другой трет раскаленный топор и сошник, а затем растирает им место локализации болезни в теле человека. В символической картине мира, камень, на котором стоит шаман-кузнец, соотносится с вершиной мировой горы, верхним миром бурятской космогонии, имеющей индоевропейские историко-культурные истоки.

Индоевропейские истоки данного способа лечения у булагатов представлены также в магии девяти камней, посредством которых вода в котле доводится до кипения. Их количество выступает как символ трехкратного усиления числового кода вертикальной структуры мира в образе горы, выраженной числом «три».

По поверьям бурят, обрядовые действия, свойственные лечебным традициям балаганских булагатов, проводятся силой небесного огня – оружия бога-громовника, передаваемой шаману-кузнецу через раскаленные предметы. Этой силой он поражал, изгонял нечистых духов, вселившихся в тело человека, в его жилище, устранял наведенный ими хаос, восстанавливал гармонию как в организме человека, так в окружающем его пространстве.

Индоевропейские истоки имеют и очистительные действия, производимые священными растениями – символа-

ми древа жизни. Параллель им можно видеть в русской традиции, обусловленной верой в излечение от отдельных видов болезней в парной бане путем битья больного березовым веником.

Таким образом, установленные связи лексемы *дархан* с именами и эпитетами богов-громовников индоевропейской, унаследовавшей ее основной фонд индоиранской и продолжившей ее скифской мифологии, приобретают хронологическую и этническую значимость.

Культурные параллели мотивам скифского мифа и семантике падающих с неба горящих золотых предметов можно видеть в мифологических воззрениях бурят о происхождении металлов и готовых изделий с неба. В прошлом буряты в качестве вещественных проявлений молний в их связи с небесным кузнечеством, воспринимали метеоритное железо, различные изделия из меди и бронзы, находимые в земле, почитали как громовой камень, громовая стрела, топор или молот бога-громовника [117, с. 67-68] с общим названием *буудал/буумал* («с неба спустившиеся»). Нашедшие такие предметы, полагая, что они обладают свойствами, присущими самому богу-громовнику, устраивали особый обряд с помощью шамана и хранили их в качестве семейного оберега в специальных столбах с углублениями в верхней части (= образ мирового древа). Каждый обладатель «с неба спущенного предмета» весной и осенью совершал омовение и ритуальное кропление молоком и молочной водкой своему небесному покровителю [202, с. 409; 25, с. 206-218].

Данные мифологии и культурной истории демонстрируют заимствование монголоязычными народами термина *дархан* в значении «военный предводитель, властелин» от ираноязычных скотоводческих народов через посредство тюрков, отдельные роды которых в этнолингвистическом отношении имея прямое индоиранское происхождение,

сформировали правящую элиту с названием *таркан/тархан*. В самых архаических пластах мифологии тюркоязычных народов Кавказа – нартовском эпосе, указанный термин присутствует в именах родоначальников карачаевских кланов как Гилас-Тырхан и Ырач-Тырхан [92, с. 8]. Время же зарождения нартовского эпоса относится к сарматскому и аланскому периодам истории кочевых народов степной Евразии [2, с. 55].

Материалы лингвистики свидетельствуют о традиции применения термина *таркан* у тюркских народов Центральной Азии в значении почетного титула властвующей родовой аристократии с суверенными правами. В таком качестве термин функционировал в древнетюркской истории, и это свое значение сохранял в якутском языке, представляющем собой древнейший тюркский язык [109, с. 140, 142].

В легенде, известной в записи Ф. Страленберга, имя князя, под предводительством которого якуты переселились из Предбайкалья на Лену передано как «*Deptzi Tarchan Tegin*» (*Дэпти Тархан Тэгин*). Якутский этнограф Г.В. Ксенофонтов, со ссылкой на «Опыт словаря тюркских наречий» академика В.В. Радлова, поясняет: «Тархан» в древнотурецком орхонском диалекте обозначавшее тоже особый титул или достоинство, современные якуты производят «дархан» [102, с. 40, 41 (1)] со значением «важный», «почтенный» [173, с. 47].

А.П. Окладников в результате анализа предания, записанного Н.Г. Золотаревым от П.С. Семенова, приходит к выводу, что в древности якуты дарханами именовали наиболее могучих племенных вождей, прославившихся подвигами и подчинивших себе обширные области [201, с. 381]. Понятие же «кузнец» у якутов, как и у других тюркских народов, передается посредством лексемы *ус/усс* употребляе-

мой «прежде всего для обозначения ремесла» [195, с. 110-111].

Все вышеизложенное позволяет полагать, что эпитет древнейшего индоевропейского бога-громовника вошел в язык и культуру монголоязычных народов в форме *дархан* как название кузнеца и соционима страты «свободных», «вольных от податей» членов общества. Конституциональной основой сословного статуса кузнецов всегда выступала их мифологическая генеалогия, истоки которой возводились к небесным божествам с функцией громовника, соотнесенных с небесным огнем – солнцем и молнией.

В продолжение поиска историко-культурных истоков мифологического образа и социальных функций кузнеца в традиционном бурятском обществе внимание привлекают названия кузнечных инструментов. Прежде всего, обратимся к разным значениям термина *балта* в языках тюрко-монгольских народов. Выше мы уже говорили о том, что, по поверьям бурят, молот воплощал собой материальное проявление идеи наследственности, получаемой кузнецом от легендарных и реальных предков-кузнецов. В иррациональном плане наследственные молоты, воспринимаясь как вместилище той сверхъестественной силы, которую кузнец получал от предков-кузнецов, всегда хранились в сакральном центре семьи – кузнице [115, с. 94].

У монголоязычных народов лексема *балта* имеет два значения. Если в современном бурятском языке *балта* означает «молот, кувалда» [218, с. 89], то в монгольском – «молот» и «топор» [166, с. 277, 723]. Два разных значения термина указывают на традицию применения в историческом прошлом у монголоязычных народов лексемы *балта* как названия и топора, и молота, что свидетельствует о единстве их исходной формы и функций. В исследуемый период молотами, «напоминавшими монгольский топор с сильно развитым обухом», пользовались якутские кузнецы

[172, с. 370]. Прообраз такого топора, представлявший с одной стороны топор, а с другой – молот, можно видеть на надгробной плите, найденной в XIX в. Д.В. Давыдовым в Забайкалье. На плите, стоявшей около плиточной могилы в местности Иволга в окрестностях г. Верхнеудинска (современный г. Улан-Удэ), среди полного набора оружия рядом с боевым топором был высечен и боевой молот-чекан.

По датировке А.П. Окладникова эти рисунки относятся к VII-V вв. до н.э. – времени расцвета местной бронзовой культуры, сохраняющей в инвентаре пережиточные черты карасукской культуры [136, с. 347, 352, 355-356]. (Рис. 1).



Рис. 1. Изображения на Иволгинском камне (а – передняя сторона плиты, б – правый бок плиты, в – задняя сторона плиты, г – левый бок плиты).

Идентичные иволгинскому изображения боевых топоров-молотов из могильников европеоидного населения, расположенных в окрестностях г. Улангом в Западной Монголии, датируются серединой I-го тыс. до н.э. Аналогии им имеются в культурах скифского времени на территории Тувы и Алтая [126, с. 263].

В целях выявления этимологии тюрко-монгольского термина, являющегося названием как топора, так и молота, обратимся к данным якутского языка, сохранившим многие особенности предполагаемого тюркского праязыка.

В якутском языке выплавленная из руды железная крица означает лексемой *болгуо/болго* [172, с. 368; 200, с. 37], которая фонетически близко совпадает со значениями хатто-хеттского названия железа. В эпоху существования Хеттского царства (XIII-XIV вв. до н.э.), а также и до нее, в период хаттов-протохеттов, рудное железо называлось *hapalki* [56, с. 252], и это его название заимствовалось всеми языками Малой Азии [83, с. 80]. Возможно, к данному термину без следов начального хаттского префикса *ha*, восходит название железной крицы у якутов, а тюрко-монгольское *балта* в своем истоке может иметь значение как «железный топор-молот». В связи с нашим предположением приведем близкие по значению слова с корнем *бал* в языках тюрко-монгольских народов. Так старописьменное монгольское *baltu* и древнетюркское *baldu* («топор», «секира») обладают фонетической и семантической общностью с лексемами *balk/balg/balqa* ..., посредством которых в языках большого круга тюрко-монгольских народов передаются понятия «секира», «топор», «род молота (другая сторона в виде топора)», «блеск», «свет», «сияние», «молния», «гореть». В этимологическом словаре тюркских языков со ссылками на исследования ряда авторов приводятся аналогии тюркскому термину *балка/балака/балга* в греческом, санскрите, ассиро-вавилонском, шумерском, реконструкции в

пратунгусо-маньчжурских, прамонгольском и праалтайском языках с общим значением «топор», «молот», «кузнечный молот» ... [171, с. 56-58].

Для нашего исследования важность имеет то, что все приведенные лексемы лежат в семантическом поле образа и функций индоевропейского бога-громовника, оружием которого представлялась молния (блеск, свет, сияние) в виде топора, молота, топора-молота, секиры.

В контексте воззрений бурят о передаче сакральной силы кузнеца в рамках своего семейно-родового сообщества внимание привлекает якутское название инструмента, выступавшего в качестве предметной метафоры парадигмы «начала» кузнечной наследственности. Якуты такой инструмент под названием *суохапчи* делали для каждого посвящаемого в знак его призвания духами-предками – кузнецами к наследственному ремеслу. Другое его название – *чуолган*. По форме *суохапчи/чуолган* представляет собой железную полосу с пробитыми на ней отверстиями различного диаметра числом от 3-х до 9-ти. В повседневной практической деятельности мастер использовал инструмент для пробивания отверстий в металле и изготовления шляпок для гвоздей [147, стб. 1363], а в иррациональном плане эти отверстия означали магическую силу кузнеца [8, с. 117]. Количество отверстий соответствовало числу поколений, в течение которых потомки кузнеца будут заниматься данным видом ремесла, считалось, что кузнец тем сильнее, чем больше у него предков [172, с. 610; 11, с. 331].

Части *суо/чуо* в структуре слов *суохапчи/чуолган* имеют общность с бурятской лексемой *соо/суу* со значением «насквозь», «напролет», от которого посредством суффикса деятельности *ган* образуются слова со значением «пробивать отверстие», «продалбливать», «дыра» [218, с. 405]. Бурятские кузнецы такой инструмент использовали для разметки при пробивании дыр в металле. Пробойник же назы-

вался *суулмар*. Если в термине *суохапчи* часть *суо* можно рассматривать как фонетический вариант *чуо*, то в историко-культурном плане интерес вызывает часть *хапчи*, которая фонетически близка к имени бога-кузнеца адыгов и абхазов, а через него – бога-кузнеца Древнего Востока Хасамила. В.Г. Ардзинба со ссылкой на хаттско-хеттские источники сообщает, что имена божественных кузнецов нартских сказаний Шьашвы и Тлепша «в исключительно архаичном варианте» восходят к протоадыго-абхазскому *Харс*, в свою очередь, восходящего к имени «всемогущего кузнеца» у хатти – Хасамила инструментами которого являются молоток и гвозди [16, с. 277, 282].

В свете всего изложенного можно полагать, что часть *хапчи* в якутском названии инструмента, применяемого для изготовления гвоздей и пробивания отверстий в металле, отражает преимущество идеи о магической силе кузнеца, сопряженной с понятием «предки-потомки-наследственность» с воззрениями древних кочевников евразийских степей. Истоки же этих воззрений восходят к образу и функциям божественного кузнеца хаттской мифологии.

Вслед за рассмотренными терминами, в большей степени относящихся к производству, наиболее интересным результатом этнолингвистического изучения базовых понятий в структуре кузнечного культа бурят могут стать имена богов-громовников и богов-кузнецов.

2.2. Боги-громовники в шаманском пантеоне бурят

Сложность, возникающая при характеристике божеств шаманского пантеона разных групп бурятского этноса, явление известное. М.Н. Хангалов, комментируя составленный им на основе бесед с кудинскими шаманами список из 10-ти высших западных *тэнгри*, пишет: «В различных родах и даже отдельных улусах, наблюдается много своеобразного, особенно по отношению к именам божеств». ...

«В высшей степени затруднительно составить полный список имен даже самых важных божеств ...» [202, с. 292, 293].

Причиной такого положения послужило отсутствие исторической общности всего этноса, представленного племенными объединениями разного происхождения, основные из которых – булагаты, эхириты, хори и хонгодоры. В свою очередь, в их составе насчитывается значительное количество родов иноэтнического происхождения, – самодийцы, сартулы, эвенки-хамниганы, монгольские и тюркские роды. Приняв указанное обстоятельство как историческую данность, попытаемся соотнести имена, образы и функции важнейших божеств кузнечного пантеона бурят с конкретными этнолингвистическими группами.

В исследуемый период у кузнечных родов бурят, как уже отмечалось выше со ссылкой на соответствующие источники, существовала традиция возводить начало своей наследственности к божествам-громовникам, небесным кузнецам, легендарным и реальным предкам-кузнецам, как по отцовской, так и материнской линии происхождения. В этой роли выступали также духи-кузнецы, бывшие «крестными отцами» при посвящении. По поверьям бурят, могущественные при жизни кузнецы, как и шаманы, после ухода в мир иной покровительствуют своим потомкам в образах духов-предков. Потомки же, с целью периодического обновления, укрепления и сохранения этой связи обязаны были ежегодно устраивать семейные и родовые обряды жертвоприношений своим предкам. В процессе таких обрядов наряду с небесными божествами и духами в поэтической форме поименно призывались и реальные предки, почитаемые после смерти в статусе духов-охранителей семейно-родовых сообществ. Опасаясь, что любое отступление от закрепленного традицией текста может привести к разрыву в связи «предки-потомки», а в результате лишить их

защиты и помощи со стороны семейно-родовых покровителей, потомки неукоснительно соблюдали правильное произношение их имен, последовательность изложения важных событий из их жизни и деяний.

Отражение идеи непрерывности линии кузнечной наследственности, восходящей к самой ранней поре распространения культуры металла в Центральной Азии и сопредельных с ней регионах Сибири, можно видеть в поэтических текстах призываний духов-предков двух родов с общим этнонимом *Хурдат*, вошедших со стороны в состав племени *Булагат*. При этом один из них идентифицируется как род с белой наследственностью – *Сагаан Хурдат* (Белые Хурдаты), а другой – черной – *Харын Хурдат* (Черные Хурдаты).

Призывание рода *Харын Хурдат*:

<i>ТҮрҮҮлмэ тҮргэн хара</i>	Основатель нашего черного рода
<i>Бахуунай абга,</i>	Дядюшка Бахуунай,
<i>Бахуунай абгын</i>	Дядюшки Бахууная
<i>Хан баабай Дайбагар,</i>	Хан-отец Дайбагар,
<i>Дайбагарай баабайн удха:</i>	Дайбагара-отца происхождение:
<i>Сагаан дээрэ салим гараһан</i>	На белой пище воду сотворивший,
<i>Сагаан хэрмэн зала бэлэй,</i>	С кистями из белой белки на шапке, ведь,
<i>Хара дээрэ халим гараһан</i>	На воде жир сотворивший,
<i>Харжаа хэрмэн бэлэй.</i>	С кистями из осенней белки на шапке, ведь.
<i>Харын Хурдад удхамни</i>	Моя родословная Черные Хурдаты
<i>Хурдат хҮнэй удха бэлэй,</i>	Хурдатов родословная, ведь,
<i>һухэ нойон тэнгэри бэлэй,</i>	Тэнгри Топор-господин, ведь,

<i>hҮн саган буудал бэлэй,</i>	Бело-молочная молния, ведь,
<i>Тайга газар буудал бэлэй,</i>	По всей тайге гром и молнии,
	ведь,
<i>Тала газар нэръеэр бэлэй,</i>	По всей степи громыханье,
	ведь,
<i>Толгойн шэнээн буудал бэлэй,</i>	Молнии вечиной с голову,
	ведь,
<i>Тобшын шэнээн мҮндэр бэлэй,</i>	Град величиной с пуговицу,
	ведь,
<i>Шуһан ехэ хура бэлэй,</i>	Кроваво-великий ливень, ведь,
<i>Шулуун ехэ мҮндэр бэлэй,</i>	Каменно-великий град, ведь,
<i>Гал ехэ сахилган бэлэй,</i>	Огненно-великие молнии,
	ведь,
<i>Газар ехэ доһолгоон бэлэй!</i>	Сотрясение всей земли, ведь!
<i>Һэмжэн саган ҮҮлэнээрнь</i>	Последовательно с белыми облаками
<i>һэлгэлдэмэ удха бэлэй,</i>	Переменяющееся происхождение, ведь,
<i>һубарю сагаан ҮҮлэнээрнь</i>	С небесным облаком
<i>һундалдама удха бэлэй!</i>	Следующее происхождение, ведь!

Далее описывается история Дайбагара-праотца как шамана таежного народа: «в тайге у синего моря, у крутого берега солончакового озера с зайцем в беге состязался, с медведем в силе соревновался. Медведя победив, оседлал его, льва поймав, обуздал его, из толстых змей поводья сделал, из тонких змей кнут сделал».

Следующим идет призывание духов-предков шаманских истоков со стороны женской линии происхождения рода в лице царственной праматери *Гообжэ*.

За ней приывается дух-предок *Бахуунай* – основатель рода *Хара Хурдат*, происходивший из семейно-родового

клана шаманов Дайбагаровых. Перечисляются сакральные центры его культа в Приангарье – Унга – зимники, Залари – летники. Он дух (*заяан*), получивший магическую силу (*эльбэ*) и право на табуированное имя (*ара бэез*) от Хан Шаргай ноён-отца. По описанию его деяний он шаман, наделенный сверхъестественной силой притягивать облака, вызывать дождь, ливень, град, гром и молнии, сотрясающие землю [214, с. 78-85]. (Перевод Н.Д.).

Текст призывания рода *Сагаан Хурдат* начинается со строки «Происхождение наше Белые Хурдаты» (*Сагаанай Хурдат удха бэлэйл*). Но в следующей строке его истоки возводятся к роду Черные Хурдаты (*Харын Хурдат удха һэмнай!*). Далее текст полностью совпадает с представленным выше призыванием, где в качестве родового покровителя называется «Тэнгри Топор-господин», а его явленные силы – град, гроза, огненные молнии, гром. В отличие от Черных Хурдатов, материнская родословная Белых Хурдатов – баргуты [Там же, с. 86-92]. (Перевод Н.Д.).

В призывании духов-предков бурятского рода *Муруй* (*Муры удха*), прибывшего в середине XVIII в. в Приангарье с территории Монголии, одной из первых называется мать *Номгошуул* из хоринского рода *Хангил*:

<i>Хангил хара удха</i>	Черная	наследственность
<i>бэлэй,</i>	рода Хангил, ведь,	
<i>Хангил хҮнэй тэнгэри</i>	Тэнгри-покровитель	
<i>бэлэй,</i>	хангилов, ведь,	
<i>Хан Нэръеэр тэнгэри бэлэй,</i>	Хан-тэнгри	Громовник,
	ведь,	
<i>Суудалша саган тэнгэри</i>	Прославленный белый	
<i>бэлэй!</i>	тэнгри, ведь!	
<i>Хангил хҮнэй удха</i>	Наследственность хангилов,	
<i>бэлэй</i>	ведь,	

*Хариха шубуун хани
бэлэй,
Ерэхэ шубуун жэгуур
бэлэй!*

*Нарихан далай бэрхэхэн
гарам,*

*Найман дабхар зэлэ бэлэй,
Ехэ далай бэрхэхэн
гарам,*

*Юнэн дабхар зэлэ бэлэй,
Хобол мҮнгэн хушуун
бэлэй,
Хотогой мҮнгэн хушуун
бэлэй,
Мандир ноён баабай бэлэй,
Сандир хатан ибии бэлэй,
Хорёодой ноён баабай бэлэй,
Хурбама хатан ибии бэлэй!*

Отлетающие птицы
спутники, ведь,
Прилетающие птицы
крылья, ведь!

Узкое море
Тяжелый переход
между двумя мирами,
Восемь слоев зэлэ, ведь,
Большое море
Тяжелый переход
между двумя мирами,
Девять слоев зэлэ, ведь,
Желобообразно-серебряный
клюв, ведь,
Изогнуто-серебряный клюв,
ведь,
Мандир ноён отец, ведь,
Сандир хатан мать, ведь,
Хорёдой ноён отец, ведь,
Хурбама хатан мать, ведь!

В продолжение призывания под табуированным именем «Меньшой отец» (*Баахан баабай*) призывают духа-предка со стороны отцовского происхождения хоринской праматери *Номгошуул*. По материнской линии происхождения в его родословной перечисляются роды *Онгой*, *Онхо Баргад*, *Танха Баргад* [214, с. 93-95]. (*Перевод Н.Д.*).

В свете традиции бурят сохранять в неизменности тексты шаманских призываний духов-предков как сакральной истории рода, призывания пришлых из Забайкалья родов с этнонимом *Хурдат* в составе племенного союза *Булагат*, а также рода *Хангил* из племени *Хори*, представляют собой уникальный по глубине своей памяти источник исто-

рико-культурного и этнокультурного значения. Ключом же к его пониманию является семантическая природа призываемых персонажей. Все эти роды, независимо от своей черной шаманской наследственности, обусловленной ранним таежным этапом их истории, в качестве своего небесного покровителя почитают Белого бога-громовника (*Нэрьеэр саган тэнгэри*). Полагаем, что это табуированное имя божества, собственное же его имя в локальных традициях присутствует в фонетических вариантах формы *Ай/Ай-аа/Айя/Ая/Зая...*

В Забайкалье у хоринских бурят «бог Айаа – творец душ людей, покровитель плодородия и производительности, с его культом сопрягается культ коня и небесного белого жеребца, оплодотворяющего Мать-землю и все сущее на ней. Он защитник людей и полезных животных, созданных им от козней злых духов, которых поражает своей «громовой стрелой» [75, с. 267]. У южных хоринских родов (агинских бурят) божество именуется *Заяша-тэнгри* и в призывающих его гимнах описывается как кузнец:

*Хара хурьган дахатай
Хатан булат дҮшэтэй*

В черной ягнячьей дохе
С наковальной из твердой стали,

*Хаан богдо Заяша тэнгри!
Боро хурьган дахатай,
Булад тҮмэр дҮшэтэй,*

Хан святой Заяша тэнгри!
В серой ягнячьей дохе,
С наковальной из булатного железа,

Богдо буурал Заяша тэнгри,

Святейший, седовласый
Заяша тэнгри,

Булта юҮмээ Үгэгшэ!

Повелитель всего! ...

Несмотря на цветовую символику одежды как «черная» и «серая», по своим функциям это светоносный бог-творец, источник и податель плодородия, который наряду с

кузнечеством покровительствует над скотом [19, с. 110]. Данные функции божества отражены в масти животных и символике жертвуемых ему предметов. *Заяша тэнгри* посвящали белого коня, белую овцу, девять *залама* (цветные ленты – символ цветения, размножения – Н.Д.), девять лампад, девять курительных свечей и совершают кропления [28, с. 273].

По поверьям ольхонских эхиритов, *Заян-тэнгри* – один из шести сыновей бога-отца *Оёр-Монхон-тэнгри*, среди которых перечисляются неперсонифицированный *Хохо-тэнгри* (Синее небо), *Хан-Тюрмас-тэнгри* (Хормуста) и *Хажир-тэнгри* [202, с. 410]. Имя высшего божества, в дословном переводе означающее «Вечное у основания небо», одна из его ипостасей «Синее небо» и названные в качестве его сыновей *Хан-Тюрмас-тэнгри* и *Хажир-тэнгри*, указывают на связь ольхонского пантеона с шаманизмом монголов XIII в.

В средневековой монгольской летописи Сананг-Сэцэна, написанной на основании исторических сочинений, относящихся к периоду до 1662-го года, Чингис называется сыном Хормусды. В них же упоминается и Хаджир Чингистенгри. Доржи Банзаров полагает, что Хаджир означает большую и сильную птицу из рода коршунов – символа доброго гения хана [28, с. 60, 61, 62].

В шаманизме средневековых монголов *Заяагачи тэнгри* это бог-покровитель кочевого хозяйства с табунным разведением коней и доением кобыл. Во времена Чингисхана обычай его почитания, призывавшегося вместе с неперсонифицированными богами Неба и Земли – *Хухэ-Мунхэ-тэнгри* и *Этүген эхэ* посредством Великого возлияния кобыльего молока, имел статус государственного. По своим основным признакам как «обладание ни с чем несравнимым великим светом», «молниевым телом» монгольское божество близко к описанию Митры [52, с. 99]. Митра же в

восточно-иранских традициях выступает непосредственно как божество солнца, или как обозначение солнца, иногда через мотив огня, отождествляется с кузнецом [192, с. 154-157].

В Предбайкалье в пантеоне кудинских булагатов *Заяан-Саган-тэнгэри* возглавляет сонм западных белых небесных божеств (*Барууни саган тэнгэри*), а его функции в связи с кузнечеством отражены в мифологических сюжетах, бытующих среди этой территориальной группы. По одной версии кудинского мифа персонаж под именем *Бухэ-Муя* называется сыном *Заяан-Саган-тэнгэри* [201, с. 291-293], по другой – сыном *Дархан-Саган-тэнгэри* («Кузнец-Белый-тэнгри») [117, с. 57-58], что доказывает тождество этих божеств в шаманских воззрениях и пантеоне кудинских бурят.

Бухэ-Муя в качестве сына *Заяан-Саган-тэнгэри* выступает как культурный герой, носитель технологии плавки ковкого железа, а в образе сына *Дархан-Саган-тэнгэри* участвует в мироустройстве с функциями божественного мастера вообще:

Унан байһан тенгрийи
Олон тулгаар тулгадлай,

Хэлтеен байһан тенгрийи
Хэлгэн тулгаар тулгадлай.

Небо, которое падало,
Многими подпорками
подпер,

Небо, которое кренилось,
Сотворенными подпорками
подпер.

[Там же, с. 58].

В процессе развития сюжета кудинского мифа *Бухэ-Муя* – сын *Заяан-Сагаан-тэнгэри* превращается в быка си-вой масти – *Буха-нойона* – тотемного прародителя племени *Булагат*. По своим мотивам генеалогический миф кудинских бурят-булагатов значительно расходится с балаган-

ским сюжетом. В пантеоне балаганских булагатов статус древнемонгольского *Заяан-тэнгэри* значительно принижен, здесь он лишь один из божеств сонма западных божеств, возглавляемых *Хан-Тюрмас-тэнгэри* [202, с. 404, 410].

На историко-культурные истоки древнейшего общемонгольского бога-громовника указывает широкое распространение солярных божеств с именами, образованными от теонима *Ай/Айа* в шаманизме тюркских народов Сибири. В мифах якутов *Айыы-тойон* – создатель и покровитель людей Срединного мира описывается как «воплощение силы верховной, мощной, неумолимой и самодовлеющей ..., гром и молния – его глаголы; орел дремлет у его ног, а эмблема его – солнце» [172, с. 629]. В стихотворных заклинаниях якутов орел *Хотой Хомпоруун* – воплощение солнечного божества Айыы тойона, называется «Богиня коней Орлица Горбоносая» [118, с. 35] и в этом проявляется изначальная связь тюрко-монгольского божества с кочевым типом хозяйства с табунным разведением коней.

Другое название высшего божества шаманского пантеона якутов *УрҮн Аар-тойон* («Белый Великий-господин») / *Урун Айыы тойон* с орлом на лбу происходит от общепринятого эпитета солнца (*УрҮн*) и всех добрых божеств (*айыы*) в эпосе и эпических песнях. В мифах сибирских народов культ орла-солнца связан с огнем и образом верховного божества в статусе владыки неба, происхождением кузнецов и кузнечного дела [224, с. 731; 82].

Д.С. Дугаров всесторонне изучив образ, функции и специфику обрядности бога-творца и громовника *Айаа* у бурят, приходит к выводу, что его теоним, как и якутского бога *Айыы*, саамского *Айе* – не собственное имя, а эпитет бога. В своей основе он восходит к древнейшему индоевропейскому глаголу «создатель», «творец», обнаруживающемся в ныне уже мертвых индоевропейских языках: хеттском, лувийском и тохарском. В алтайскую языковую и культурную среду он по-

пал через индоиранцев [75, с. 267-268]. В связи с изложенным уместно также привести значения термина *айа* в языках тунгусо-маньчжурских народов как «хороший», «добрый», «доброта», «красота» [173, с. 121].

В историческом контексте «слова из семантического гнезда «ай», рассеявшиеся по всей древней и современной Евразии, в своем генезисе восходят к индоевропейскому праязыку. Здесь они выражали понятие некоторой циклической силы, которая переходила от одной жизни к другой и с которой была связана идея вечности» [54, с. 796 и др.].

На территории Центральной Азии и сопредельных с ней регионов Сибири культ светоносного бога *Айа*, наделяющего при рождении человека счастливой судьбой, распространялся с типом хозяйства степных кочевников с табунным разведением коней, соответственно – культом коня-Солнца, культурой железа и кузнечным ремеслом. Эта взаимосвязь проявляется в значении термина *ajah* в древнеиранском языке как «металл» и «железо». Конкретизация значений термина в абхазском языке, заимствовавшем его из древнеиранского понятием «железо» и «топор» (*айха*) [16, с. 267], определяет эпоху железа как время и Древний Иран как место формирования образа центрально-азиатского бога-творца *Айа*, атрибутом которого был железный топор. Непосредственно эта связь усматривается в имени верховного божества тюркоязычных народов Саяно-Алтая как *Ай-балта*.

У монголоязычных народов с громовниками индоевропейской мифологии через свой атрибут в виде восьмигранного железного топора-секиры *эв балта* и мотив рождения от Князя-Огня сближается герой калмыцкого эпоса Савар. В его образе проступают типичные черты индоевропейского бога-громовника, обладающего функциями защитника Света, обязательным атрибутом которого был топор или молот.

В призываниях бурятских родов с общим этнонимом *Хурдат* атрибут Белого бога-громовника персонифицируется в образ тэнгри «Топор-господин» (*нухэ-нойон-тэнгэри*).

В пантеоне якутов образу бурятского громовника соответствует помощник бога-творца Айыы-тойона *Сюгэ-тойон* (громовник с топором). Молния это острога или топор Айыы тойона, а «свое имя бурятское и якутское божества получили в Прибайкалье, очевидно, еще в курыканское время» [75, с. 190-206, 248-249].

По предположению А.П. Окладникова, курыканы тюркских надписей или «гулигане» китайских летописей, которые представляли их как потомков уйгуров (кит. «гаогюй»), в конце I тысячелетия н.э., жили в долине Ангары и на Верхней Лене. Наскальные изображения на Лене у деревни Шишкино характеризуют их хозяйство как скотоводческое с преобладанием табунного коневодства [134, с. 29-30].

На древность воззрений бурят о боге-громовнике, атрибут которого представляется как само божество, указывают общепринятые речевые обороты. Буряты при ударе молнии говорят «тэнгри спустился» (*тэнгэр бууга*) или «молния спустилась» (*буудал бууга*). Когда ударяет молния, поражая людей, животных или жилище, совершали обряд возвращения на небо «спустившегося тэнгри» [51, с. 19]. В приведенных выражениях молния, воспринимаясь как оружие громовника, отождествляется с самим божеством и этими представлениями обуславливается традиция бурят Предбайкалья кропить жертвенными напитками на топор.

Культурные параллели с обычаем бурят отождествлять божество с его оружием обнаруживаются в религиозной идеологии и обрядовой практике исторических народов Евразии. Хетты поклонялись богу топора, как и богу меча и богу горы [124, с. 220]. По сведениям Геродота, у скифов символом божества, соотнесенного с эллинским бо-

гом войны Аресом, выступал железный меч, воткнутый на вершине его алтаря, воздвигнутого из хвороста. Этому мечу ежегодно приносили в жертву домашних животных и совершали человеческие жертвоприношения. По своей природе скифское божество относится к типу ведического Индры, управляющего дождем и грозами с молнией и громом, покровителя воинов и земных сражений [78, с. 14]. Железному мечу поклонялись родственные им сарматы [158, с. 448, 449]. Поклонение богу войны Веретрагны в форме меча существовал у персов, мидян и савроматов [43, с. 564].

В исследуемый период преемственность с религиозно-мифологическими воззрениями и обусловленных ими обрядово-ритуальными действиями древних народов Евразии составляла традиция хоринских бурят Забайкалья устраивать нагорные жертвоприношения домашними животными на празднике «Обоо тахил». По срокам проведения праздник хоринских бурят приурочивался к середине лета и представлял собой ламаизированные, в прошлом шаманские обряды коллективных молений о дожде, сопровождавшиеся жертвоприношениями духам-хозяевам местности на алтарях в виде насыпи из камней (*обоо*). Название праздника, известное в различных фонетических вариантах общего тюрко-монгольского термина *ова*, *оба*, *ува*, *ови*, впервые в форме *она* упоминается в древнетюркской рунической надписи в долине реки Талас в Киргизии. Памятник датирован С.Е. Маловым, примерно VII в. [109, с. 63-68].

У хоринских бурят Забайкалья конца XIX – начала XX вв. мотив грозовой природы духа-хозяина местности, проявленный в обращенных к нему молениях с просьбой дождя, позволяет видеть в его раннем образе бога-громовника индоевропейской мифологии. На былые функции адресата как воинственного защитника своей территории указывает обычай южных хоринских родов, называемых как «агинские». Агинские буряты на *обоо* духу-хозяину местности

посвящали коня под седлом с притороченным к нему старинным шлемом и доспехами, лук и стрелы, копьё, меч и другие предметы вооружения [150, с. 410; 220, с. 470; 121, с. 44-45].

В строках шаманского призывания двух родов с этнонимом *Хурдат* в качестве первопредка по линии отцовской генеалогии указывается персонифицированный в образ божества «Топор-господин» атрибут индоевропейского и перенявшего его образ индоиранского и скифского бога-громовника. Отличия в их генеалогии представлены со стороны материнского истока. Так в качестве материнской родословной предка-шамана рода *Сагаан Хурдат* выступает племя *Баргут*. Роды с этнонимом *Барга(т)* по многочисленности своих членов сопоставляются с таежными деревьями. Родовые истоки (*узуурлама удха*) – «пятеро таежных», 58 хамниганов (эвенки), 60 шаманов, 68 хамниганов. Призываются великий отец *Хамнагалдай*, праматерь *нахуурай тоодай* [214, с. 93-95].

О баргутах и местности Баргучжин-токум, «находящейся вниз по реке Селенге» неоднократно говорится в «Сокровенном сказании монголов» (1240 г.) [179, с. 39, 64 и др.]. По тексту летописи персидского историка XIV в. Рашид-ад-Дина, территорию Баргучжин-догума монгольской летописи населяли: «Племена баргут, кори и тулас; племя тумат также ответвилось от них. Эти племена близки друг с другом. Их называют баргутами вследствие того, что их стойбища и жилища [находятся] на той стороне реки Селенги, на самом краю местностей и земель, которые населяли монголы и которые называют Баргуджин-Токум ...» [161, с. 121-122].

О многочисленности баргутов и широте их этнических связей свидетельствуют двойные этнонимы *Барга-бурят* и *Барга-монгол*, в первую очередь сознающих себя бурятами и монголами и лишь затем как их отдельные состав-

ные – баргуты. Сложные этнонимы *Онхот-баргат*, *Солон-баргат* и *Хорчин-баргат* указывают на наличие у их носителей общего этнического самосознания как баргуты, обусловленной территорией совместного проживания, а уже потом как его отдельные составные части с конкретными этнонимами. По сведениям средневекового монгольского источника, этническая группа *онхот* перечисляется среди тюрков [52, с. 105], в нашей современности солонами называют эвенков Забайкалья, а хорчины входят в монгольскую этническую общность.

Разделение некогда единого рода с этнонимом *Хурдат* на два рода, один из которых стал называться «хара» (черный), а другой «саган» (белый) произошло в Предбайкалье при его вхождении в булагатский племенной союз. Эта история излагается непосредственно в тексте призывания, где первопродок рода *Хара Хурдат* Дайбагар-праотец описывается как шаман таежного народа, посредством своего сверхъестественного дара победивший и подчинивший себе духов тайги в звериных образах. Его прямой потомок шаман *Бахуунай*, по преданиям бурят-булагатов, положивший начало шаманской наследственности рода *Хара Хурдат*, прибыл в Приангарье из Забайкалья, сидя верхом на медведе [203, с. 510]. По поверьям бурят, медведи служат ездовыми животными черных шаманов, наделенных даром оборотничества в своего тотемного зверя.

Согласно тексту другого призывания рода *Хара Хурдат*, записанного в Приангарье в местности *Убэса* (Обуса), сакральные центры культа «дядюшки Бахуунай» находятся на левобережье Ангары – на р. Унга – месте его гибели, куда он прибыл в поисках красавицы невесты. В призывании высказывается горькое сожаление, что будучи младшим сыном – наследником и хранителем огня родительского очага, он погиб в юном возрасте, не оставив потомства [214, с. 164].

В дальнейшей линии шаманской и кузнечной наследственности рода *Хара Хурдат*, примкнувшего в Предбайкалье к племенному союзу булагатов, ключевую роль играет *Шаргай-нойон-баабай*. Это небесное божество, возглавляющее сонм западных *хат* (царей) в пантеоне территориальных групп булагатов левобережья Ангары (нукутско-унигинско-балаганских), с хозяйственно-культурным типом скотоводов с разведением крупного рогатого скота и земледелием [202, с. 418]. В шаманском пантеоне бурят *хат* почитались как сыновья и внуки *тэнгри*.

Согласно сюжету мифа нукутских булагатов *Шаргай-нойон-баабай* спускается с неба на быке сивой масти, держа в руке каменный молот, чтобы построить первую земную кузницу. В течение светлой части суток он учит ремеслу земных людей и его первые ученики становятся основателями кузнечных родов [198, с. 25]. В образе всадника на быке, вооруженного молотом, божество булагатских родов, проживающих на левобережье Ангары, сопоставим с Митрой, изображенным на спине золоторогого быка на петроглифах урочища Тамгалы в Казахстане среди сцен боя на колесницах [96].

Культура населения, создавшего петроглифы Тамгалы, в археологии известна как карасукская культура полукочевых скотоводов с памиро-ферганским типом хозяйства, разводивших крупный рогатый скот, овец, лошадей, знавших верховую езду и примитивное земледелие. Распространившись в восточной части евразийских степей с середины II-го тысячелетия до н.э., она включала в себя Прибайкалье, Забайкалье, Западную Монголию, Северный Китай, Южную Сибирь, Восточный Туркестан [126, с. 104-105, 120, 121, 126, 140, 148].

По тексту призывания духов-предков Хара Хурдатов, сын Дайбагара юный шаман *Бахуунай*, силой своего камлания поднявшийся в небесные чертоги Шаргай-нойон-баа-

байя, получает от него права и обязанности защищать своих сородичей [214, с. 84]. Иносказательно речь идет о получении шаманом таежных родов с охотничье-промысловым типом хозяйства и культуры кузнечной наследственности от небесного божества, почитаемого бурятскими родами левобережья Ангары со скотоводческо-земледельческим типом хозяйства и культуры. Вследствие этого в шаманском призывании рода *Хара Хурдат* к теониму *Шаргайнойон* прибавляется термин родственной номенклатуры *баабай* («отец»), означающий отношение к божеству как духовному отцу.

Мы уже указывали, что у бурят соблюдается правило, согласно которому человек, обладающий шаманской и кузнечной наследственностью, вначале проходит через обряд инициации в шаманы, лишь затем получает посвящение в кузнецы. Такие личности приобретали статус шамана-кузнеца (*боо-дархан*). При этом шаманская наследственность, восходящая к традициям таежных народов с охотничье-промысловым типом хозяйства и культуры идентифицировалась как «черная», а кузнечная, приобретенная со стороны населения с скотоводческо-земледельческим типом хозяйства и культуры – «белая».

В отличие от рода *Саган Хурдат*, материнский исток рода *Хара Хурдат* возводится к праматири *Гообжэ*, происходившей из сартулов (мн. ч. от этнонима *сарт*).

В монгольских письменных памятниках XIII в., в частности в «Сокровенном сказании», этноним *сартул/сарттагул* применяется в значении названия выходцев из Средней Азии, прежде всего хорезмийцев [179, с. 198, 254, 257, 263]. В.В. Бартольд в «Истории культурной жизни Туркестана» поясняет, что в этнографическом смысле «сарты» – термин, которым в Средней Азии до XVI в. обозначали иранцев. Монголы этот термин употребляли не столько по

признаку национальности и языка; сколько по признаку быта и культуры [29, с. 81].

Л.П. Потапов полагает, что когда в эпоху Чингисхана на Алтае создавались военно-пахотные поселения для снабжения провиантом военных отрядов, строительство оросительных сооружений производилось пленными иранцами – сартами. Отражение роли среднеазиатских выходцев как основателей земледельческой культуры среди кочевых скотоводческих народов Сибири и Центральной Азии, ученый видит в образе мифологического героя «сарта». В мифологии народов Саяно-Алтая это богатырь Сартакпай, выступающий как основатель рек Бия, Катунь и строитель оросительных каналов [154, с. 105-106].

В период Халхасско-Джунгарских войн отдельные группы сартулов откочевали на север и оказались в Западном Забайкалье. К этому времени язык сартулов был полностью ассимилирован монгольским языком. В исторической памяти сартулов Бурятии воспоминания о Средней Азии отсутствуют, все их легенды и предания о ранней родине связаны с топонимами Алтай и Хангай.

О сартулах, проживающих среди бурят Забайкалья по долинам девяти маленьких речек, впадающих в р. Джиду и небольшой группой в Унгинском ведомстве в Предбайкалье, как бывших жителей Средней Азии, свидетельствуют этнографические материалы. К примеру, сартулы в отличие от окружающих их бурят, а в целом и всех монгольских народов, не употребляли кровь животных, особо строго данный запрет касался их шаманов [203, с. 222]. Также они не ели свинину. На вопрос о причине отказа давали однозначный ответ: «Не ели и не едим». Прозвище, придуманное для них бурятами *Сар тууһан сартул* – «Погонщик волов сартул», подчеркивает значение в их хозяйстве крупного рогатого скота.

В свете приведенных данных особый интерес вызывает женский головной убор сартулов Бурятии, обнаруживающий целый ряд специфических совпадений с головными уборами женщин Средней Азии.

Традиционный головной убор сартулок Бурятии состоит из большой шелковой шали с кистями под названием *дардан*. Поверх нее надевается высокая, наподобие древнерусского кокошника, корона *даруулга*, выполненная на твердой основе из бересты, обтянутой шелком синего цвета. На корону пришиваются кораллы, бирюза, янтарь, прикрепляются серебряные височные и соединенные цепочкой в единый комплекс нагрудные украшения.

В этнографическом аспекте значимым представляется способ ношения шали у сартулок. Шаль не завязывается, а свободно накидывается на голову, закрепляясь надетой поверх нее короной. При этом концы шали пропускаются поверх ее тыльной стороны так, что они в форме фаты свободно свисают на плечи и спину [70, с. 159-167]. Близкий к сартульскому способ ношения шали с коронообразным головным убором представлен в традиционном свадебном головном уборе потомков узбеков, переселившихся в Самарканд в конце XVIII в. из Ташкента. У этой группы, в значительной степени ассимилированной с местным таджикским населением, во второй половине XX столетия на голову невесты накидывалась фата из тюля, концы которой свободно свисали по бокам, и сверху надевалось налобное кокошникообразное украшение «коши-тилло» [185, с. 15-17].

Однотипные по формальным признакам и терминам с сартулами Бурятии женские головные уборы имелись у узбечек Ташкента. Они носили большой кисейный платок, свободно свисавший с головы, а поверх него налобную повязку из маленького цветного платка, называвшегося «дурра» или «дуррача» [37, с. 145]. Таким же способом два платка повязывали и женщины Самарканда. В начале 50-х

годов XIX в. нижние платки изготавливались из тонкой кустарной бумажной ткани белого цвета, украшались растительной вышивкой и розеткой (знак луны).

Относительно происхождения нижнего платка О.А. Сухарева, посвятившая специальное исследование истории среднеазиатского костюма, в том числе и женского свадебного костюма невесты у узбеков Самарканда, пишет: «Видимо, вышитые белые платки можно считать одним из тех элементов народного костюма, которые сформировались много веков назад на базе общей для определенной части Средней Азии древней оседлой культуры Среднеазиатского междуречья» [185, с. 85].

В связи с аналогиями, обнаруживаемыми в комплексе головного убора сартулок Бурятии с традиционными для Средней Азии женскими головными уборами, интерес представляет название шали у сартулов как «дардан». Сартулы данный термин используют исключительно в отношении шелка. В бурятском языке эта лексема в форме «дардам» применяется для означения понятий «шелестящий» (о шелке), «гладкий» (о дороге) [218, с. 205]. Последнее, идентичное русскому выражению «скатертью дорога», также находится в семантическом поле понятия «ткань».

Типологически близкие к женскому головному убору сартулок головные уборы узнаются в сюжете сцены, многократно повторяющейся на древнеперсидских тканях, обнаруженных в Пятом Пазырыкском кургане на Алтае. А.Д. Грач интерпретирует их сюжет как сцену моления женщин Великой богине – покровительнице плодородия, культ которой, зародившись в древнейшие времена в Передней Азии, получил широкое распространение в ряде модификаций у большого круга народов Евразии.

В центре сцены находится предмет, который исследователи называют «курильница» («жертвенник» – С.И. Руденко) Великой Богини. С обеих сторон перед курильницей

располагаются по две женщины в коронах. Женщины, находящиеся непосредственно перед «курильницей», – более высокие; с их корон ниспадает «фата». Женские фигуры, стоящие позади первых, ниже ростом; в их головном уборе «фата» отсутствует [58, с. 67].

В контексте культа Великой богини, почитавшейся земледельческими народами Передней Азии с функциями покровительницы плодородия и растительности, можно полагать, что фата на головных уборах женщин, расположенных непосредственно перед жертвенником, является знаком связи богини с водой.

Наше предположение вытекает из анализа нескольких взаимосвязанных факторов, касающихся истории и культуры сартов. Согдийский язык относится к группе иранских языков и в связи с этим, в названии платка в наречии сартулов Бурятии как *дардан* дважды проявляется понятие «вода». В иранских языках лексема *дон* выступает в значении «река». Что касается значения элемента *дар*, то он присутствует в названии крупных рек Средней Азии – Амударья, Сырдарья, Жаныдарья, Кувандарья и др., которые вместе с притоками обеспечивают хозяйство, с глубокой древности основанное на орошаемом земледелии.

В Южной Сибири гидронимы с компонентом «тари»/«дари» относятся к индоевропейским топонимическим элементам [77, с. 14-17].

У древних земледельческих народов Средней Азии культ водной стихии был тесно связан с женским божеством – Великой богиней-матерью, выступающей в источниках под именем Ардвисуры Анахиты. Авеста рисует её образ как мощный поток реки – источника, питающего своими притоками, и сеть каналов целую страну. Исследователи связывают образ богини с великой водной магистралью Средней Азии – Аму-Дарьей, а центром этого культа был Хорезм.

В иранской мифологии *Ардвисура Анахита* выступает как источник всего живого: благодаря её деятельности произрастают растения, размножаются животные; от нее зависит продолжение рода человеческого. В эпоху ранних кочевников культ Великой Богини под именем *Умай* достиг Саяно-Алтая. По мнению ряда исследователей, *Умай* изображена на «кудыргинском валуне», где она предстает женщиной в богатом одеянии и с тиарой на голове [72, с. 231-237].

У широкого круга тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири богиня *Умай/Май-эне/Пай-она/Май/Майлган* почиталась как мать-прародительница, покровительница деторождения, рожениц, младенцев. По этим своим функциям тюрко-монгольская *Умай* напрямую сближается с Ардвисурой Анахитой, которая, наряду с тем что выступала как богиня воды и растительности, покровительствовала деторождению и младенцам.

Имя древнеиранской богини было известно в монгольском мире. Об этом свидетельствует название мелких духов *анахай*, которые, по представлениям бурят, вредят маленьким детям. Здесь можно видеть проявление известного в этнографии принципа перехода функций божества в иноэтничной среде на свою противоположность.

Сведения о ранней культуре сартулов в ее исторической связи с иранским миром содержатся в строках призывания духов-предков со стороны материнского истока бурятского рода *Хара Хурдат*:

*Гообжэ эхын удха
бэлэй
Дойдон долоон
һэмнай,
Дохолон эрэн Дэлэг
бэлэй,
Долоон шара боошул*

Родословная праматери
Гообжэ
Семеро земных старцев,
ведь,
Хромоногий пестрый Дэлэг,
ведь,
Семь желтых шаманов,

бэлэй,
Айдан Арбан хэмнай,
Алаг эрээн нюдэтэн бэлэй,
Арбан шара боошул
бэлэй,
Захын Занхад бэлэй,
Заха хартуул бурхан
хэмнай!

ведь,
Айдан Арбан, ведь,
Пестроглазые, ведь,
Десять желтых шаманов,
ведь,
Захын Занхад, ведь,
Заха сартулов божество
ведь!

[214, с. 96.]. (Перевод Н.Д.).

Имя праматери рода *Хара Хурдат* представляет собой стяженную форму общемонгольской лексемы *гоё* со значением «красивый», «прекрасный» и термина *абжсаа*, применяемого при обращении к старшей сестре у южных групп хоринцев – агинских бурят. У хоринских бурят, проживающих в Китае в местности Шэнэхэн, это термин уважительного обращения ко всем старшим по возрасту женщинам. При такой интерпретации имя праматери рода *Хара Хурдат* предстает как «Прекрасная мать-прародительница».

В образах шаманских духов-предков в родословной праматери *Гообжэ* интерес вызывает общность имени её родового первопредка и былинного героя якутов, называемого как «Сын пегой коровы с восемью сосками Айдан-богатырь» (Бедоносящий богатырь). Чуждость его образа для ленских якутов – потомков Эллея с коневодческим типом хозяйства и культуры заложена в внешнем облике этого богатыря.

По сюжету якутской былины пегая корова зачала сына, наевшись пены, выступившей из земли на могиле богатыря Эр-Соготоха. Рожденный от белой пены Айдан-богатырь выступает в облике полубыка-получеловека: его нижняя половина имеет обличие быка-пороза, а верхняя – человека [103, с. 31].

По своему описанию былинный богатырь якутов совпадает с образом Гопатшаха – пастуха-царя иранской мифо-

логии. По традиционным источникам он, как и первый бык, был создан из земли [42, с. 310].

В истории культуры тюрко-монгольских народов Центральной Азии образы коров пестрой масти сопутствуют происхождению со стороны женского, рождающего начала, материнского истока, земли. Ему противопоставляется образ коня, соотнесенного с мужским началом, с небом. Так в легенде киданей предок народа верхом на коне, а прародительница на пегой корове.

Жена Чингисхана садится на телегу, запряженную пестрой коровой. Один из первопредков якутов Омогой (бу-рят) при замужестве своей нелюбимой дочери за коневода Эллея в приданое ей выделяет пегую корову и пеструю кобылу, сам ездит на саних, запряженных пегим порозом [103, с. 28-29]. За всеми этими сюжетами стоят религиозно-мифологические представления, где Небо почитается в образе мужского, творящего верха, а Земля – рождающего низа.

В древнетюркской среде это культ парного с *Кок Тэнгри* (Голубое Небо) божества *Йер-Су* (Земля-Вода). На прямую связь божества Земля-Вода с образом «пегой коровы» указывают календарные обычаи карачаевцев, сохранившие многие черты древнетюркской культуры, имеющие иранское происхождение. Карачаевцы в весенних обрядах с волом для определения места, откуда должна была начаться вспашка поля, подводили корову, накрыв ее темным одеялом. Далее животное поливали водой, смешанной с землей с возгласами: «Скорей, Джерсуумай, Разрешись, Джерсуумай». После этих действий на корову надевали маску с человеческим лицом, а на ее голове завязывали платок. Затем один из полевых работников подоив корову, окроплял вола. При этом первая капля с соска коровы выдаивалась на землю [92, с. 46].

В контексте описания обряда карачаевцев можно полагать, что в призывании материнского истока рода *Хара Хурдат* под названием «земные старцы» выступают духи-хозяева земли, воды и растительности.

Что касается эпитета «пестроглазые» применительно к характеристике «желтых шаманов», то в официальных документах Юаньской династии сартулы причислялись к группе «пестроглазых народов» (*эриен нидутэн*) [169, с. 97]. Это определение может относиться к описанию внешнего облика сартулов с выраженными чертами таджикско-согдийского расово-антропологического типа, отличавшего их по форме разреза и яркости глаз от коренных монголоидов. Так, например, в шаманских поэтических текстах средневековых монголов *Хухэ Мунхэ тэнгэри* наделяется пестрыми глазами, что представляет его как воплощение небесного свода и бесчисленных звезд [52, с. 97].

Затруднение вызывает определение «захын» применительно к этническому «сартул». В средневековых монгольских источниках термин *заха* по смыслу восходит к понятию «земля» [169, с. 76] как территории. В контексте его значений в бурятском языке как «ворот», «воротник», «край», «окраина», «крайний», «удаленный» [218, с. 267], определение *заха* применительно к этническому «сартул», указывает на них как «окраинных». Например, по этому принципу в XVII в., этническое объединение, сформировавшееся из разных групп ойратов (торгутов, олётгов, дэрбэтов), охранявших границу Джунгарии, стала выступать под названием «захчин» [226, с. 10].

Через этническое «сартул» выявляется общее в линии наследственности хоринского рода *Хангил* и рода *Хара Хурдат*, вошедшего в Предбайкалье в состав племени *Булагат*. По сведениям М.Н. Хангалова, племя *Сартул*, живущее в Селенгинском ведомстве, «будто бы вышло из Шишки-Монголии». В этой связи автор пишет, что родоначаль-

ник хангинцев и шаратов *Хоредой* был из племени *Сартул*. Но в отличие от сартулов, проживающих среди селенгинских бурят в Забайкалье, хангинцы и шараты – потомки Хоредоя, кровь животных едят [203, с. 222]. Указанное обстоятельство свидетельствует о сохранении в устной памяти населения Предбайкалья сведений о ранних связях хоринцев с сартулами Монголии. В свете сложности вопроса этно- и культурогенеза хоринцев эта тема требует специального исследования. Здесь же отметим, что в поэтическом тексте призывания родов с этнонимом *Хангин* и *Шарайт* они представляют себя как монголы, а об их первоначальной родине говорится:

Ерхэ шубун ерэб

Харьха шубун хани

Хамок томон хангин

Хара монгол утха

Сэн шубун сэрэл

Сэрэл-монгол утха

Захалама зах

Захан-шарад утха

Урда газар мана

Шингил шибэ газар

Шишхэ монгол утха

С прилетающими птицами
прилетели,

Отлетающих птиц спутники

Все тысячные хангины,

Хара-монгольский корень

Птица Сэн-сэрэл,

Сэрэл-монгольский корень

Изначальный исток,

Начальный корень шарайтов

Изначальная земля наша,

Шингил-Шибэ местность

Шишхэ-монголов корень.

[202, с. 487-488, 489].

(Перевод Н.Д.)

В продолжение призывания строка «Девятью лебедями прилетели» однозначно увязывает эти роды с самым многочисленным бурятским племенем *Хори*, у которых мифологическая Мать-прародительница – птица лебедь, а отец-основатель племени – *Хоредой Мэргэн*.

Кем же были «шишхэ-монголы»? Этнографы и фольклористы в разных районах северного берега Байкала записывали легенды о том, что до бурят эти земли населяли монголы, откочевавшие затем на южную сторону Байкала. Местное население, задабривая души умерших монголов, якобы, наносящих вред людям и пасущемуся в степи скоту, приносили им жертвы. Особый страх перед такими духами испытывало население о. Ольхон [148, с. 34, 35].

По материалам А.Г. Митрошкиной, верхоленские буряты ежегодно устраивали обряды под названием «Кормление своего монгола» (*Монголоо эдэлхэ*) [63, с. 58]. Ольхонские и верхоленские буряты в основной своей массе принадлежат к племени *Эхирит*. По нашим полевым материалам, буряты Кабанского района РБ, переселившиеся с верховьев Лены и северного берега Байкала в кударинскую степь в устье Селенги, один раз в году устраивали общественные обряды с жертвоприношениями под названием «монгол тайлган». В обрядах адресатом жертвы указывались «происходящие от хор-монголов» (*хор-монгол утхатан*). Духов хор-монголов призывали совместно с «горными эвенками» (*хаддын хамнигад*), самих же призываемых локализовали «под деревом» (*модон дорхи монголнууд*) [69], что указывает на горно-таежную местность их обитания.

Согласно текстам шаманских призываний балаганских булагатов хор-монголы не автохтоны Предбайкалья, их происхождение также возводится к местности Шингил-Шибэ [202, с. 389]. Таким образом можно ставить знак равенства между шишхэ-монголами хоринских родов *Хангин* и *Шарайт* и хор(и)-монголами/хара-монголами шаманских призываний эхиритов и булагатов.

В одном шаманском призывании в записи Ц.Ж. Жамцарано верхоленские и кудинские буряты этих духов напрямую называют «хори-шарайдами», появившимися на север-

ном берегу Байкала с территории Монголии во времена феодальных войн, происходивших там, в периоде второй половины XVII в.

<i>Хун шубуун хуруйртан</i>	Птицу-лебедя	призываю- щие,
<i>Хори-шарайд гарбалтан!</i>	Хори-шарайд	происхождение ваше!
<i>Сэн шубуун сэреертэн (?)</i>	Птицу Сэн сэреертэн (?)	
<i>Сэр (?) шарайд гарбалтан!</i>	Сэр (?) шарайд	происхождение ваше!
<i>Сайн хаатан намаргаандо</i>	Во времена смут Сайн-хана	
<i>Богдо хаанай булалгандо</i>	Во времена войн Богдо хана	
<i>эндэ байлайт!</i>	прибывшие сюда!	
<i>Газархаан гарлайт!</i>	Со своей земли бежавшие!	
<i>Галабхан таһараайт!</i>	От своего мира,	
	оторвавшиеся!	
	[165, с. 192]. (Перевод Н.Д.).	

В контексте значений слова *шибэ/шэбэ/шэбэр* – чаща, густой лес с преобладанием ельника и лиственницы [218, с. 710] и парного выражения «Шингил-Шибэ» (лит. вариант – *шэнгил-шэбээ*) – «плетеная загородка» [Там же, с. 715], «шишхэ-монголы» как и «хор-монголы» вышли из горно-таежной местности, поросшей густой черневой тайгой. Шаманы унгинских булагатов с указанной местностью связывали происхождение медвежьего онгона, который по мифу когда-то был большим черным шаманом, а после смерти стал злым духом, требовавшим в жертву себе человека. Этот обычай прекратился вследствие того, что *бурхан* превратил его в медведя (см. *Бахуунай* – предок рода *Хара Хурдат* как черный шаман наделяется способностью превращаться медведя – своего зверя-тотема). В тексте призывания унгинских шаманов Приангарья «Шишки монгол» и «Шингил шибэ газар» помещаются на западе – «Западной

тайге» [203, с. 210-211].

Под топонимическим «Шишки» выступает горно-таежную местность Восьмиречья в верховьях Енисея. В «Сокровенном сказании» её название передается в разных вариантах – как в форме «Шисгис», так и «Шихшит» [179, с. 55, 118].

Б.Б. Дашибалов в статье, посвященной проблеме связи хори-монголов и хордутов шаманских материалов М.Н. Хангалова с этногенезом бурят, приводит этноним ранних насельников Баргузинской долины как *аба-хорчин-монгол*. По мнению исследователя, их этноним имеет одну основу с этнонимами *хори* и *хордут* [63, с. 59-60]. В поддержку высказанного предположения приведем указание Рашид-аддина об особенностях оформления у монгольских народов в начале II-го тыс. н.э. названия рода и племени. В данный период у монгольских народов принадлежность к роду по женской линии оформлялась аффиксом «чин», в то время как показателем принадлежности к роду по мужской линии выступал суффикс «тай» [161, с. 77 (1)]. Исходя из этого правила *хорчин*, *хор(и)* и *хордут* являются разными формами одного и того же этнонима *хор-монгол*, где этническое *хор* по отношению к этническому *монгол* находится в отношении частного к общему. Собственно племенной этноним – *хор(и)*, а *хорчин* – форма этого этнонима, образованного с аффиксом показателя принадлежности к роду по женской линии происхождения, *хордут* – монгольская форма множественного числа с окончанием на «т». В контексте былого тюрко-монгольского двуязычия в истории Предбайкалья оформлено имя племенного первопредка хоринцев как *Хорилартай (Мэргэн)*. В этой форме личного имени основа *Хор* представлена с тюркским суффиксом множественного числа «лар».

В источниках перечисляются этнонимы *аба-хорчин-монгол* и *онго-хордут*. Присутствующий в одном из них

термин *аба*, являющийся распространенным названием сакральной силы шамана или магической силы кузнеца у хоринских бурят как и *онго* – в другом, передающее понятие «дух», «дух-предка», указывают на веру в наличие у хоринских шаманов наследственной магической силы.

В тексте шаманского призывания хоринского рода *Хангил* под образом «Прославленного Белого тэнгри» можно видеть общего центрально-азиатского бога-громовника *Ай/Айяа*, маркированного знаками «Желобообразно-серебряный клюв», «Изогнуто-серебряный клюв», «восемь слоев зэлэ» (веревка из конского волоса), «девять слоев зэлэ», которые образуют семантический ряд «птица-конь» и сакрализацию чисел «восемь» и «девять». Это универсальные коды культуры кочевых народов степей Центральной Азии и сопредельных с ним территорий Южной Сибири.

В истории Центральной Азии культ коня-птицы восходит к раннескифскому времени. Наиболее ярко культуру этой эпохи воплощает курган-храм Солнца Улуг-Хорум в долине Саглы. Восьмикаменные кольцевые выкладки, сопутствующие погребальным сооружениям саглынской культуры находятся на Алтае вблизи курганов пазырыкской культуры и в Майэмирской степи, охватывают сопредельную с Тувой территорию Северо-Западной Монголии. Изображение коня в солнечном диске обнаружено среди памятников тагарской культуры на Среднем Енисее, имеющих преемственность с памятниками майэмирского и пазырыкского круга [58, с. 28, 29, 31, 37, 62-63, 93 и сл.].

В шаманском пантеоне бурят наряду с древними богами-громовниками, имеющих индоевропейскую форму имени, фигурируют божества с тюркскими, монгольскими и собственно бурятскими по происхождению именами.

Бог-громовник Хайрхан-тэнгэри. Мифологические воззрения о божестве *Хайрхан*, связанном с небесным кузнечеством вплоть до наших дней сохраняются в предгорьях

Восточных Саян. Тункинские буряты – булагаты и хонгодоры Хайрханом называют небесного всадника Шаргай-нойона, спустившегося на землю на коне соловой масти, чтобы научить людей кузнечеству [115, с. 152].

По нашим полевым материалам Ээ Хайрхана призывают в обряде почитания кузницы и своих кузнечных предков представители поколения *Бахи* в составе семейно-родового объединения *Дархан-Галзут*, входящего в племенной союз *Хори*. В поэтических текстах призывания этой группы божество описывается следующим образом:

Ээ Хайрхан!

Далан долон дархад,

Ерэ юһэн урашуул!

Хоор мунгэн хооргэтэн,

Сайр мунгэн соорготон!

Заанай толгой душэтэн,

Задын толгой

балтатан!

Ээ Хайрхан!

Семьдесят семь кузнецов,

Девяносто девять искусников!

С бело-серебряными мехами,

С сизо-серебряными соплами!

С наковальнями с голову слона,

С молотами с голову дракона!

(Запись сделана в июне 1981 г. в с. Загустай Кижингинского района Республики Бурятия от Ананьева Сэбэг Номноевича, 1910 г.р.).

В пантеоне эхиритов *Хайрхан-тэнгэри* наделяется статусом создателя мира и всех богов, в том числе главы 99 небесных божеств бурят Предбайкалья *Эсэгэ-Малаан-тэнгэри/Эсэгэ-Малаан-баабай*. В понимании образа и функций божества важность имеет отсутствие специальных обрядов, проводимых в его честь. По воззрениям эхиритов, он слишком велик, чтобы нуждаться в жертвоприношениях людей [80].

По этим своим свойствам *Хайрхан-тэнгэри* равен с высшим божеством шаманского пантеона бурят Предбайкалья *Эсэгэ-Малаан-тэнгэри*, которому также нет обрядов с

жертвоприношениями – они сами творцы всего сущего, в то время как человеческие подношения поддерживают жизнь и силу тех богов, кому они предназначены.

В эпоху средневековых монголов *Хайрхан-тэнгэр* почитался как небесный покровитель тюркских родов хиргис и уйгур [52, с. 105].

В контексте киргизско-уйгурской этно- и культурной принадлежности божества можно рассматривать значение слова «Ээ» в призывании Дархан-Галзутов. В киргизском языке одним из его значений выступает понятие «бог», «дух-покровитель» [227, с. 917].

В алтайском шаманизме «Тэнгре Кайра Кае главный среди богов, начало всего сущего, отец и мать рода человеческого, создал человека себе подобного...». «... Кайра Кан – Милостивое Небо» [156, с. 356-357]. Г.Н. Потанин, изучавший культ божества у тюрков Южной Сибири и монголов, считал его громовником, творцом жизни [152, с. 317-325]. По материалам ученого, в Западной Монголии, в Хангае и на Алтае Хайрханом называют и высокие горы. У алтайцев Кайраканом иногда назывался и Эрлик – хозяин мира мертвых [Там же, с. 117-119; 153, с. 327-328 (вып. 5)]. По данным своим функциям тюрко-монгольский *Кайракан/Хайрхан/Ээ Хайрхан/Кайра Кан* сближается с древнейшими индоевропейскими богами наподобие Пирвы – бога грома, горы и смерти. В ранних памятниках древнехеттской поэзии Пирва изображался в образе воина на коне, связывался с возвышенностью, а орел – его священная птица [85].

Материалы лингвистики позволяют видеть истоки образа тюрко-монгольского бога-громовника *Кайракан/Хайрхан/Ээ Хайрхан* в культе огня как части молнии и представлениям о происхождении кузнечества с неба. В бурятском языке для передачи собственно понятия «молния» и его характеристики как «сверкание» и «блеск» применяется лексема *сахилган*, образованная от корня *сах* с суффиксом дея-

ния *ган*. В контексте данной лексемы параллели образу и функциям хеттского божества можно видеть в сюжетах бурятских сказок, где конь богатыря превращается в желтопестрого орла и поднимается на вершину мировой горы Сахирмай [44].

В представленной индоевропейской картине мира образ горы, в названии которой заложена лексема *сах*, выступает как код мировой вертикали, а орел-конь – коды солнца. К этой же лексеме у бурят восходят имена духа-хозяина огня Сахяадай-убугуна и его жены Сахала-хатан, которые в текстах призываний отождествляются с кузнецом:

Серый слой – твоя доха,
Булатное железо – твоя оттяжка,
Черный слой – твоя доха,
Черное железо – твоя оттяжка.
[117, с. 91].

В мифах бурят старец *Сахяадай* описывается как младший сын бога-творца *Эсэгэ-Малаан-тэнгэри*, взявший первоогонь от молнии [114, с. 101, 107]. В тексте его призывания у нукутских булагатов божество характеризуют следующим образом:

<i>Сахилгаан Саган</i>	С Молниево-Белого
<i>тэньерэһээн,</i>	тэнгри,
<i>Сахилажа бууһан</i>	Сверкая спустившийся,
<i>Сахяадай обгон</i>	Сахяадай старец
	[61, с. 132].

Этимология лексемы *сах* в именах парных духов-хозяев огня у бурят в их связи с небесным кузнечеством является из значений её фонетического эквивалента в тюркских языках. В частности, карачаевское название молнии

шаккай, состоящее из лексем *шакъ* со значением «кувалда» и *къай* – «небеса», передает понятие «молот небес», или «ударяющий» [92, с. 87]. В семантическом поле последней лексемы лежит теоним одного из высших божеств шаманского пантеона тюрков Саяно-Алтая *Къайракан/Кайракан*.

В структуре тюркского теонима лексема *къай/кай*, обладающая значением «небеса» и компонент *кан*, означающий неограниченную верховную власть, вкуче образуют понятие «Властелин небес», в качестве которого выступает бог-громовник. У ряда тюркоязычных народов Алтая культом этого божества был обусловлен стиль гортанного исполнения эпических сказаний и эпических песен, известный под названием *къай/кай/хай*. В прошлом в этом стиле, по всей вероятности, исполнялись обрядовые песнопения с призывом дождя в весенне-летних праздниках тюркоязычных народов Центральной Азии, посвященные богу-громовнику *Къайрхан, Кайркан*.

Время появления и распространения в Предбайкалье божества-покровителя средневековых уйгуров и кыргызов восходит к курыканскому периоду его истории. В летописи Танской династии (VII-X вв.) курыканы перечисляются среди пятнадцати уйгурских поколений. Уйгуры же (*ойхор, хойху*) «ездили на телегах с высокими колесами; почему при династии Юань-Вэй (с 386 г.) еще называли их Гао-гюй ...» и являются потомками хунну [38, с. 301].

На Лене на писаницах Шишкинских скал – сакральном центре курыкан изображены именно скотоводы с высокими телегами, гуннская сеть и кони среднеазиатской породы. В археологии это исторический период, определяемый второй половиной I тыс. н.э. по высокому развитию кузнечного искусства получил название культуры курумчинских кузнецов железного века. Академик Окладников, описывая стоянки курумчинцев, отмечает множество разбросанных здесь шлаков, кузнечный нагар, обломков гор-

нов, черепков от глиняных сопел – трубок, которые надевались на кузнечные меха, а также целые и битые плавильные тиглы.

Качество же производимого ими сыродутного железа «было особенно ковким и прочным» [134, с. 23, 30; 137, с. 178-183; 139, с. 209 и др.].

В исследуемый период у бурят Предбайкалья преемственность со средневековой археологической культурой сохранялась в традиции при посвящении кузнеца устраивать специальный обряд «курумчинским кузнецам» (*хурумши дархат*) [27, с. 31].

Яшил-тэнгэри (*кудинские и балаганские булагаты*). В пантеоне кудинских бурят, основная масса которых принадлежит к булагатским родам, круг западных-белых тэнгри, состоящий из десяти божеств, возглавляет *Оёр-Монхын-тэнгри* («Небо-Вечное-Дно»), под которым подразумевается неперсонифицированный голубой свод неба, вечный, неизменный. На исключительную древность пантеона кудинских бурят указывает внесённость в качестве его сыновей высшего божества бурят Предбайкалья, называемого здесь как *Манхай-Малан-тэнгэри* и *Эсэгэ-Малан-тэнгэри*. Природа данного божества, представленная в его вариативном названии *Эсэгэ-Ялаан-тэнгэри*, происходящем от общемонгольского термина родственной номенклатуры *эсэгэ/эцэг* со значением «отец» и определения *ялаан* – «сверкающий»/«блестящий», находит отражение в табуированном названии солнца и луны у кудинских бурят как *ялайгаша* [117, с. 73]. Все эти названия в своей основе восходят к одному и тому же теониму со значением «Отец Света» и в этом проявляется связь образа высшего божества шаманского пантеона бурят Предбайкалья с зороастризмом и манихейством с концепциями об извечной борьбе двух начал – света и тьмы.

Из всех десяти божеств пантеона кудинских бурят к громовникам причисляются три тэнгри, каждый из которых

персонифицируется по цвету, производимой им молнии. По своим функциям они явно контаминируют с образами небесных кузнецов, специализировавшихся в работе с конкретными металлами, дифференцированных по цветовому коду. Первым среди них называется громовник *Яшил-Сагаан-тэнгэри*. В пантеоне балаганских булагатов божество выступает под именем *Ясал-Сагаан-тэнгэри сахилгата будал* или *Яшили-Бумал-тэнгэри*. М.Н. Хангалов его функции описывает следующим образом: «Этот тэнгри специально заведует громом и молнией; он защищает земных людей от нечистых духов, против которых гремит во время грозы. Хотя другие западные тэнгрины тоже могут бить грозою, но этот тэнгри считается главным грозным деятелем. Он преимущественно преследует нечистых и злых духов... бьет стрелою (*галаар бууха* – «огнем спускается» – Н.Д.), тогда, по мнению бурят, бывает сильная засуха и жара». «От Ясал-Сагаан-тэнгэри падают особые камни... Яшил» [202, с. 409, 411, 416].

На время формирования образа *Яшил-тэнгэри* как бога-громовника в связи с представлениями о происхождении металла и кузнечества с неба говорит само его имя. Буряты словом *яшил* называют бронзовые вещи, «упавшие с неба» [Там же, с. 293]. Как известно, бронза – первый металл, освоенный человеком, является производной от меди, отсюда название божества можно сопоставить с алтайским *jas* «медь» и команским (половецким) *jas* «желтая медь». Несомненное сходство с ним имеет бурятское название меди – *зэд*; монгольское – *жис*, як. – *дъэс* [30, с. 90].

Что касается сочетания *сахилгата будал* в структуре теонима у балаганских булагатов, то оно переводится как «молниеносный громовой удар». В целом же теоним *Ясал-Сагаан-тэнгэри сахилгата будал* является описанием бога-громовника, спускающегося с неба в виде удара молнии.

Сарь-Сагаан-тэнгэри (*кудинские и балаганские булагаты*). Следующим в шаманском пантеоне кудинских бу-

рят указывается божество *Сарь-Сагаан-тэнгэри сахилгата будал*, его культ имел распространение и среди балаганских булагатов. Автор поясняет: «Сарь – какой-то белый металл, который также находили в земле» [202, с. 293-294]. В бурятском языке *сарь* – латунь. Отсюда буквальный перевод теонима «Молниеносный латунно-белый тэнгэри, спускающийся ударом молнии», в переносном смысле термина *сарь* «Молниеносный сияюще-белый тэнгри, спускающийся ударом молнии».

Балаганские буряты божество призывают на родовых общественных праздниках с обрядами коллективных жертвоприношений (*тайлганах*) совместно с западными хатами [Там же, с. 300]. Это один из древнейших богов-громовников шаманского пантеона бурят-булагатов, имеющий дошаманские истоки. По мифологическим сюжетам кудинских булагатов, от дочери *Сар(ь)-Сагаан-тэнгэри* родился первый бурятский шаман [204, с. 141].

Громовник Хухэдэй Мэргэн (эхириты, булагаты, хоринцы). В рассматриваемом списке отдельную группу составляет громовник *Хухэдэй Мэргэн* («Небесный Стрелок») с женой *Хылто-хатун* и сыном *Хурсай-хубун*. Функции божества описываются в шаманских песнопениях ольхонских бурят-эхиритов, записанных Ц. Жамцарано в 1903 г. в улусе Алагуй от информанта, названного как «старик Ахаров»:

Хухэдэй Мэргэн отец,
Хултэй хатун мать,
Производящие (громовые) раскаты
И быстрые отблески молнии!

.....
Белого тэнгрия – владельца (громовых) стрел
Хойлгото божество.

[75, с. 169].

В пантеоне кузнечных божеств кудинских булагатов и хоринцев Забайкалья громовник *Хухэдэй-Мэргэн* соотносится с Сириусом (*Хухэдэй одон* – звезда *Хухэдэй*). В бурятской мифологии *Хухэдэй Мэргэн* в образе небесного стрелка в периоде сезонной видимости Сириуса в течение ночи преследует трех маралов (*Гурбан Майлган*), являющихся астральными кодами трех звезд в поясе созвездия Орион. Образ божества не ограничивается бурятской мифологией, в астральной мифологии широкого круга тюрко-монгольских народов *Kokodei* (монг.), *Kokodo* (ойрат-калм.), *Когудей*, *Когольдей* (алт., тув.), *Кокетей* (хак.) – громовержец, первопредок, герой этиологического сюжета о происхождении созвездия Орион, охотничье и военное божество [123, с. 609].

В мифах тюрко-монгольских народов единая сюжетная линия отражает общие принципы календарных исчислений, ориентированные на астрономические ритмы обращения Сириуса и созвездия Орион, положенные в основу архетипа лунно-солнечного календаря скотоводческих народов Центральной Азии и Южной Сибири. Подчиняясь сезонному циклу, приближенно к дням летнего солнцестояния восходит Орион, а вскоре «догоняя» его – Сириус. Это астрономическое событие у бурят ассоциировалось с мифологическим временем начала «творения душ людских» небесным стрелком-отцом в утробе трех богинь-прародительниц с именами, образованными от общего тюрко-монгольского теонима *Умай* («Май») с суффиксом деяния «ган» [67, с. 139-140, 143 и др.].

В мифах хоринских бурят знаком связи *Хухэдэй-мэргэна* с кузнечеством является «железно-синий конь» громовника, его атрибут молния синего цвета. В фольклоре бурят «синим железом» (*хухэ тумэр*) называется закаленное железо (*булат*), в отличие от него обычное железо наделяется эпитетом «черное» (*хара тумэр*).

По мифологическим сюжетам кудинских бурят, *Хухэдэй-мэргэн* – помощник громовника *Сарь-саган-тэнгэри сахилгата будал*. В вариантах – на небе он охраняет ящик с громовыми стрелами [202, с. 300-301]. Статус божества как помощника громовника, или же хранителя ящика с громовыми стрелами свидетельствует о позднем происхождении его образа у кудинских бурят-булагатов. В отличие от них хоринские буряты в Забайкалье громовника Хухэдэй-мэргэна почитали как бога плодородия, посылающего на землю благодатные дожди, его помощники – «девять сильных сыновей грома» и «девять шаловливых девиц грома» [75, с. 169-171 и сл.; 117, с. 66].

Культурно-исторические истоки громовника Хухэдэй-мэргэна восходят к временам индоиранской общности [75, с. 181 и сл.]. В ведийской и авестийской мифологии с образом и функциями громовника бурят, монголов и саяно-алтайских тюрков, перекликается божественный стрелок Тишья (вед.) и Тйштра (авест.) (Сириус), своевременно низводящий на землю небесные воды в период летней засухи [106].

Локальные божества-громовники (балаганские булагаты). В шаманском пантеоне отдельных групп бурят имеют место неперсонифицированные боги Грозы, почитаемые в пределах локально-территориальных групп.

У балаганских бурят-булагатов божества-громовники, почитающиеся наряду с общебурятскими громовниками, обладают ярко выраженными функциями покровителей рогатого скота и молочного хозяйства, кодируемых пространственным понятием «запад». В пантеоне этой группы в числе западных божеств, в качестве громовника выступает *Будал-тэнгэри*, имя которого означает «Тэнгри грома/громового удара». По поверьям балаганских булагатов, «сыновья западных тэнгри – западные хаты спустились на землю по приказанию *Хан-Будал-тэнгэри*. Над ним есть еще стар-

шие тэнгри, перед ними он ходатайствует за земных людей». Это божество-покровитель крупного рогатого скота, «от него изредка падает счастливым людям *урак*, что считается приметой богатства» и «спускаются громовые стрелы во время грозы, которые поражают животных или что-нибудь другое» [202, с. 406-407, 408]. (*Урак* – молозиво только что отелившейся коровы).

Одной из персонификаций функций *Хан-Будал-тэнгэри*, по всей вероятности, является громовник *Урак-Саган-тэнгэри*, который в знак своего благоволения в богатстве и изобилии во время грозы посылает людям стусток молозива. Название божества как «Молозиво-Белый-тэнгри» и поверье, что небесный *урак* спускается к разным хозяевам во время грозы; иногда в молочную пищу [Там же, с. 407], указывает на функции божества как покровителя крупного рогатого скота молочного направления.

У тех же балаганских бурят известно название бога-громовника как *Бумал-Саган-тэнгэри*. Громовник под этим именем покровительствует роду *Бурут* [202, с. 409].

У балаганских бурят главным среди восточных божеств, насылающих грозовые удары, почитается *Харан Будал-тэнгэри*. Несмотря на то, что «бить молнией могут и другие восточные тэнгри, именно в его ведении находятся молния и гроза». По своему статусу он равен *Ясал-Саган-тэнгэри* – главному среди громовников западных божеств. От него также спускается *урак* [Там же, с. 416], но это воспринимается как плохой знак [Там же, с. 407].

С учетом диалектных особенностей языка бурят Предбайкалья, теоним *Харан Будал-тэнгэри* дословно переводится как «Черный тэнгри, производящий громовой удар». Ярким свидетельством связи божества с небесным кузнечеством выступает поверье, что от него во время грозы падают различные металлические изделия.

В генезисе названные божества пантеона балаганских

булагатов являются разными ипостасями древнего неперсонифицированного бога-громовника, с которым объединяются через свою мифологическую природу. Все они происходят от союза огня и воды, а их функции связаны с понятиями «гром – металл – вода – плодородие – рогатый скот – богатство в молочной пище» – знаками, характеризующими тип хозяйства с разведением крупного рогатого скота.

Хяһын улаан тэнгри (*хоринцы и эхириты*). В иерархически выстроенной системе шаманизма бурят племени *Хори* и *Эхирит* покровителем кузнечества выступает божество, имя которого образовано от лексем *Хяһа/Хаһа/Хиһа/Хигхан*. По воззрениям эхиритов, «злой» *Хаһа Улаан-тэнгэри* – небесный покровитель черных кузнецов, которому кроме подношения вина кузнецами, никаких других жертв нет [204, с. 9; 22, с. 67].

Отсутствие структурно развитой обрядово-культовой традиции почитания божества вкупе с отрицательной оценкой в дихотомии «добро-зло» однозначно свидетельствует о восприятии его образа у эхиритов как одного из ранних или чужих божеств. В этой связи напомним, что эхириты, в традиции которых не было понятия «кузнечная наследственность» и не было наследственных кузнецов, в жертву черным кузнечным божествам совершали лишь только ритуальные кропления алкогольным напитком и приступали к ремеслу.

По материалам Ц. Жамцарано, относящихся к началу XX в., на юге Забайкалья в пантеоне агинских бурят божество-покровитель кузнечного ремесла и кузнецов почитали под именем *Хяһын улаан тэнгэри*. По своему статусу это старший из высших небесных богов – тэнгрий войны и творец Вселенной, обитающий «на северо-западе, где закатывается солнце». В жертву ему приносили черного барана [80, с. 138], что свидетельствует о его причислении к сонму восточных тэнгри.

В исторической хронике хоринских бурят божество под названием *Хигхан Улаан тэнгэри* выступает как гений-хранитель душ всех живых существ и описывается как всадник, сидящий на рыжем коне со звездочкой на лбу, местопробывание же его находится на северо-западе [228, с. 55]. В этом же источнике сообщается о помещении агинскими бурятами-шаманистами божества-повелителя душ людских *Хан Хигхан* на западном небе. В жертву же божееству приносили красную овцу и посвящали коня рыжей масти [Там же, с. 98 (Примечание 37)].

Функциональная характеристика божества хоринских бурят как творца и хранителя душ людских, в локативном коде сопряженного с местом заката Солнца, эпитета «красный» в имени, красная масть жертвенной овцы и рыжая масть коня однозначно представляют его образ в связи с культом огня, солнца и кочевым типом хозяйства. Смена локативного кода божества с пространственного «восток» и временного «утро-рассвет» на «запад», «северо-запад» и соответственно на «вечер-закат» у хоринцев, произошла под влиянием картины мира бурят Предбайкалья. Данное положение со всей очевидностью отражено в статусе *Хаан Хиһаан тэнгэри* у большей части хоринских бурят, которые почтительно называют его «Отец всему», возглавляющий 55 западных небесных божеств [80, с. 138].

По своему имени, функциям и масти жертвуемого животного, бог-покровитель кузнецов у большинства хоринских родов имеет общность с одним из высших небесных божеств шаманского пантеона средневековых монголов, известного по рукописным обрядовым текстам как *Хисага-тэнгэри*. Монголы эпохи Чингисхана его почитали как могущественного гения-хранителя человека, отвращающего всякое зло и беды. Подношением же *Хисага-тэнгэри* служила красная овца. По ряду своих характеристик божество-хранитель воинов «как бы» отождествляется с *Багатур-*

тэнгэри, с явно выраженными функциями покровителя военного дела, но не участвующим в войне. Это божество по описанию своих деяний выступает как кузнец: «налаживает сырую (незакаленную) сталь (оружие) ...» посредством его многократной проковки [52, с. 98; 28, с. 77].

На кузнечество как персонификацию одной из функций военного божества средневековых монголов указывает вариант его имени, известный у агинских бурят в форме *Хяһын улан тэнгри*. В дословном переводе теонима, происходящего от бурятской и монгольской лексемы *хяһа/хясаа/хяс* со значениями «кузнечный горн», «горнило», «горн» [218, с. 634; 158, с. 94], божество агинских бурят представляется как «Горна красный тэнгри». В данном значении теоним военного божества средневековых монголов и хоринских бурят исследуемого периода лексически и семантически увязывается с названием железа «кяса» (*kja-sa*) у енисейских кыргызов, истоки которого, согласно сведениям китайских летописей, «находятся на небе» [105, с. 60].

Впервые сведения о наличии у кыргызов высококачественного железа с таким названием появляются в китайских летописях танской эпохи. «Ванхуйту» об этом говорит так: «Их государство имеет железо небесного дождя, его собирают, чтобы делать ножи и мечи, (оно) отличается от (обычного). ... (оно) отборно и остро. При этом каждый раз, как вслед за небесным дождем люди собирают (это железо), непременно случаются пораженные (ушибленные) и убитые».

В книге «Сыншу» («Повествование о 4 иноземцах»), составленной Цзя Данем, о железе у кыргызов сообщается: «Обычно производят хорошее железо, называют его цзяша». «Это и есть то самое железо» [Там же, с. 60].

Сообщения китайских источников о наличии у кыргызов «железа небесного дождя» описывают метеоритное же-

лезо. Именно из этого железа получалось крайне острое оружие. Наряду с редким метеоритным железом кыргызы обладали высококачественным рудным железом, которое достигалось благодаря особой технологии, применяемой при его изготовлении. В кыргызские горны (*кяса*) закладывали древесный уголь, размельченный магнитный железняк и обломки камней, служивших флюсами [95, с. 275].

Общность лексического истока в названии кузницы и горна у бурят с названием горна и железа у енисейских кыргызов указывает на формирование образа божества бурят с теонимом *Хяһа* в связи с производством железа. В продолжение фонетически близких названий железа у монголоязычных народов приведем дагурское *кас*, киданьское *хэ-чжу/хо-чжу*, *хо-шу* [215, с. 65] и якутское название горна как *кыһа* [200, с. 71]. Все эти термины в языках современных и исторических тюрко-монгольских народов передают понятие «железо горна».

2.3. Боги-кузнецы в шаманском пантеоне бурят

В шаманском пантеоне всех групп бурят наряду с богами-громовниками присутствует особый класс богов-кузнецов. При этом в воззрениях этнолокальных групп, в пределах даже одного поселения они наделяются прямо противоположными функциями, причисляясь к сонму или западных-белых-добродетельных, или восточных-черных-зловредных. Причиной такой мозаичности в отношении их образов и функций послужила, отмечаемая многими исследователями, этническая неоднородность бурят.

В связи с неоднозначностью образа и функций богов-кузнецов у разных по родоплеменному составу бурятского населения Предбайкалья и Забайкалья, охарактеризуем их специфику у этнолокальных и локально-территориальных групп по отдельности.

Бог-кузнец Гужир-тэнгри (Предбайкалье). У племени

Булагат бог-кузнец *Гужир-тэнгри* – небесный покровитель черных кузнецов, приносящий вред крупному рогатому скоту. Эти его функции излагаются в мифе кудинских булагатов, повествующем о борьбе первокузнецов в образах быков сивой и пестрой масти (миф ниже). Победителем становится сивый бык – тотемный предок племени *Булагат*. Победенный *Гужир-тэнгри* в облике быка пестрой масти, уходя на восток, произносит проклятие: (твой) «3-х годовалый пороз будет иметь расколотый рог, а (твоя) 3-х годовалая корова будет иметь больные сосцы» [202, с. 292].

В пантеоне балаганских булагатов в статусе восточно-го-черного божества мифологический соперник тотемного предка племени выступает с теонимом *Гужир-Бомо-тэнгри*, в варианте *Гужир-Домо-тэнгри* [Там же, с. 412]. В названии божества посредством термина «бомо», являющегося бурятским названием сибирской язвы, вызывающей массовый падеж крупного рогатого скота, впрямую означает его вредоносная функция для хозяйства булагатов. Чужой для булагатов бог-кузнец географически соотносится с территорией расселения эхиритов и хоринцев.

Кудинские булагаты обряд почитания этого божества проводили в темную безлунную ночь под руководством черного шамана, который в одной руке держал камень, а в другой железный молоток. По своему описанию обычай кудинских булагатов полностью совпадает с обрядом балаганских булагатов, совершаемым при жертвоприношении «железному богу» Томорши-нойону [Там же, с. 315], этнически соотнесенного с эхиритами и тунгусами (бур. *хамниган*) Приленья и хоринцами Забайкалья.

Вместе с тем в пантеоне ряда родов кудинской долины, где булагаты близко соседствовали с эхиритами, хоринцами и представителями разных родов-мигрантов из Монголии, это божество под названием *Гужир-Саган-тэнгри* почитается как «тэнгри-предок» (*удха тэнгри*) [Там же, с.

292, 293, 537]. Такой статус божества в пантеоне отдельных групп кудинских бурят обосновывается мифом, по сюжету которого *Булагат* сосет пуп у сивого, а *Эхирит* и *Хоредой* – пестрого быка [216, с. 269]. *Гужир-тэнгри* это «свое» для племени *Эхирит* и *Хори* божество, наделенное функциями предковости со стороны отцовского происхождения для двух указанных бурятских племен.

Как покровитель скота и податель потомства *Гужир-тэнгри* почитался и некоторой частью населения левобережья Ангары. Отдельные семейно-родовые группы балаганских бурят имели обычай устраивать в честь него коллективные жертвоприношения домашних животных. По преданиям эти обряды проводил легендарный унгинский «большой белый шаман» Барлак Хогнуев. В ответ божество Неба посылает богатство в скоте и одаривает многочисленным потомством [202, с. 406].

В свете обычая бурят проводить обряды с коллективными жертвоприношениями почитаемым божествам членами единокровного патрилинейного рода под руководством своего шамана, под «балаганскими» и «унгинскими» бурятами с культом *Гужир-тэнгри* как «белого» божества выступают члены одного, или близкородственных родов, расселенные на смежных территориях. В этническом отношении это были роды с тотемным культом быка пестрой масти, на что указывает функция *Гужир-тэнгри* как подателя многочисленного потомства. У коренных же булагатов левобережья Ангары с скотоводческо-земледельческим типом хозяйства к теониму мифологического противника отца-основателя племени Буха-нойона в образе быка сивой масти, посредством термина «бомо» (*Гужир-Бомо-тэнгри*) маркируется его враждебность для крупного рогатого скота.

Гужир-тэнгри (хоринские буряты *Забайкалья*). В призываниях шаманов хоринских бурят *Забайкалья* бог-громовник *Гужир-тэнгри* наделяется функцией небесного куз-

неца. Он обладает громовым голосом, оружием из бронзы и закаленного железа, наковальней из черного железа, конем темно-синей масти и т.д. [81, с. 14].

В ламаизированном пантеоне хоринских бурят функции бога-кузнеца и покровителя рогатого скота шаманистов, персонифицируются в образы двух разных божеств. Одним из них является *Хара Маха тэнгэри*, «делающий людей искусными в кузнечном деле», его спутник *Тумурчи Дархан нойон*, 99 кузнецов, 77 поддувальщиков и различные хозяева кузницы, клещей, молота, наковальни [228, с. 55-56]. Термин *маха* «великий» в санскрите возводит истоки его образа к пантеону средневековых монголов. В текстах обрядников, составленных во времена проникновения в монгольскую среду буддизма, но сохраняющих связь с шаманизмом, *Гужир-тэнгри*, «будучи по описанию божеством покровительствующим, и, прежде всего, ведающим кузнечным ремеслом», под именем *Махагала Дархан Гужир-тэнгэри* почитался в статусе Высшего божества пантеона, возглавляющего 99 тэнгри. В период начального распространения ламаизма среди монголов, грозное божество *Махагала* – защитник религии Будды, изображался в окружении огненных языков [52, с. 95, 99].

В пантеоне хоринцев исследуемого периода теоним *Гужир* сохранялся за божеством-покровителем рогатого скота. При этом в шаманском пантеоне хоринцев Забайкалья *Гужир-тэнгэри* имеет неоднозначное положение, причисляясь как к западным, так и восточным божествам. Под именем *Гужир хонгор тэнгэри* он благодетельствует пищей и относится к сонму 55-ти добрых божеств, расположенных на западной стороне [51, с. 77]. В то же время в летописи Вандана Юмсунова «История происхождения одиннадцати хоринских родов», опубликованной в переводе Н. Поппе, в разделе «Примечания» под пунктом 43 сообщается: «У агинских шаманистов Гужир тэнгри, причисляемый

к восточным тэнгри, почитался как покровитель крупного рогатого скота и назывался поэтому «бычий бог» (*Үхэр тэнгэри* – Н.Д.). Ему жертвовали черного барана». «Хан Бомо тэнгри, что в переводе значит «чума тэнгри», почитался также как покровитель крупного рогатого скота. В жертву ему приносили рогатую скотину темной масти» [228, с. 98].

Согласно названию и описанию, присущих ему функций и масти жертвенных животных в посвященных ему обрядах, *Хан Бомо тэнгри* агинцев является персонификацией функции *Гужир-тэнгэри*, которым его наделяли булагаты левобережья Ангары с хозяйственно-культурным типом скотоводов с разведением крупного рогатого скота. Вместе с тем, несмотря на масть приносимых в жертву ему животных и эпитета «черный», в пантеоне хоринских бурят Забайкалья это божество покровительствует крупному рогатому скоту.

Противоречие, проявляемое в названии, функции и обряде жертвоприношения тэнгри-покровителю крупного рогатого скота в локальных пантеонах хоринцев произошло под влиянием шаманизма бурят Прибайкалья. Об этом впрямую сообщается в хоринской летописи: «... в те времена, когда мы жили и расселялись по Ольхону, Кударе (степи в устье Селенги – Н.Д.) и северному берегу Байкала, мы совершали перекочевки вместе с бурятами ... Кудинской, Идинской, Верхоленской и Аларской степных дум. Вследствие того, что те буряты исповедали издревле шаманскую веру, в подражание им некоторые тоже стали исповедовать шаманскую веру...». «Что касается предметов почитания, ... они имеют в виду 55 западных и 44 восточных ...». «Из восточных 44 ... четверо (являются) такими, которым приносят жертвы». Три из четырех – Гужир Гунгур тэнгри – податель счастья в пище; Бомо Махачи Улан тэнгри, охраняющий от чумы, от разных опухолей и поветрий; Годоли

Саган тэнгри – податель счастья в рогатом скоте [228, с. 56].

Все названные тэнгри хоринцев представляются персонификацией разных функций высшего божества пантеона средневековых монголов. На это указывают присутствующие в их названиях эпитеты *Гунгур* (Божественный), *Хонгор* (Светлый), *Сагаан* (Белый), а также буддийский термин *Махачи* (Великий).

Впервые в ламаизированных монгольских обрядниках божество под именем *Махагала Дархан Гужир-тэнгэри* появляется одновременно с *Хормуста тэнгэри* [52, с. 99]. Вместе с тем наиболее могущественным в пантеоне остается древнемонгольский *Заяагачи (Заяачи)-тэнгэри* [Там же, с. 94-95], хотя в обряде его почитания, составленном сановниками Чингис-хана, кумыс был заменен коровьим молоком, а само действие совершали шаманы и шаманки «белого» корня [Там же, с. 99-100].

В указанном новшестве усматривается влияние религии Древнего Ирана на идеологию и обрядовую практику монголов: «Для иранцев-кочевников корова была символом созидательного добра» [39, с. 33]. В Центральной Азии культ божества *Ахурамазда*, имя которого означает «мудрый бог» в форме *Хормуста* появляется в текстах манихейского содержания из Турфанского оазиса и в более поздних буддийских легендах уйгуров. В одном из разделов Авесты *Ормузд* изображается творцом Вселенной, всеведущим божеством, другом добра и врагом зла. У монголов буддистов *Хормуста* – глава 33 тенгриев, у шаманистов «царственный Хормуста тенгри» почитается владыкой тридцати трех духовных белых тенгриев», одновременно представляясь как «бог неба» и «само небо», «противопоставляемое божественной земле или (что то же) духу земли» [28, с. 262, примеч.]. Доржи Банзаров высказывает мнение, что Хормусда-

тэнгри монголов восходит к образу Индры – бога-громовника древнеиндийской мифологии [Там же, с. 60].

Смена пищевого кода в обрядовом действе почитания *Заягачи-тэнгэри* была обусловлена повышением значения крупного рогатого скота в хозяйственной деятельности монголов эпохи Чингис-хана вследствие расширения территории государства. Исторически такой тип хозяйства сложился в природно-климатических условиях Западной Монголии, лесостепного ландшафта предгорий Алтая и Хангая. В петроглифическом искусстве этих территорий тесно связанном с религиозными воззрениями ее древнего населения, образы домашних быков появляются, начиная с эпохи бронзы [126, с. 158 и др.].

Следы явной контаминации разновременных и неоднозначных представлений о *Гужир-тэнгэри*, почитавшегося средневековыми монголами как высшее божество, в ведении которого находилось покровительство кузнечному ремеслу, можно видеть в образе и функциях группы громовников, отнесенных к восточным божествам у балаганских, но более известных у бурят Кудинского и Ольхонского ведомств.

Согласно мифам балаганских бурят, первоначально 99 тэнгри составляли единый лагерь, возглавляемый *Асаранги-тэнгэри*. Все тэнгри были белыми, следовательно, и их жрецы были белыми. Здесь проявляется параллель с воззрениями якутов в культуре Айыы тойона. У якутов белый шаман даже без бубна посредник между добрыми духами и людьми, они только благословляют и выпрашивают милость Урунг Айыы тойона [147, стб. 1807]. Они не были связаны с обычным шаманством, а являлись жрецами культа бога Юрунг Айыы тойона – солнца [187, с. 289].

В исследуемый период у балаганских булагатов название древнейшего бурятского божества *Асаранги* сохранялось лишь за группой из 13-ти тэнгри (*Асаранги арбан гур-*

бан тэнгэри), почитаемых как могущественные покровители всех черных шаманов и кузнецов. М.Н. Хангалов, исходя из времени проведения им обрядов с жертвоприношениями в периоде ночи под руководством черного шамана, полагает, что это представители ночного неба (*окторгон*) [202, с. 292]. Среди них особое значение имеет *Борон-Хара-тэнгэри* – небесный покровитель всех черных кузнецов в статусе громовника, который непосредственно заложен в его имени «Тэнгри черного дождя». По поверьям балаганских булагатов, он по приказанию восточных божеств первым из людей научил кузнечеству Хожир-Хара-дархана, семеро сыновей которого все стали черными кузнецами. Ипостасями этого божества являются некие *Харангу-тэнгэри*, *Хара-Сокор-тэнгэри*, *Бурунху-тэнгэри* и *Борон-Сокор-тэнгэри* [Там же, с. 406, 412, 413, 414, 415], имена которых соответственно «Темный», «Черно-пестрый», «Мрачный» и «Темно-пестрый» отражают различные оттенки черного цвета.

От образа древнейшего шаманского божества бурят-булагатов с теонимом *Асаранги* выстраивается семантический ряд: «восток-ночь – черный бог-громовник – черный бог-кузнец *Хожирой*-отец – семеро черных кузнецов – сыновья». На древность «семерки» черных кузнецов указывает отсутствие дифференциации в их деятельности. Все они сообщаются под общим названием «Хожироевы семеро» выступают как углежоги, плавильщики и собственно кузнецы, работающие с железом [Там же, с. 413-414; 415; 444].

По мифу балаганских булагатов, *Асаранги-тэнгэри* умер, тогда два высших тэнгэрина *Хормуста* и *Ата-Улан* заспорили за первенство, в результате первый возглавил 55 западных, а второй – 44 восточных тэнгэринов, находящихся с тех пор в непримиримой вечной вражде [203, с. 117].

Смена религиозной идеологии и разделение древнего шаманского пантеона бурят на два противоборствующих

лагеря происходит по принципу противостояния двух разных хозяйственно-культурных типов, сложившихся в Предбайкалье. В пантеоне булагатов левобережья Ангары (балаганско-нукутско-унгинских), сочетавших в своем хозяйстве скотоводство с разведением крупного рогатого скота и пашенное земледелие, глава 55 белых тэнгри *Хормуста-тэнгэри* наделяется функциями громовника. В сонм его сыновей – западных *хат* (царей) входит, а иногда и возглавляет, тотемный предок племени *Буха-нойон*. Высший белый тэнгри, олицетворяя собой теплый морозящий дождь, столь необходимый в сезоне лета для скотоводческо-земледельческого типа хозяйства, считался покровителем кузнечного ремесла [111, с. 84]. В оппозиции «свой/чужой» его противник *Ата-Улан-тэнгэри*, («Отец-Красный-тэнгри») возглавляющий сонм восточных тэнгри, покровительствует размножению конного скота и кочевому типу хозяйства.

В отличие от воззрений булагатов левобережья Ангары, «свой» для населения Ангаро-Ленского бассейна – кудинских булагатов и эхиритов *Атан-Саган-тэнгэри* («Отец-Белый-тэнгри»), призываемый после *Хүхэ-Мунхэ-тэнгэри* («Вечно-Синее-небо»), восхваляется как божество «Скота во множестве сотворивший» (*Адһа йихэ зайһан*) [117, с. 58]. Учитывая значение слова «адһа» (от *адуу(н)* как лошади, кони, табун, косяк [218, с. 34], перевод этой фразы может быть: «Коней во множестве сотворивший». Такой функцией божество наделяется и в пантеоне хоринских бурят Забайкалья, хозяйство которых участники академических экспедиций XVIII в. характеризовали как «кочевое хозяйство чистого типа», основанное на коневодстве [57, с. 44].

У хоринских бурят *Ата-Улаан-тэнгэри* входит в число четырех почитаемых жертвоприношениями восточных тэнгри и восхваляется как «податель счастья в конях» [228, с. 55]. В пантеоне южных хоринских родов *Ата-тэнгэри*

является покровителем табунов, а *Гужир-тэнгэри* покровительствует рогатому скоту [Там же, с. 56; 144, с. 429-430].

В шаманской мифологии бурят сведений об *Ата-Улаан-тэнгэри* в его связи с кузнечеством не встречается. Но в шаманизме средневековых монголов *Атага тэнгэри* по своему описанию уподобляется громовнику: «обладающий молниевым телом, его начало в облаках, у него рокочущий громоподобный голос ... ». Это гений-хранитель тюркских по происхождению этнических групп [52, с. 97-98].

Мифологические сюжеты балаганских булагатов повествуют о разделении тэнгрий на два противоборствующих лагеря по принципу противопоставления носителей их культа по этническому признаку как «иранский» (*Хормуста*) и «тюркский» (*Ата-Улаан*). Этнической дифференциации соответствует разделение пантеона по типу хозяйства, обусловленного природно-экологическими особенностями территории проживания их носителей. На западе Монголии – исходной территории булагатских родов, в лесостепной зоне развивался оседлый и полуседлый скотоводческо-земледельческий тип хозяйства и культуры, а на востоке – в зоне сухих и полусухих степей – кочевнический.

Классификация пантеона по временному принципу как «ранние» и «поздние», по типу хозяйства и культуры как «кочевники» и «оседлые», происходит и в Предбайкалье. В исследуемый период в шаманском пантеоне булагатов левобережья Ангары сонм белых божеств возглавляет *Хормуста тэнгэри*, в обряде жертвенная пища из коровьего молока, а сакральная сторона света – запад (юго-запад) – сторона рождения **луны**. Противопоставленный этому ряду «восток-черный» – код кочевого типа хозяйства с табунным разведением коней, в пантеоне верховное положение занимает тюркское по происхождению *Ата-Улаан-тэнгэри* (*ата* от тюрк. «отец»). В обряде почитания божества – ри-

туальное кропление кобыльим молоком, приносимым на **солнце-восход**.

Если балаганские булагаты, у которых пантеон светлых божеств возглавляет иранский по историко-культурным истокам *Хан Тюрмас-тэнгэри* (Хормуста), главу семи кузнецов *Хожир-тэнгэри* относят к восточным-черным божествам, то у ольхонских эхиритов он находится в перечне западных-белых тэнгри [202, с. 410-411], т.е. это «свое» божество.

В контексте типа хозяйства и культуры балаганских булагатов – скотоводов и земледельцев – следует отметить наличие среди «Хожироевской семерки» двух тэнгри, в ведении которых находятся различные болезни крупного рогатого скота. Один из них – *Ухэр-Хара-тэнгэри* («Черный-тэнгри-рогатого скота») – причиняет скоту разные болезни, то специализация второго конкретизирована его именем *Бомон-Хара-тэнгэри* (от бур. *бомо* – «сибирская язва») [Там же, с. 415]. По своим названиям они функционально сближаются с образом и функциями чужого для племени *Булагат* бога-кузнеца *Гужир-тэнгэри*.

Исходя из широко распространенного в этнографии принципа наделения ранних богов, как и чужих, отрицательной характеристикой, боги-громовники и боги-кузнецы, отнесенные булагатами к восточным-черным-вредоносным, являются наиболее древними в шаманском пантеоне бурят Предбайкалья. Данное положение подтверждает классификация всей группы, состоящей из тринадцати божеств, термином «асура», происходящим от древнего арийского названия богов. В древнеиндийской мифологии *Asura*, букв. «обладающий жизненной силой», но уже в ведийский период под «асура» понимаются только демоны, изредка выступающие и как враги людей [42, с. 89].

В шаманских воззрениях булагатов левобережья Ангары отражены мотивы эпических сказаний бурят – улигеров,

где *Хормуста-тэнгэри* – глава белых-западных божеств пантеона унгинско-нукутско-балаганских булагатов ведет непрестанную войну с асурами. В их сюжетах враги героя *Асури шара мангатхай* и древнеиранский Митра, именуемый *Митуурай шара мангатхай*, предстают в обликах демонических существ. У бурят *мангатхай* как фольклорно-эпическое название чудища – явление общеизвестное, а эпитет *шара* («желтый») – распространенный цветовой код солнца. В таком значении имени враги героя в истоке своего образа представляются как светоносные божества, связанные с культом солнца и эпохой **желтых** металлов – меди, бронзы.

Историческое время формирования отрицательного отношения к древним богам как борьба нового и устаревшего в эпических сказаниях булагатов представлено посредством смены одного вида вооружения другим. На это указывает, отмеченное известным бурятским фольклористом А.И. Улановым положение, согласно которому эпос «подчеркнуто» выдвигает на первый план лук и стрелы, верхового коня как принадлежность героя, а им противопоставляется топор как вооружение чудовищ [199, с. 70].

В истории Центральной Азии появление конного войска, вооруженного луком и стрелами, обуславливается формированием кочевого хозяйства, созданного в эпоху развитой бронзы многочисленными племенами с культурой скифоидного облика. Предшествующий ему исторический период в петроглифическом искусстве региона характеризуется сюжетами с колесницами и изображениями пеших воинов, вооруженных боевыми топорами, топорами-молотами.

Внимание исследователя бурятского фольклора привлекает и тот факт, что в улигерах ни один из героев не занимается кузнечеством, нет описания кузницы, работы кузнецов, кующих оружие. Нет также упоминаний об орудиях труда кузнеца, кроме молота – *балта*, которое, скорее –

оружие, богатыри упражняются в их бросании. Все вооружение богатыри получают в готовом виде от покровительствующих им семи небесных кузнецов – семи звезд созвездия Большой Медведицы, которые являясь по их зову, направляются с непобедимыми чудовищами, сжигая их в огне своего горна [Там же, с. 78].

В мифологии и фольклоре тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири связь звезд и созвездий с небесным кузнечеством восходит к раннему этапу освоения железа и указывает на обработку метеоритов, воспринимавшихся как падающая звезда. Например, в загадке хакасов – этнических потомков енисейских кыргызов, у которых по сведениям китайских источников танской эпохи была развита обработка «железа дождя», процесс плавки в горне предстает как космический акт, а железо напрямую сравнивается со звездой [45, с. 36].

Средневековые монголы культово почитали созвездие «Семь старцев» (Большая Медведица), в жертву ему приносили кумыс и молоко и посвящали животных [28, с. 63].

В символично-образном плане информация о противопоставлении типа хозяйства, сочетавшего табунное коневодство с таежной сезонной охотой и осенним Новым годом в календаре, кодированного числом «семь», с скотоводческо-земледельческим типом хозяйства с традицией весеннего нового года, содержится в эпических сказаниях бурят о Гэсэре. По одному из вариантов эпоса бабушка героя, сбрасывая с неба головы семи черных кузнецов, напутствует их словами: «На небе показывайте время суток и года». Падая, они воплотились в семь звезд Большой Медведицы [44, с. 280].

В эпосе, записанном от булагатских сказителей, посредством мотива «сбрасывание с неба» означает смена звездного календаря, обслуживавшего ритм деятельности кочевников с сезонной охотой, на календарь скотоводов с

оседлым и полuosедлым типом хозяйства. Этим актом в сюжете мифа утверждается смена религиозной идеологии и пантеона божеств, кодифицированных числом «семь» и пространственным «восток».

Исходя из уже отмеченного выше, распространенного в этнографии принципа наделения ранних богов, как и чужих, вредоносными функциями и отрицательной характеристикой, еще раз отметим, что в шаманизме бурят Предбайкалья боги-громовники и боги-кузнецы, отнесенные к группе «черные», являются божествами его ранних насельников. Отражение данного положения можно видеть в шаманских воззрениях кудинских бурят, где булагаты-мигранты расселялись среди эхиритов и хоринцев.

У кудинских бурят представления о происхождении кузнечества в его связи с хозяйственно-культурным типом оседлых и полuosедлых скотоводов с разведением крупного рогатого скота и земледелием – более позднее явление, чем представления кочевников-коневодов. По сюжетам шаманской мифологии этой группы кузнечные божества, соотношенные с образом быка, выступают как младшие братья божеств, связанных с образом коня. Данное положение отражено в мифах о сыновьях *Заяан-Сагаан-тэнгэри*, где дух-хозяин Венеры (*Ухаа Солбон*) с функциями творца и покровителя коней – старший сын, а *Бохо-Муя*, оборачивающийся в быка сивой масти, наделенный кузнечными функциями – его средний сын [202, с. 302].

Дифференциация кузнечных божеств, как и всего пантеона в целом, в картине мира бурят Предбайкалья изначально была привнесена булагатами, отличавшихся от эхиритов и хоринцев типом своего хозяйства и культуры, основанном на разведении крупного рогатого скота и пашенного земледелия. На привнесение булагатскими родами-мигрантами в шаманизм бурят Предбайкалья классификацию по морально-этическому принципу добра и зла, семантически

соотнесенную с природной оппозицией «свет-тьма», указывает отведение функций высшего божества в пантеоне балаганских булагатов *Хормуста-тэнгэри*. По всей вероятности, за этими устойчивыми представлениями стоит иранский дуализм.

Иная картина наблюдается в пантеоне кудинских булагатов на правобережии Ангары. Близко соседствуя с эхиритами, они сочетали в своем хозяйстве сезонную таежную охоту и табунное разведение коней. Кудинские булагаты *Хормуста-тэнгэри* воспринимали как чужое, черное – восточное божество. В пантеоне этой группы сонм 55-ти западных белых божеств возглавляет древнемонгольский *Заяан-Сагаан-тэнгэри* с функциями подателя счастья и благоденствия. Оппозицию ему составляет глава 44-х восточных черных тэнгри – *Химхир-Богдо-тэнгэри* [202, с. 404, 413]. На время появления последнего указывает само его имя, представляющее собой титул халхасских ханов маньчжурской династии (*богдо*) с эпитетом, образованным от усилительной частицы *хамха* при глаголах. В бурятском языке посредством данной частицы образуются слова со значением «разбивать», «разрушать», «ломать» [218, с. 546]. В таком значении теонима образ главы восточных черных божеств пантеона кудинских булагатов согласуется с общей характеристикой периода жестоких междусобных войн халхасских ханов и джунгарских князей середины XVII-XVIII вв.

В результате этих войн роды, входящие в булагатский племенной союз, были вынуждены мигрировать в Торскую котловину в Тунке (Присяянье) из местностей, называемых в призываниях шаманов как «наша прежняя родина Алтай-Хангай». В дальнейшем, под давлением прибывавших сюда последовательно из Монголии родов различного происхождения, большая часть булагатов переселилась на северный берег Байкала в долину правого притока Ангары – степной

речки Куды. Здесь на горе Ухэр Манхай переселенцы воздвигли свое племенное святилище. Впоследствии отдельные роды булагатов продвинулись на левобережье Ангары и образовали локально-территориальные группы племени, получившие названия по месту расселения как «нукутские», «унгинские» и «балаганские». Исторически, этот период можно принять за время формирования у булагатов традиции деления пантеона по принципу «восточные – зловередные – чужие» и «западные – добродетельные – свои».

По географическому признаку чужие для булагатов божества, соотнесенные с шаманским пантеоном исторических тюрко-монгольских народов восточных степей Монголии, хоринцев Забайкалья, эхиритов и эвенков (хамниганов) Приленья и северного побережья Байкала кодируются как «восточные», «черные». В то время как божества, входившие в пантеон булагатских родов, по месту исхода связанных с лесостепной территорией Западной Монголии («Алтай-Хангай»), обозначались как «западные», «белые».

Историко-этнографические материалы находят подтверждение в материалах полевых исследований лингвистов, проведенных в середине XX века среди бурят Предбайкалья. Они выявляют две группы говоров, обозначенные как «якающая» и «жакающая», за которыми специалисты видят историю языка и историю его носителей. «Якающая» группа размещена в Ангаро-Ленском бассейне и представлена в основном эхиритскими родами, имеющими поговору связь с тюркоязычными алтайцами, якутами в первую очередь, а в исторической ретроспективе с языками орхонских тюрков, уйгуров и других тюркоязычных народов. «Жакающая» группа левобережья Ангары в этническом отношении связана с западной ветвью монголов [167, с. 189-190].

В Предбайкалье два разных типа хозяйства и культу-

ры, детерминированных спецификой природно-экологических условий его восточной и западной части, выявляются применительно к периоду VIII-IX веков. По характеристике А.П. Окладникова к этому времени на востоке – на Лене сложился мир ранних кочевников степного уклада жизни с тюркским населением; на Унге, на Ангаре проживали люди, обладавшие чертами таджикско-согдийского расово-этнического типа, с культом иранского Гопатшаха в образе быко-человека, «стойко сохранявшие традиции высокой земледельческой культуры» [140, с. 40]. По всей вероятности, эти традиции продолжали сохранять свою актуальность ко времени прибытия булагатов в Предбайкалье и способствовали дальнейшему развитию различий в пантеоне булагатского населения правобережья и левобережья Ангары.

Бог-кузнец Божинтой (кудинские и балаганские булагаты). В кудинском варианте булагатского мифа от бога-громовника *Дархан-Саган-тэнгэри* («Кузнец-Белый-тэнгри») на Хухойский хребет в одном из районов Алтая спускаются с неба семеро сыновей бога-кузнеца Божинтоя, чтобы научить людей кузнечному искусству. Все семеро – суть духи-хозяева кузнечных инструментов – молота, меха, горна, инструментов для поделки золотых и серебряных вещей и угля [117, с. 67-68]. Иное количество сыновей указывается в балаганском варианте мифа. Согласно его сюжету у бога-кузнеца Божинтоя девять сыновей и одна дочь [170, с. 101-102].

По мифу балаганских булагатов божество *Дайбан-Хохо-тэнгэри* («Могучий-Синий-тэнгэри»), покровительствующее западным белым кузнецам, «по приказанию всех западных тэнгэринов научил земных людей кузнечному искусству через своего кузнеца Божинтоя. *Божинтой* спустился на землю в Тункинских горах (Восточные Саяны), научил земных людей кузнечеству, затем вновь вернулся на

небо. Его девять сыновей и одна дочь остались на земле и продолжали учить земных людей кузнечеству. Впоследствии они сделались главными кузнечными заянами, покровительствующими земным людям [202, с. 406].

Как видно из сюжета мифа *Дайбан-Хохо-тэнгэри* это одно из наименований *Дархан-Сагаан-тэнгэри* («Кузнец-Белый-тэнгри»), от которого спускается на землю бог-кузнец *Божинтой*. По другой версии мифа, сам *Божинтой* на землю не спускался, спускались его сыновья, положившие начало кузнечным родам и традиции кузнечной наследственности по патрилинейной системе родства.

М. Н. Хангаловым в балаганском ведомстве был записан еще один сюжет, согласно которому первым кузнецом на небе был *Дадага-хара-дархан*, имеющий в подчинении 73 младших кузнеца. Все 74 кузнеца принадлежат к западным-белым божествам и спустились с западного неба на высокие горы Мундарга (бурятское название саянских гольцов). Сопровождающий эти сведения текст их призывания относится к Божинтою и его сыновьям [202, с. 303-304] и это обстоятельство указывает на то, что термин *хара* в названии божества, означает понятие «сила/могущество», а не «черный».

Этнографический материал свидетельствует об отсутствии дифференциации кузнечных божеств на белых и черных у этно – и локально-территориальных групп бурят по числовому коду. В картине мира балаганских булагатов в дихотомии «добро-зло» не было жесткой привязки числового кода «семь» к цветовому «черный» и пространственному «восточный». Не было её и в кузнечном культе кудинских бурят – булагатов и эхиритов. Так у ольхонских эхиритов семеро Хожироевых кузнецов почитаются в качестве западных-белых божеств, а у кудинских булагатов в качестве белых кузнецов призываются семь сыновей Божинтоя, покровителем которых выступает *Дархан-Сагаан-*

тэнгри [117, с. 68]. Приведенные сведения лишней раз указывают на отсутствие у эхиритов разделения пантеона кузнечных божеств на белых и черных, соответственно – западных и восточных, как не имели разделения кузнечные божества и у бурят племени *Хори* в Забайкалье.

В контексте истории распространения железа на Евразийском пространстве лежит этимология имен небесных богов-кузнецов бурят *Гужир/Хожир/Донжи/Божинтой*. Все они образованы от общей корневой основы «жи», фонетически и функционально перекликающейся с термином, указывающим на ремесло кузнеца в мифах и фольклоре ряда народов Кавказа. Так в абхазском нартском эпосе в качестве бога-кузнеца выступает чудесный кузнец *Айнар-ижьы* [91, с. 200], имя которого «значит ... «со(вокупности) нар(то)в кузнец» [16, с. 276].

В сравнительном плане имена кузнечных божеств, фигурирующих в мифах бурят, выглядят следующим образом. У монголов это единое кузнечное божество *Гужир-тэнгэри*, где теоним *Гужир* в свете индоиранских истоков корневой основы восходит к понятию «кузнец» (*Гу(жи)+ «свет»/«белый» (ир/ар)*). Аналогичную структуру имеет имя бога-кузнеца *Хожир*. Теонимы *Гужир* и *Хожир* в своих истоках относятся к одному и тому же древнему божеству, разница в них образовалась вследствие взаимоперехода фонем «г-х» и «у-о-а» – явлений, часто наблюдаемых в говорах и диалектах бурят. В такой интерпретации теонима его калькой является *Дархан-Саган-тэнгэри* – «Кузнец» (*Дархан*) + «Белый» (*Саган*) – «небесное божество» (*тэнгэри*).

В пантеоне кузнечных божеств ольхонских эхиритов, большим почтением пользовались Донжоевы семь кузнецов [202, с. 454]. Имя божества *Донжи*, возглавляющего семью ленских божеств, представляет его как (Д) «кузнец».

В генезисе имена богов-кузнецов бурят передают образ индоиранского по своим истокам светоносного бога-

кузнеца. Божества с теонимом *Гужир/Хожир* в качестве белых кузнечных божеств вошли в шаманский пантеон эхиритов и хоринцев с кочевым типом хозяйства с табунным разведением коней. Для оседлых и полuosедлых булагатов левобережья Ангары с разведением в хозяйстве крупного рогатого скота, эти божества наделяются вредоносными функциями и классифицируются в пантеоне как «черные».

В истории культуры Центральной Азии бык и конь как зооморфные коды двух разных типов хозяйства и культуры, противопоставляются в древнетюркское время. Восточные тюрки – тугю в жертву Небу приносили коня, а западные тюрки – тюргеши – быка [155, с. 144]. Указанные обстоятельства свидетельствуют об историко-культурных истоках формирования культа *Гужир/Хожир-тэнгэри* («Кузнец+свет») как бога-покровителя кузнецов и кузнечного ремесла в среде ираноязычных степных кочевников в духовной культуре с культом коня, сопряженного с образом солнца.

Мифологические представления бурят о получении кузнечной наследственности от богов-громовников показывают их обусловленность индоевропейской картиной мира с иерархически выстроенной трехчастной вертикальной структурой.

В шаманском пантеоне бурят верхний уровень отводится богам с функциями громовника, средний – пространство между небом и землей – локус небесных кузнецов и их детей, научивших земных людей кузнечеству. Разница между громовниками и небесными кузнецами состоит в том, что первые представляются вообще как защитники людей от зловредных божеств и духов, вторые выполняют функции защитников земных кузнецов и членов кузнечных родов, возводящих к ним свои генеалогии. При этом все они выступают как культурные герои, научившие людей производству металла и изделий из него. Завершают иерар-

хическую лестницу семейно-родовые духи-предки – легендарные и реальные земные кузнецы.

Указанные выводы иллюстрируют обусловленность процесса формирования кузнечного культа у этнических предков бурят отделением функций бога-кузнеца от функций бога-громовника, происходившим в связи с освоением производства металла, появлением и развитием кузнечного ремесла на территории степной Евразии.

Предпринятое в главе этнолингвистическое исследование показало, что кузнечный культ бурят в своих базовых составляющих имеет множество параллелей у различных как по культуре, так по этническому и лингвистическому характеру народов, проживающих на обширном пространстве Евразии. Данное положение обусловлено процессом распространения производства железа на значительной части евразийского континента из единого центра – северной и центральной части Малой Азии. Исторически это территория культуры хатти, язык которых имеет вероятную связь с абхазо-адыгскими языками и общие черты с северо-восточнокавказскими (нахско-дагестанскими) языками [Иванов 86, с. 590].

Выходцами с Кавказа были преемники хаттской культуры – хетты, касситы и митанни с индоевропейским языком [104, с. 16-17]. Красноречивым свидетельством наличия у хеттов хорошо структурированного кузнечного культа являются описания обрядов жертвоприношений, которые проводили кузнецы по железу в храме божества-покровителя столицы хеттского царства Хаттусаса [56, с. 242-243].

Пространные выдержки из работ, посвященных вопросам истории культуры металла на Древнем Ближнем Востоке и степных пространствах Евразии, имеют непосредственное значение для нашей работы. Их значение обусловлено тем, что структурное ядро кузнечного культа бу-

рят, его ведущие термины и их мифологическая семантика обнаруживает общность в языках, мифорелигиозных воззрениях и отражающих их обрядово-ритуальных действиях хаттов, хеттов, индоарийских народов евразийских степей «эпохи колесниц» и кочевников железного века с культурой скифоидного облика.

Аналоги отдельных элементов кузнечного культа бурят выявляются как у исторических, так и современных народов тюрко-монгольской культурной и языковой общности Сибири, Центральной Азии, Казахстана, Средней Азии и народов-носителей адыго-абхазской группы кавказской языковой семьи.

ГЛАВА III. КУЗНЕЧНЫЕ МИФЫ БУРЯТ КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Этнографы и фольклористы в работах, посвященных кузнечному культу бурят, ставили задачу классификации их мифов о происхождении кузнечества по персонажам, бытованию в локальных традициях, родоплеменной принадлежности. Т.Д. Скрынникова, проанализировав по данным принципам все известные сюжеты, отметила отсутствие у бурят Предбайкалья общего мифа о происхождении кузнечества на земле и выделила эхиритский и булагатский с разделением на кудинский и балаганский варианты [175]. В нашу задачу входит историко-культурное осмысление их внутренней семантической и структурной организации, несущих в себе сведения, касающиеся вопросов генезиса и истории происхождения кузнечества у бурят.

Выше мы уже отмечали что, несмотря на достаточно заметные различия в родо- и племенных традициях, в кузнечном культе всех групп бурят проявляются два архетипа, обусловленных двумя разными хозяйственно-культурными типами. Это тип хозяйства и культуры степных кочевников с табунным разведением коней, сочетающийся с сезонной таежной охотой и тип хозяйства и культуры оседлых и полuosедлых скотоводов лесостепной зоны с разведением крупного рогатого скота и земледелием. Соответственно двум разным типам хозяйства и культуры у бурят Предбайкалья в архетипе всех мифов с их локальными вариантами о происхождении кузнечества, как и шаманства, лежат два сюжета, которые условно можно обозначить как «орлиный» и «бычий».

Рассмотрим ведущие мотивы каждого из них по отдельности.

3.1. Мифологема «Орел-кузнец» и «орел-шаман»

У бурят яркое свидетельство формирования воззрений о происхождении кузнецов и шаманов в связи с образом орла представлено в их культовом костюме. Костюм кузнеца независимо от его принадлежности к классу белых, или черных, имеет птичьи крылья и плащ (*оргой*), оформленный рисунками с орлиными мотивами. Различия наблюдаются только в цветовой гамме ткани – синей – у черных и белой – у белых кузнецов, а также в видах металла, из которых изготавливались его элементы. В костюме черных кузнецов отсутствовали атрибуты из золотых и серебряных вещей, все подвески к плащу были выполнены из железа – черного металла [22, с. 15].

У бурятских шаманов культовые костюмы также имели условные крылья, выполненные из полос ткани красного и синего цвета. М.Н. Хангалов сообщает, что у шаманов, которые свое происхождение связывали с орлом, костюмы были сделаны из орлиной кожи, снятой вместе с крыльями [203, с. 183].

Особенности в оформлении костюма оппозиционных групп кузнецов свидетельствуют о двух последовательно протекавших культурных процессах, обусловленных символической ценностью разных видов металлов. Среди бурят бытует мнение, что белые кузнецы занимаются ювелирным производством изделий из серебра, название которого всегда дополняется эпитетом «белый» (*сагаан мунгэн*), а черные – собственно кузнецы, производящие изделия из железа, наделяемого эпитетом «черный» (*хара тҮмэр*).

Представления бурят о разделении кузнецов в их связи с серебром и железом имели определенную историко-культурную основу. Л.Р. Павлинская, изучая технику и технологию художественной обработки металлов у народов Сибири конца XIX – начала XX в., убедительно проиллюст-

рировала, что традиция разделения шаманов на белых и черных у бурят, якутов и киргизов, отличающихся высоким развитием обработки серебра, связана с общей для них идеей сакральности этого металла, благодаря его цвету. Учитывая, что древние монголы использовали в основном золото и медь, т.е. желтые металлы, автор исследования допускает связь смены ценностной ориентации металлов с культурой тюркских скотоводческих народов Южной Сибири эпохи развитого средневековья, прежде всего – с культурой енисейских кыргызов XIII-XIV вв. [145, с. 74, 75, 77].

Классификационный принцип, положенный в основу деления кузнецов и шаманов у бурят по цветовому коду металлов совпадает с одним из универсалий в мифологии народов мира, соотносящих золото с солнцем, а серебро с лунной. Данное положение согласуется с образом орла в картине мира тюрко-монгольских народов Сибири, где орел издревле является маркером солнца [224, с. 731; 89; 172, с. 629 и др.] и это обстоятельство объединяет в один семантический ряд понятия «орел» – «солнце» – «кузнец» – «шаман».

Орел в мифах и легендах бурят всегда соотносится с островом Ольхон на Байкале – сакральным центром племени *Эхирит*. По одним из распространенных среди ольхонцев поверий, дух-хозяин острова в образе орла представляется младшим сыном главы эпического пантеона бурят *Эсэгэ-малаан тэнгэри*; он пребывает на небе, спускаясь на землю, живет в пещере мыса Бурхан на Ольхоне [202, с. 316]. Орла почитали хоринские буряты в Забайкалье [228, с. 56], в то время аларские буряты-хонгодоры Предбайкалья, не проявляли к нему особого благоговейного отношения [35, с. 72]. Несмотря на разные отношения к образу орла, начиная от его сакрализации до нейтрального, повсеме-

стно буряты, не смея произносить его имя, использовали табуированное название «Великая птица» (*Ехэ шубуун*).

Мировоззренческий комплекс, сочетающий в своей структуре образ орла в его связи с происхождением, как кузнечества, так и шаманства, находит обоснование в мифологических сюжетах, бытующих среди населения Лено-Ангарского бассейна – эхиритов Верхоленья, Приольхонья, о. Ольхон и булагатов Приангарья. Ввиду их большой вариабельности даже внутри одной этно-локальной группы, представим их обзорно, выделяя специфические для каждого мотивы.

Ольхонские эхириты: орел – первый кузнец – сын небесного кузнеца, орлы – первые шаманы.

Ольхонские эхириты первым кузнецом на земле считали орла *Хан-хута-баабай*, которого представляли одним из семи сыновей небесного кузнеца *Донжи*. Кузнецом является и другой его сын – *Томорши-нойон* («Господин-кузнец по железу») [202, с. 454].

Что касается происхождения шаманов, то согласно распространенному среди эхиритов мифологическому сюжету, *Хан-Хото-баабай* усыновил трех беркутов (орлов). Двух из них воспитали шаман с правой руки – Награй и с левой руки – шаманка Заграй. Третьего сына – белоголового орла, оставил себе. Эти сыновья первыми на земле получили шаманский дар небесного происхождения, а их потомки, родившиеся от земных женщин, образовали род ольхонских шаманов «шубуу нойод» (птицы-нойоны) [Там же, с. 316; 111, с. 100].

Баргузинские эхириты: орел – передатчик дара шамана женщине. По представлениям эхиритов – переселенцев в долину р. Баргузин из Верхоленья и о. Ольхон, первым шаманом у бурят была женщина, а появилась она у рода *Шошолок* в составе бурятского племени *Хонгодор*. Эта женщина у орла прошла обучение и забеременела от него

непорочным образом, закрепив тем самым шаманскую наследственность небесного происхождения [22, с. 87].

Итак, в шаманских воззрениях эхиритов от мифологемы «орел» образуется семантический ряд: орел – первый кузнец – сын небесного кузнеца – первый шаман – основатель шаманской наследственности небесного происхождения.

Кудинские булагаты: орел – сын восточного бога-кузнеца Гужир-тэнгэри; орел – сын Хан-Хота-баабай.

Кудинские булагаты духа-хозяина Ольхона под именем *Хан-хота-баабай* почитали как сына бога-покровителя кузнецов восточного *Гужир-тэнгэри*, брата, зятя и заместителя владыки загробного мира Эрлэн-хана. «Хан-хота-баабай живет в озере Байкале, женат на дочери восточного неба Саг-саган-тэнгэри – по имени Саг-сагай-саган, от этого брака произошел орел (или только родившийся был назван орлом)». Кудинские буряты ежегодно в честь Хан-хота-баабая устраивали обряды с кровавыми жертвоприношениями множества животных [202, с. 316].

Мотив близкородственных связей духа-хозяина Ольхона в образе орла с восточным богом-покровителем кузнецов Гужир-тэнгри (сын) и с хозяином нижнего мира Эрлэнханом (брат) в мифах кудинских булагатов обусловлен общими для тюрко-монгольских народов идеями о функциях орла в происхождении кузнечества и шаманства. Присутствующий в имени духа-хозяина острова термин *хота/хото/хута*, являющийся фонетическим вариантом тюркского названия орла у якутов как *хотой*, указывает на наличие в мифологических воззрениях населения о. Ольхона, северного берега Байкала и кудинской долины идеи о предковости орла для шаманов и кузнецов как наследие тюркского периода истории Предбайкалья. В таком статусе орел выступает в воззрениях эхиритских родов.

В мифологической генеалогии эхиритов орел – первый кузнец в статусе одного из семи сыновей небесного бога-кузнеца *Донжи* посредством тюркского термина *баабай* («отец»), наделяется функциями предковости и маркируется как «свое» божество.

Иное положение *Хан-хота* отводится в шаманизме кудинских булагатов – поздних насельников долины р. Куды. В пантеоне этой группы булагатов с его разделенностью на две противопоставленные группы по принципу «свой – чужой», *Хан-хота-баабай* как чужое божество идентифицируется с вредоносными, черными кузнецами. Булагатские роды, задабривая божество ранних насельников края, совершали орлу умиловительные обряды с жертвоприношениями множества животных. У самих же эхиритов Ольхона особых обрядов с жертвоприношениями духу-хозяину острова не было.

На глубинные историко-культурные истоки персонажей кузнечной мифологии кудинских булагатов указывает имя «жены» Хан-Хото-баабайя как *Саг-сагай-саган*, соответственно – «матери» орла, которое является описанием ярко-белого оленя – универсального символа солнца в фольклоре и мифологии бурят [67, с. 20]. Имя дочери восточного тэнгри восходит к эфемическому обозначению оленя *saka* как «рогатого» (метафорически: «ветвистого»), в том числе и в значении тотема восточных иранцев-саков (*saka* – «скиф») [1, с. 49, 179 (1); 54, с. 518-519].

В мифе кудинских булагатов соотношение «олень-мать» и «орел-сын» отражает исторический процесс взаимодействия двух культур, в которых образы оленя и орла представляли собой символы солнца.

Тип культуры населения бронзового века Забайкалья характеризуется изображениями оленей, нанесенных на каменные плиты. В Центральной Азии такие памятники под названием «оленные камни», сопутствуют курганным захо-

ронениям (херексурам), основной ареал распространения которых охватывает территорию Западной Монголии, Тувы, Алтая (Пазырык) и уходит в Восточный Казахстан. Носители этого типа памятников в антропологическом отношении принадлежат к европеоидной расе [96].

Начиная с эпохи бронзы и раннего железного века, многочисленные наскальные изображения орлов сопровождаются плиточными могилами в степях Забайкалья и Восточной Монголии. Оставившее их население по своему антропологическому типу принадлежит к монголоидам [140, с. 194-198]. На всем пространстве распространения двух культур – от Ордоса до Байкала – археологи отмечают их противостояние. В Забайкалье «население плиточных могил при сооружении своих курганов разбирает ограды херексуров и тем самым оскверняет могилы носителей этой культуры. В степях Монголии плиточники вытаскивают оленные камни (каменные изваяния предков населения курганов херексуров) и вкапывает их в перевернутом состоянии – «головой» вниз или просто разбивают» [64, с. 43].

Одним из результатов в историческом процессе взаимной ассимиляции, преодолении сосуществовавших в двух культурах расхождений, по всей вероятности, явилась попытка совмещений символов солнца. Именно этот процесс находит отражение в мотиве родства оленя и орла в сюжете мифа кудинских булагатов.

В мифологических воззрениях кудинских булагатов – выходцев с территории Западной Монголии (Алтай-Хангай) локализация Хан-Хото-баабайя среди восточных богов-кузнецов обосновывается также представлениями о его близком родстве, или заместительстве им хозяина нижнего мира Эрлэн-хана, образ которого имеет широкое распространение в шаманской мифологии монгольских народов и саяно-алтайских тюрков.

Согласно материалам А.В. Анохина, собранным им среди алтайцев в 1910-1912 гг., Эрлику принадлежит создание кузнечества, его называют отцом шамана. Указанные функции духа-хозяина мира мертвых впрямую излагаются в текстах, сопровождающих посвященные ему мистерии-камлания с жертвоприношениями. Алтайский шаман по пути в мир Эрлика – «темную область» одно из семи препятствий, через которые он проходит, описывает как «место кузнеца», созданное отцом его Эрликом:

Черное игрище, трепетное,
Квадратное чугунное гумно,
Священная, четырехгранная
наковальня,
Черные щипцы, непрестанно
смыкающиеся и размыкающиеся,
Звучащий черный молот,
Гремящий черный мех –
Творение Отца моего Эрлика.
[34, с. 110 (приложение 2)].

По поверьям тувинцев, *Эрлик Ловун-хан* входит в число небесных богов – трех Курбустанов (от Хормуста), а в одном монгольском шаманском призывании Эрлик Номунхана называют «тэнгри». По предположению С.Ю. Неклюдова, локализация Эрлика/Эрлэн-хана как небесного божества, наделенного функциями демиурга «возможно, имеет давние корни», «о ней упоминается еще в древнетюркских текстах» [122, с. 668]. Напомним, что у алтайцев *Эрлик* назывался громовником и по данным своим функциям сближается с древнейшим индоевропейским богом грома и смерти Пирвой, священной птицей которого был орел [85, с. 313].

Черты предковости, присущие культу орла, выраженные термином *баабай* («отец») в его названии находят обоснование в мифах, бытующих у кудинских и балаганских булагатов. По сюжету кудинского мифа, отличающегося своей развернутостью, первым шаманом у бурят был орел, родившийся от дочери восточного неба.

«В прежнее время западные добродетельные божества (заяны и тэнгри) создали на земле людей, но восточные зловредные божества стали насылать на них болезни и смерть. Тогда западные божества стали советоваться, как помочь людям. Для этого они собирались на одной из звезд Плеяд и на луне. В результате добрые божества сделали шаманом орла. Они обязали его научить людей обращаться за помощью и спасением к ним – своим создателям и покровителям. Но земные люди не понимали орлиного клекота, тогда он попросил западных-добрых божеств передать его дар самим бурятам, или же, дать ему человеческий голос. Боги рассудили: пусть орел отдаст свой дар первому встречному человеку. Выполняя это указание, орел спустился на землю и сел на дерево, под которым спала сбежавшая от мужа беременная тунгуска (*хамниган эжи*). Она и стала первой бурятской шаманкой» [202, с. 364].

По другой версии мифа, шаманом стал ее сын, появившийся таинственным образом от орла [203, с. 15, 57, 141-142].

В варианте мифа, имевшего распространение среди унгинских булагатов, орел был первым шаманом и первым кузнецом, свое шаманское и кузнечное искусство он передал женщине. Она на земле была первой шаманкой и первым кузнецом [203, с. 130].

В мифологических воззрениях бурят Предбайкалья – эхиритов и булагатов совмещены четыре разных по времени сложения поверий о происхождении кузнечества и шаманства, связанных с образом орла. Это: «орел – первый

шаман и первый кузнец»; «орел – передатчик небесного дара кузнеца и шамана женщине»; «орел – передатчик небесного дара шамана сыну женщины» и «орел – отец первого шамана». В контексте истории культуры Сибири и Центральной Азии проанализируем функциональную семантику каждого из выявленных образов.

Идеи бурят об орле как первом кузнеце и первом шамане обусловлены универсальным для широкого круга народов мира восприятием его образа как символа огня небесного – атрибута солнечного божества, бога-громовника. У бурят связь орла с солнцем – огнем небесным реконструируется по поверьям населения о. Ольхон, согласно которым дух-хозяин острова представляется младшим сыном главы всех 99 небесных божеств *Эсэгэ-Малаан тэнгэри*. Мы уже отмечали, что вариативное название высшего божества шаманского пантеона бурят Предбайкалья как *Эсэгэ-Ялаан-тэнгэри*, происходящее от общемонгольского *эсэгэ/эцэг* со значением «отец» и определения *ялаан* – «сверкающий», «блестящий», в дословном переводе представляет его как «Отец Света» или «Сверкающий Отец», т.е. солнце.

Механизм передачи небесного дара орлом первому бурятскому шаману проявляет идеи, присущие индоиранской мифологии об орле как птице солнца и душе – солнечной субстанции, передающейся от отца в материнское чрево. На индоиранские истоки отдельных мотивов в мифах бурят о происхождении шамана и кузнеца указывает и описание модели мира, выраженной образом мирового дерева, выполняющего функции медиатора между разными уровнями космоса. Так в иранской мифологии орел обитает на космическом дереве, а в бурятском мифе орел находится на вершине дерева, спящая женщина у его основания.

Историко-культурная характеристика образа орла, как и пославших его на землю небесных божеств, возводят ис-

токи таких сюжетов к культуре кочевых ираноязычных народов, населявших степи Центральной Азии, начиная с эпохи бронзы. Во всех приведенных сюжетах орел – не тотемный предок для кузнеца и шамана, он его духовный отец. На это указывает мотив чудесного непорочного рождения, как первого шамана, так и первого кузнеца от орла у земных женщин. Во всех сюжетах на первый план в образе орла выступают черты культурного героя, отчасти и демидурга, выполняющего медиативные функции между небесными божествами и земными людьми.

Хоринские буряты. В шаманском пантеоне хоринских бурят Забайкалья орел под названием *Хан-хото-нойон* возглавляет группу божеств, локализованных в горах острова Ольхон, северном и южном побережье Байкала под общим названием «Тринадцать северных нойонов» [228, с. 56]. Эти воззрения могут связываться с проживанием хоринских родов в Предбайкалье среди эхиритов и булагатов. Так русские служилые люди впервые с хоринцами встретились около 1642 г. в бассейне верхнего течения Лены и на острове Ольхон, где они соседствовали с булагатами-батулинцами («булгудайскими людьми» по русским документам) [165, с. 203, 217-218].

Воззрения хоринцев об орле, включающие тотемистические мотивы, встречаются в легендарной истории их ухода с этих мест. Сюжет легенды повествует о том, что когда хоринцы жили у берегов Байкала, дочку одного богача унес беркут. Вследствие этого они решили, что царственная птица, орел-предок (*хан-нойон-гарбал*), на них разгневалась и потому им нельзя жить в этой местности [228, с. 40]. Покинув свою прежнюю родину, хоринцы расселились по Кударинской степи в устье Селенги на южном побережье Байкала.

Кударинские буряты-шаманисты в своих ритуальных текстах напрямую называют его своим предком:

Происхождение наше,
Зарождение наше,
Хозяин острова Ольхон,
Собственное имя Ваше
Хан-Хута отец,
Уһэтэ госпожа-мать
Прозвище Ваше.
Птица большой начальник,
Шомшор Большая госпожа.
[24, с. 161].

В паре божественных предков, призываемых переселенцами, узнаваемы образы орла-отца и оленя-матери (см. миф кудинских булагатов). В тексте образ оленя-матери выступает под двумя табуированными названиями. Первое – *Уһэтэ* госпожа мать («Обладающая волосами» госпожа мать), которое является словесным приемом, применяемым в портретной характеристике богини-прародительницы огненной природы *Умай/Майлган /Mai-ана* в обрядово-ритуальных текстах тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири. Так в одном обрядовом тексте алтайцев, где Огонь-мать просят спуститься от Ульгения и стать матерью, ее впрямую называют «с гребневидными волосами *Mai-ана*» [93, с. 27-28].

«Гребневидные волосы» являются устойчивым клишированным выражением в описании богини и у других тюркских народов саяно-алтайского нагорья [168, с. 23-24]. Истоки данного приема восходят к скифо-сибирской канонической традиции изображения оленя-солнца с запрокинутым на спину одним развесистым рогом, отростки которого туго закручивались (= лучи солнца, языки пламени) [67, с. 147].

Название богини как «Шомшор Большая госпожа» восходит к стилизованным изображениям оленей с чрез-

мерно вытянутыми вперед раздвоенными в виде птичьего клюва, губами, имеющих место в искусстве населения Забайкалья эпохи «плиточных могил» [136, с. 347-348] (См. выше рис. на с. 64). Непосредственная связь образа богини-матери хоринцев с стилизованными изображениями оленей в искусстве бронзового века Забайкалья исходит из значения слова «шомшор/шамшар» в бурятском языке как «вытянутый» (о губах) [218, с. 698-699].

Наличие у хоринских бурят орнитоморфного тотемора Г.Н. Румянцев видит в родовом кличе «бургэд» («орел», «беркут») у рода *Хубдуг* и предположительно у рода *Харгана* [165, с. 189]. Последнее находит подтверждение в тексте трехчастного шаманского призывания, записанного Ц. Жамцарано в конце XX в. в местности *Хэһэг Шибер* от шамана *УлҮгшинэй Тэхээн* из хоринского рода *Харгана* на бурятском языке. Рассмотрим структуру и содержание первой части текста призывания:

<i>Арын арбан гурбан ноёдой</i>	Над тринадцатью северными нойонами
<i>Ахалагши шубуу ноён,</i>	Главенствующего шубуу ной- она,
<i>Сонхор тайжши</i>	Князя-сокола
<i>Гарвал барижа боолэһэн</i>	Предка своего призвав,
<i>Ашаа мэдээгүй дааган,</i>	Неиспытавший еще поклажи, лончак,
<i>Биш мунхаг тулмааша</i>	Неразумный еще посредник
<i>Огторгойдо жолоо</i>	На небеса поводья закинув,
<i>хидхэжи,</i>	
<i>Огшомдо жодоо</i>	На вершине жодоо
<i>хадхагши,</i>	установив,
<i>һурэгһоон баригши,</i>	Выловленную из отары
<i>һун сагаан хонишеын</i>	Бело-молочную овцу
<i>һулдэрлэжи,</i>	По правилам разделав,

*Һун һайхан тоолэйе
гаргажи,
Хорин зурган хабаныен
таллажи,
Хоёр найман сэмэгийн
бохёдожи,
Үндэр ехэ ширээн
бодхожи,
Үргэн ехэ тэбишеын
дохюуланам!
Ой модын отолжи,
Онгон жолоо хиидхэжи,
Хуһа модын отолжи,
Хонин эрдэниин алажи,
Далай ламын бутээһэн,
Дайр саган хонхые мэни*

*Даршуулхадам бууга гҮҮ!
Хара баргын шажин
болбо,
Хаан хотын мҮргол болбо.*

Прекрасную ее голову
отделив,
Двадцать шесть ее ребер
разделив,
Дважды по восемь костей
изогнув,
Высокий жертвенник
воздвигнув,
Великое подношение
совершил!
Когда лесное дерево срезав,
Поводья духам забросив,
Дерево-березу срезав,
Драгоценную овцу заколов,
Далай-ламой изготовленным,
Узорчато-белым
колокольчиком
Я зазвенел, спустились ли Вы!
Черных баргутов молебен
состоялся,
Хан-хотоя обряд свершился.
[80, с. 29-30.]. (Перевод Н.Д.).

Полевые материалы бурятского ученого позволяют видеть в культе орла у хоринцев черты шаманской наследственности небесного происхождения, приобретенной на Ольхоне. В строке призывания под обращением «Главенствующий шубуу нойон», имеется в виду орел *Хан-Хото-баабай*, почитавшийся ольхонцами как первый шаман. Он единственный из всей группы духов-предков нескольких поколений ольхонских шаманов с общим названием *Шубуу нойод* («Птицы-нойоны») выступает под собственным именем [111, с. 100].

Структура поэтических строк приведенной части текста состоит из призывания «предка князя-сокола», с которым хоринский шаман связан узами своей наследственности. Затем шаман представляет себя, последовательно описывает подготовку к проведению обряда и само обрядовое действо. Завершает эту часть вопросительное восклицание: «Спустились ли Вы!»

Рефреном после трех частей всего текста призывания утверждается: «Черных баргутов молебен состоялся»/ «Хан-хотоя обряд свершился».

В генеалогическом сознании хоринцев орел *Хан-хото* посредством термина родственной номенклатуры *гарбал* («совместнорожденные») наделяется чертами предковости со стороны материнского истока, идентифицируемого с баргутами, этноним которых отражен в названии долины и реки Баргузин в верховьях Лены. Данное обстоятельство позволяет полагать, что культ орла у хоринцев может иметь более древнее происхождение, чем известный исторический период их пребывания в Предбайкалье.

В мифологических сюжетах предок хоринцев Хоридой-мэргэн проживает у озера Байкал. В легенде о происхождении золотого рода *Борджигин* «Сокровенное сказание монголов» (1240 г.) – первый собственно монгольский письменный источник сообщает, что женой Хорилартай-Мергана, нойона Хори-Туматского была Баргучжин-гоа – дочь Бархудай-Мергана, владельца Кол баргучжин-догумского [179, с. 12-13].

Возвращаясь к сюжетам мифов бурят о первом кузнеце и шамане, следует отметить, что разные функции орла в сакральной генеалогии этно- и локально-территориальных групп обуславливаются разными представлениями, связанными с его образом. Сюжеты, в которых орел предстает сыном или братом мужских божеств с функциями небесных кузнецов, имеют более позднее происхождение, чем

сюжеты с мотивом передачи орлом дара шамана и кузнеца женщине. Исторически, истоки последних поверий лежат в превосходящем своей древностью кузнечный культ, культе огня в его женской ипостаси. По времени своего формирования эти сюжеты восходят к эпохе приоритета матрилинейных отношений родства в обществе, когда жреческие функции в обрядах почитания огня выполняли женщины-шаманки с названием производным от тюрко-монгольского корня *уд/ум/од/от* с значением «огонь». Так в старинной монгольской молитве дух-хозяйка огня называется «Матерь Ут» [28, с. 75], а тюрки Южной Сибири её призывают под именем *От-эне* [195, с. 137, 138].

Если в картине мира народов Сибири орел издревле являлся орнитоморфным символом солнца, то семантика его образа в связи с огнем небесным – молнией как атрибута бога-громовника отражена в его тюркском названии «хото». Так тюркоязычные карачаевцы в обряде первой борозды трижды призывали божество *Къауар-Хота* (Къауар-Огонь) [92, с. 47]. Имя божества восходит к хазарско-тюркскому *Куар* со значением «покровитель грома» [Там же, с. 8], а часть *Хота* – тюрко-монгольскому корню *ум/от*.

В обрядовых текстах якутов бог грома и молнии призывается вместе с божеством верхнего мира *Хотой* [213, с. 255], т.е. орлом.

Приведенные обстоятельства позволяют рассмотреть истоки образа орла у населения Предбайкалья в его связи с идеей о происхождении кузнецов и шаманов в тюркском периоде истории региона, по высокому уровню кузнечного искусства названного в археологии как «культура курумчинских кузнецов». Такой вывод исходит из общности образа высшего божества шаманского пантеона бурят Предбайкалья *Эсэгэ Малаан тэнгэри* с образом главы шаманского пантеона якутов *Айи тойона/Юрунг айы тойна*. В мифах якутов *Айи тойон* («Белый создатель господин»)

описывается как солнечное божество с функциями громовника, к нему возводят свое происхождение кузнецы и шаманы. По одной версии якутского мифа, солнце это «сияние лица Юрюнг айи тойона» [10, с. 682], а его третий сын *Кыдай Бахсы* считается небесным покровителем кузнечного ремесла, духом-создателем великих кузнецов и шаманов [79, с. 12].

Орел у якутов неразрывно связан с березой – деревом Айы-тойона, создателя светлых духов. По сюжету якутского мифа «Орел съедает (сур) душу ребенка, предназначенного быть шаманом, уносит ее в поле с солнцем и месяцем». «Тут на специально возвращенной священной березе высиживает яйцо, затем пробивает его и спускает вылупившегося ребенка в железную колыбель, стоящую у основания дерева» [225, с. 115]. По поверьям якутов «(там) внизу есть кузнец – Кыдай Бахсы, у которого предварительно свариваются, закаляются и выходят как кузнецы, так и шаманы» [102, с. 41].

Теоним *Кыдай* в названии якутского бога-кузнеца восходит к иранскому «кудай» (бог), посредством которого хакасы, отдельные группы алтайцев и тувинцев называли верховное божество [9, с. 36, 39, 44, 45]. Что касается значения слова «бахсы», то В.Н. Башилов, проанализировав все существующие точки зрения относительно происхождения фонетически и семантически созвучного ему широко известного термина *баксы/бакши* как названия шаманов у тюркских народов Средней Азии и Казахстана, признает наиболее достоверными выводы В.В. Бартольда. В этой связи ученый пишет: «В.В. Бартольд ясно показал, что термин «бакши» принесен в тюрко-монгольскую среду буддизмом», имея в виду его значение как название буддийского священнослужителя. Истоки термина восходят к санскриту, а время его проникновения в восточнотюркский и персидский языки относится к монгольской эпохе [32, с. 48-50].

Полагаем, что название якутского божества *Кыдай Бахсы*, как и термин *баксы/бакши* у тюркоязычных казахов, киргизов, узбеков, уйгуров, туркмен и каракалпаков могло появиться раньше XIII-XIV вв.

В.Н. Басилов шаманство указанных народов, классифицируя как скотоводческий «тюркский» тип, одним из основных его признаков признает применение в лечебном сеансе *баксы/бакши* раскаленных железных предметов. Шаманы этих народов свои способности объясняли помощью духов-помощников [31, с. 57, 61; 32, с. 33, 48, 53].

Шаманы тюркских народов Средней Азии и Казахстана равно как кузнецы и шаманы-кузнецы бурят наделяются способностью использовать энергию огня и раскаленного железа в лечебных ритуалах. При этом бурятам и якутам не было известно название шамана как *баксы/бакши*. У якутов *бахсы* значит «хозяйка дома» [197, с. 117], шаман же называется *оюн (ойун)*, а у бурят *боо*.

В свете изложенного, нам представляется наиболее вероятным мнение Е.С. Сидорова, проводящего параллель между термином *vaks* со значением «расти», «становиться сильным», *vaksi* – «пламя» в санскрите и якутским *Бахсы* – мифическим кузнецом, завершающим обряд становления богатыря [173, с. 133].

В контексте значений термина *vaks/vaksi* в санскрите имя божественного кузнеца якутской мифологии может означать «Бог пламени», что соответствует его функциям как закаляющего, семантически «выращивающего», «делающего сильным» души шаманов и кузнецов. Предложенная интерпретация не противоречит значению термина *бахсы*, употребляемого в якутском языке в значении «хозяйка дома». По мнению В.Ф. Трошанского, в этом значении термина отражен древний культ огня в его женской ипостаси и функции женщины-хозяйки дома, хранительницы огня се-

мейного очага, ежедневно поддерживающей его жизнь своими приношениями [197, с. 117].

В истории культуры тюрко-монгольских народов культом огня в его женской ипостаси обусловлена общность в названии шаманки – жрицы огня. У монголов, бурят, якутов, алтайцев, торгоутов, киданей, киргизов и татар она обозначается фонетически близким словом *утаган*, *удаган*, *удаган*, *убакхан*, *утыган*, *утюгун*, *идиан*, *дуана*, *юдеге* – хозяйка, жена. В то время как у всех перечисленных народов женщины-жрицы огня носят общее имя, шаманы-мужчины в своих названиях отличаются. Это: як. *оюн*, монг. *бугэ*, бур. *боо*, тунг. *саман*, *хамман*, татарское – *кам*, алт. *кам*, *гам*, урянхайское – *хам*, кирг. – *баксы* и т.д. Данное положение В.Ф. Трощанский рассматривает в качестве доказательства того, «что во время расселения этих племен у них были шаманки, но не было шаманов» [Там же, с. 118]. Указанными обстоятельствами может объясняться мотив передачи орлом дара шамана и кузнеца женщине в ряде мифологических сюжетов бурят Предбайкалья. К ним же восходит обозначение шаманской и кузнечной наследственности у бурят термином *утха* – происхождения со стороны женского истока, образно – «огня очага материнского рода».

Реминисценции якутского мифа о выращивании орлом душ кузнецов и шаманов на березе со всей очевидностью проявляются в обрядовых традициях бурят племени *Эхирит* и *Хори*. По материалам современного бурятского шамана-кузнеца Б.Д. Базарова, эхириты жертвы молочной пищей 55-ти светлым западным небесным тэнгри приносят «в посуде из корня многоствольной березы с девятью гнездами и орлиными перьями. На ручку ковша завязывают ленты пяти цветов, каждый из них имел свое значение. Красный – знак стихии огня, желтый – солнца, белый – луны, синий – неба, зеленый – знак Матери земли» [22, с. 118-119].

В конце XIX – начале XX вв., хоринские буряты при посвящении шамана устанавливали Мать-дерево в виде большой березы, на ее вершине устраивали птичье гнездо из лоскутьев ткани, туда клали девять яиц, выполненных из ваты или овечьей шерсти [228, с. 57].

Материал изготовления ритуальной посуды, ее оформление орлиными перьями, береза, гнездо с девятью яйцами и цветовая гамма лент символизируют собой основные космологические классификаторы индоевропейской картины мира. Это: мировое древо, небо, земля, луна, солнце, огонь. В указанной картине орел выполняет функции медиатора между миром светоносных небесных богов и миром земных людей, которым они покровительствуют.

В культуре народов Евразии параллели к поверьям бурят и якутов о рождении и становлении кузнецов и шаманов в связи с орлом – солнечной птицей и древом мировым, мотивом воспитания в железной колыбели, участии в их закалке-посвящении божественного кузнеца, обнаруживаются в образе героя кабардинского фольклора Андемыркана. В абхазском нартовском сказании по ряду признаков внешнего облика и присущих ему атрибутам тесно сближается с кузнецом образ солнечного героя Сасрыквы [16, с. 286, 288].

Семантика мифологических мотивов бурят Предбайкалья о передаче людям дара кузнеца и шамана орлом, находит подтверждение в материалах археологии. Исследователи появление первых железных изделий на северном берегу Байкала обосновывают миграцией из Забайкалья в середине I тыс. до н.э. первых скотоводов – носителей культуры плиточных могил [208]. В степях Забайкалья изображения орлов входят в сложные композиции с рисунками «оградок», пятен, антропоморфных фигурок и лошадей на писаницах бронзового века, связанных с жизнью скотоводов. Как правило, в композициях фигурки птиц помещают-

ся над всеми другими изображениями, подчеркивая их принадлежность к миру небесному [143, с. 72].

Для расшифровки идейного содержания писаниц Забайкалья А.П. Окладников и В.Д. Запорожская приводят целый ряд поверий тюрко-монгольских народов, в которых орел выступает в качестве медиатора между разными мирами. Буряты полагали, что орел охраняет шамана на его пути в мир враждебных богов и духов, куда он отправляется в поисках души больного в процессе исполнения обрядов лечения, а также отводит по назначению жертвенных животных. В алтайском шаманстве орел – неизменный спутник и помощник шамана, у телеутов он называется птицей духа-хозяина неба Ульгения и во время камлания сопровождает шамана, когда тот путешествует на небо или спускается в подземный мир. На костюме алтайского шамана изображения в виде летящей птицы называются его конями [Там же, с. 117, 120, 121-122].

Функции орла, выраженные в мифах бурят мотивом «орел-первый шаман» и «орел – первый кузнец», позволяют видеть в нем древний и универсальный тип божества космического значения, предшествующий образам тотемных предков. По мнению М. Элиаде, особая роль таких божеств состоит в посвящении шаманов и особой роли шаманов в медиации между небом и землей [113, с. 181]. У народов Сибири эта идея в материализованном виде находит воплощение в железной подвеске, выполненной в виде летящей птицы на культовом плаще алтайского шамана. Железная подвеска, выкованная в виде птицы с топором, нашивалась на костюм шамана у эвенков-орочоносов. Эвенки ее называли *агды* и воспринимали как вместилище шаманских духов-помощников верхнего мира [107, с. 14, 71, 178 (табл. 32, рис. 5-7)]. (Рис. 2).

Зейские эвенки считали, что *агды* это железная птица, похожая на орла с огненными глазами, при ее полете происходит гром, а от сверкания глаз – молния [Там же, с. 14].

В свете функций орла в происхождении шаманов и кузнецов в мифах бурят и якутов, в эвенкийской композиции отдельного внимания заслуживает топор – универсальный атрибут богов-громовников в мифологии индоевропейских народов.

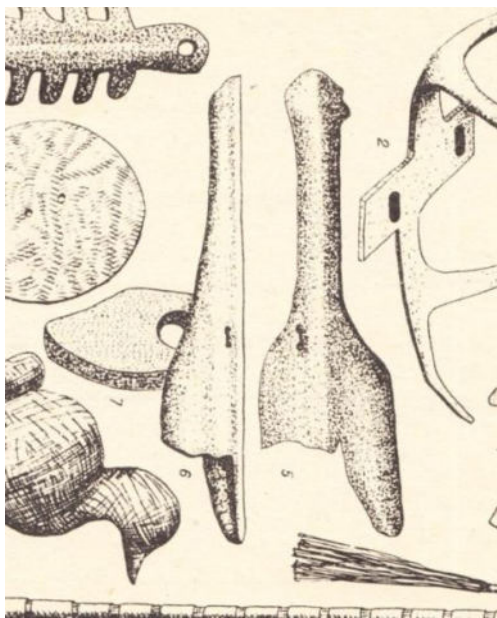


Рис. 2. Детали шаманского костюма С. А. Григорьева из рода Каптугар

Топор как атрибут *агды* на культовом плаще шамана указывает на статус последнего как жреца бога-громовника – шамана-кузнеца. В целом же соединение в единую композицию знака «топор» с образом орла свидетельствует о мировоззренческом комплексе «душа-птица-громовник», по-

нятий, обуславливающих семантическое поле образа и функций шамана-кузнеца как особой личности, наделенной наследственностью от божеств-громовников. По всей вероятности, эти идеи заимствовались несколько раз, в разные исторические эпохи и были восприняты эвенками Приамурья от ираноязычных кочевников Центральной Азии через посредство тюрков. Подобный вывод обосновывается значением термина *агды*, восходящего к древнейшему тюркскому глаголу *аг*, посредством которого в тувинском языке передается понятие «подниматься вверх» [186, с. 52].

В контексте проблем этно- и культурогенеза отдельных родоплеменных групп бурят особое значение приобретают мифологические сюжеты эхиритов, где орел выступает как передатчик дара шамана и кузнеца женщине-эвенкийке. В этой связи интерес вызывает материал из полевого дневника Д.П. Славнина, относящегося к 1930 г., где описывается его встреча на р. Нижняя Тунгуска с девушкой по имени Настя из эвенкийского рода *Хукочар* или *Хукогир*. Эвенки девушку называли шаманкой.

Прежде всего, следует отметить происхождение родового этнонима от слова *хуко*, представляющего собой фонетический вариант монгольского названия топора *сюгэ* и бурятского *хухэ*. Указанное обстоятельство свидетельствует о вере в наличие у рода *Хукочар/Хукогир* идеи о кузнечной наследственности, восходящей к образу индоевропейского по истокам бога-громовника, атрибутом которого был топор. Выше мы рассматривали образы божеств-громовников с теонимами, соответственно, *хухэ-нойон* и *Сюгэ-тойон*, в пантеоне и шаманских текстах бурят и якутов.

Не приводя полностью весь рассказ, обратимся лишь к тому фрагменту, где девушка-эвенкийка в полной мере характеризуется как шаман-кузнец. «Настя ... вдруг нагибалась к железной печке, хватала горящие уголья в рот или

брала руками и подолгу держала их так, не испытывая боли и оставаясь без следов ожогов» [177, с. 190].

В свете изложенного вернемся к сюжету мифа кудинских бурят о рождении первого бурятского шамана и первого кузнеца у женщины тунгуски от орла.

В продолжение своего повествования, рассказчик (М.Н. Хангалов, излагает текст мифа от первого лица) вопрошает: «каким образом выбрали орла шаманом, когда восточное небо считается противником западного неба? Ведь западное небо могло выбрать шамана из своей среды» [203, с. 141].

Ответ на этот вопрос кроется в имени первого бурятского шамана. По поверьям унгинских и кудинских булагатов, мальчик, родившийся у тунгуски от орла, стал первым бурятским шаманом по имени *Моргон-Хара* или *Бохоли-Хара* [202, с. 364; 193, с. 142]. Обликом же он походил на медведя (*морго хара*) [111, с. 57].

Имя *Морго Хара боо* («Морго Черный шаман») носит и первый шаман эхиритов, матерью которого также называется тунгуска. Фигурирование одного и того же персонажа в образе первошамана в мифологии эхиритов и булагатов возводит их сюжеты к общим для бурят Предбайкалья представлениям об этнических истоках шаманов и кузнецов. *Бохоли-Хара* это не личное имя, а титул шамана, приобретенный при посвящении. Эхириты в качестве первого шамана на земле почитали черного шамана по имени *БҮхҮмэй*, он же первый шаман эхиритов, прошедший все степени посвящения среди небесных шаманов и получивший титул *Бухэли хара боо*, т.е. «Полнозавершенный черный шаман». Баргузинские эхириты в своих призываниях его почтительно называют «БҮхҮмай – великий шаман монголов» [203, с. 86]:

Унгилма утхамнай,
Эрээн гутаар эсэгэмнай,
Эхирит эсэгэ гарбалнай,
БҮхҮмэйһоо манай боо
утха,
Божинтойһоо манай дархан
утха!

Древняя наша наследствен-
ность,
Пестрый налим отец наш,
Эхирит наше отцовское
происхождение,
От БҮхҮмэй наша шаман-
ская наследственность,
От Божинтоя наша кузнеч-
ная наследственность!
[22, с. 123]. (Перевод Н.Д.).

Согласно приведенному тексту, баргузинские эхириты свою шаманскую наследственность возводят к этническим монголам с тотемным культом медведя-предка, полученным ими со стороны тунгусской материнской родословной. У самих тунгусов культ медведя был привнесен, вошедшими в их состав древними центрально-азиатскими народами. В фольклоре эвенков они называются «конными охотниками», стремящимися взять в жены эвенкиек, а их этнонимы *манги*, *н(г)амондри* и *торгани* одновременно означали понятия «медведь» и «предок». В память о них эвенкийские шаманы в медвежьем *оргое* (культовом плаще из медвежьей шкуры снятой целиком с туши и головы зверя) камлают душам умерших предков, и этот обряд называется «камлание вниз». По представлениям эвенков, там на самом низу мира мертвых находятся души иноплеменных предков *манги*, *намондри* с культом медведя-предка [48, с. 153-158 и др.].

По всей вероятности, данное описание относится к категории шаманов, которые у эвенков-орочонов называются как «имеющие корни снизу», т.е. получившие свою шаманскую силу от духов нижнего мира, мира мертвых. Такие шаманы занимаются лечением людей, животных, «добыванием» роду плодородия, но они могли и навести на них

порчу, поэтому их боялись и сторонились. Культовые костюмы именно таких шаманов были выполнены из медвежьей шкуры или ровдуги лося.

Другая категория шаманов, «имеющие корни сверху», их камлания направлены на привлечение охотничьей удачи и размножения поголовья оленей. Их костюм изготовлялся из ровдуги дикого оленя или лося. Кроме того отдельно выделялись шаманы, «имевшие корни и сверху и снизу» [107, с. 66].

Для нашего исследования важно понять связь мифологических сюжетов бурят Предбайкалья о происхождении первых шаманов и кузнецов с классификацией шаманов у эвенков-орочонов. В работе «Календарь в традиционной культуре бурят : опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования» [66; 67] нам удалось выявить значения этнонимов иноплеменных предков эвенков, называемых в их фольклоре «конными охотниками», как собственно «монгол» (*манги*) и этноним западно-монгольского племени «найман» (*н(г)амондри*). Оба этнонима являются табуированными названиями медведя, образованными на основе монгольского языка. Родовой рекой народности *манги* являлась река Амур, в языках тунгусских народов, называвшаяся *Мангу*.

Что касается этнонима *торгани*, то он восходит к названию монгольского племени *торгут*, имеющего тюркскую этническую основу. В генезисе данного этнонима лежит иранский этноним «тур». Опираясь на изыскания Д.Е. Еремеева об иранском происхождении этнонима «тюрк», который в первой половине VIII в. имел узкое племенное значение и не распространялся на тюркоязычных огузов, кыргызов, курыкан Предбайкалья, мы приходим к выводу, что «конные охотники» эвенкийских сказаний имели этнически смешанный состав. С одной стороны, они были связаны с пришлыми индоевропейскими племенами саков, у которых термином «тор»

обозначалось небесное божество света с функциями громовника, а с другой – аборигенным таежным населением с культом медведя-предка, возвращающего солнце, свет, тепло. В результате симбиоза двух культур древний образ главного объекта промыслового культа охотничьих народов тайги развился до образа небесного божества-предка с функциями громовника, воплощающего солнце, свет, тепло [67, с. 100-106, 122-127, 204-205 и др.].

Историко-культурный контекст призывания баргузинских эхиритов позволяет представить в качестве истока черного шаманства бурят мировоззренческий комплекс, сложившийся на основе дошаманских верований о зооморфных тотемах материнского рода в образе медведя. Данное положение выявляется из титула черного шамана, прошедшего все ступени посвящения. Он образован от бурятского слова *бҮхэли* со значением «целый», «цельный», «полный», имея в виду способность шамана перевоплощаться в образы тотемных предков. Например, у баргузинских эхиритов из рода *Шубтухей шоно* к имени шамана, прошедшего все стадии посвящения, добавляли слово *бартаахи* [22, с. 126], т. е. «медведица». М.Н. Хангалов мировоззренческий комплекс «медведь – черный шаман» представляет как универсальное явление для шаманизма бурят Предбайкалья: «Вообще души черных шаманов и шаманок обращаются в медведей и странствуют ... » [203, с. 212].

Воззрения бурят о связи черного шаманства с древним культом медведя, сопутствовавшим материнскому роду, находят обоснование в работе А.Ф. Анисимова, посвященной космогоническим образам эвенкийской мифологии. В своем исследовании ученый наглядно представил, как в процессе социально-исторической трансформации тотемизма в шаманство в условиях отцовского рода медведь становится духом-помощником черного шамана, его звериным двойником [12, с. 15].

В этнографии бурят память о медведе как тотемном звере со стороны материнского происхождения до настоящего времени сохраняется в мифах и обрядовых традициях рода *Шошолок* в составе племени *Хонгодор*. По полевым материалам К.М. Герасимовой, зафиксированным в конце XX столетия в Тункинском районе РБ в местности *Тагархай*, тункинские шошолоки в своем родовом обряде почитания предков жертвоприношения приносили на месте захоронения шаманки *Хатун Шулуун Тээби* («Госпожа Каменная Прародительница»). В образе тотемного предка призывали медведя. Саму же шаманку сравнивали «с четырехгодовой медведицей на перекрестке четырех дорог, с трехгодовой медведицей на перекрестке трех дорог» [55, с. 56].

В поэтических строках текста призывания представлена абстрактная модель, присущая шаманской картине мира бурят. В этой модели медведица помещается в центр горизонтальной и вертикальной проекций, образуя собой семантический исток племени.

Воззрения о медведе как родовом тотеме выявляются и в свадебных традициях нижеудинских таежных бурят Предбайкалья. В исследуемый период нижеудинские буряты шамана, представлявшего отцовский род жениха, называли «баабай толгойто» (отцеголовый) и «баабгай толгойто» (медвежьеголовый) [203, с. 113, 360]. Соединение понятий «отец» и «медведь» в табуированном названии родового шамана свидетельствует о бытовании у данной группы культа медведя, тотема отцовского рода, выступающего с функциями духа-помощника шамана.

Унгинские буряты считают, что дух-помощник шамана в образе медведя (*бабагайн онгон*) произошел от монголов. В призывании местом рождения духа-медведя указывается горно-таежная область в бассейне р. Шикшит в Северо-Западной Монголии:

Шишки монгол торол

Происхождение твое *шишки*
монгол

Шингил шибэ газар,
Бар ехэ бабага,
Бар тайга гуйдэл.

Глухая черневая местность,
Могучий черный медведь,
Могучая тайга – хождение твое.
[203, с. 211].

Возвращаясь к формированию образа грома и молнии в традиционной культуре эвенков, следует отметить, что предметным выражением симбиоза двух культур – таежной с охотничье-промысловым типом хозяйства и степной, кочевнической – является выкованная из железа зоо-орнито-антропоморфная фигурка. Такая фигурка выступала у эвенков-орочонов скульптурной метафорой грома и молнии под тем же названием *агды*, что и рассмотренная выше фигурка птицы с топором.



Рис. 3. Подвеска на шаманском костюме
А. И. Ростолова из рода *Ниноган*

Синкретичный образ орла – орнитоморфного маркера богов-громовников индоевропейской мифологии и медведя – духа-помощника шамана у нюкжинских и амурских эвенков, обличенный в образ многоликого пляшущего существа с медвежьей головой, человеческим телом, трехпалыми руками и крыльями орла, нашивался в виде подвески на костюме шамана, имевшего «корни снизу». Эвенками-орочонами она воспринималась как главный дух-покровитель шамана этого вида [107, с. 168, 14 (рис. 6)]. (Рис. 3).

Трехпалость рук *агды*, как считали верхнеамурские эвенки, свидетельствуют о его принадлежности и властвовании в трех мирах: верхнем, среднем и нижнем. Изображение медвежьеголового существа с телом человека с ногой, откинутой в позе танца и трехпалыми руками, имеет место на петроглифах в верховьях реки Зеи [Там же, с. 15 (рис. 7)].

Относительно антропоморфизации символа Грозы эвенки полагали, что божество грома небесный старик *Агды* просыпается ко времени оживления природы. Проснувшись, он принимается высекать кресалом огонь, а на средней земле, у людей, раздаются от этого раскаты грома, и брызжут искры – молнии, поражая злых духов [Там же, с. 11]. По своим функциям старик *Агды* это типичный для индоевропейской мифологии бог-громовник, поражающий своим оружием-молнией вредоносные существа.

С изображениями *агды* на петроглифах и шаманских атрибутах эвенков Приамурья перекликаются рисунки наскальной росписи энеолита Западной Монголии, выполненные в виде профильных изображений антропоморфных мужских существ с ромбовидной головой с точкой «глаз», с одной трехпалой рукой и одной трехпалой ногой, прорисованной в согнутом положении. У другой фигуры, с подчеркнутым признаком пола и ногой, приподнятой под прямым углом, от согнутого локтя свободно свисает кисть ру-

ки, представленная волнообразной линией, заканчивающейся трехпалой птичьей лапкой [126, с. 318]. (Рис. 4).



(Рис. 4).

Волнообразная линия части руки передает танцевальное движение в виде частых взмахов птичьих крыльев, или же округлости края перьев крыла. По предположению Э.А. Новгородовой, эти схематически выполненные рисунки предшествуют изображениям мужских фигур с топором и/или дубиной, датируемых бронзовым веком [Там же]. (Рис. 5).



Рис. 5.

Несомненность общности образов и функций антропоморфных фигур, представленных в петроглифическом искусстве энеолита и бронзового века Западной Монголии, выражается в одной и той же позе изображаемых с согнутыми в колене ногами, – позе ритуального танца, шаманского камлания, а также признаком пола. Выше мы сопоставляли их образы с образами богов-громовников у бурят и якутов с названиями «Топор-господин».

Мифы о происхождении шаманства и кузнечества в связи с орлом отражают ключевые моменты в истории социальной организации, духовной культуры и этнической специфики ранних этапов в этно- и культуругенезе населения Предбайкалья, с которым связаны своим происхождением буряты. В социальной организации это эпоха приоритета материнского рода с традицией передачи шаманской и кузнечной наследственности по женской генеалогии. Время ее бытования указано в самих мифах как период, когда у этнических предков бурят Предбайкалья существовала тра-

диция заключения экзогамных браков с тунгусскими родами. Память о такой традиции до наших дней сохраняется в родословных преданиях и легендах эхиритов на Лене, представляющих их как потомков жен эвенкиек (*хамниган эзи*). Согласно одному из таких сюжетов основатель племени *Эхирит* имел одного сына *Зонхи*, который первым браком был женат на эвенкийке, их потомство составили семеро сыновей. От этого брака пошел род *Ехэ шоно* («Большой шоноев род»). Родовые охотничьи угодья располагались на правом берегу верховьев Лены – долинах рек Анги и Залюга.

Второй женой *Зонхи* тоже была эвенкийка, от этого брака родился только один сын, которого называли *Хамнаем* («от хамниганки родившийся *Хамнай*»). Один из сыновей *Зонхи* по имени *Абзай* сошелся с эвенкийкой из рода *Зухэдэй*, сына от этой связи называли *Нагатаем*. От него пошел нагатаев род, проживающий в Качуге на Лене [26, с. 202, 204 и др.]. Таким образом, наиболее многочисленный в бурятском племени *Эхирит* род *Шоно*, со стороны своего женского происхождения почитает матерей-эвенкиек.

Отдельные роды эхиритов свою шаманскую наследственность (*удха*) возводят к монголам. В частности, род *Бага шоно* («Малый шоноев род») по матери происходит из рода «хибэдэг хара монгол» (*хибэдэг черные монголы*). Шаманскую наследственность взяли от нее [24, с. 222].

В заключение данного раздела еще раз отметим, что функции орла в мифах бурят о происхождении шаманов и кузнецов являются наследием общих поверий тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов Сибири. Эти поверья заимствовались несколько раз, в разные исторические эпохи и в результате синкретизма культуры таежных охотников с тотемным культом медведя с культурой степных кочевников с иранским по истокам культом орла-солн-

ца и светоносных божеств, сложились мифологемы «Орел-шаман» и «Орел-кузнец».

3.2. «Бык-кузнец» в мифах кудинских булагатов

В мифологии бурят бытует несколько сюжетов, повествующих о появлении искусства плавки иковки железа на земле в связи с деятельностью божества, имеющего облик быка, все они являются булагатскими.

1. Согласно сюжету мифа, записанного М.Н. Хангаловым у кудинских булагатов, который мы уже приводили выше, *Бохо-Тэли* – сын восточного *Гужир-тэнгэри* первый построил кузницу и стал ковать руду, но железо выходило у него столь хрупкое, что каждый раз, как накалит его докрасна в печи, оно под ударами молота разлеталось на куски.

Бохо-Муя – сын главы западных божеств *Заяан-сагаан тэнгэри*, увидев его неудачную попытку, предложил себя в товарищи. Когда тот согласился, *Бохо-Муя* бросил в печь горный песок (*хадайн хайр*), после чего железо сделалось ковким, но *Бохо-Муя* завладел и кузницей и потому кование железа приписывается западным тэнгрям, к которым принадлежал *Бохо-Муя*. Восточные тэнгрии также покровительствуют кузнецам, так как *Бохо-Тэли* был кузнецом и построил себе новую кузницу. Между кузнецами, как и между шаманами, различают белых и черных кузнецов.

М.Н. Хангалов отмечает, что «здесь это небо (*Гужир-тэнгэри* – Н.Д.) относится восточным, тогда как в перечне сыновей *Оёр-монхын-тэнгэри*, записанным у кудинских же бурят – небо *Гужир Сагаан* должно быть западным» [202, с. 302-303].

Неперсонифицированность образа божества *Оёр-монхын-тэнгэри* («Небо-вечное-дно») указывает на древность кудинского пантеона и в нем *Гужир-тэнгэри* почитается как светоносное белое божество.

2. Миф, записанный Н.М. Хангаловым от кудинского шамана Манжу (примерно 1880-1882 гг.), повествуя о происхождении первой кузницы и искусстваковки железа, полностью повторяет сюжет предыдущего. Изменению подверглось имя отца *Бохо-Тэли*, здесь вместо *Гужир-тэнгэри* указывается *Хамхир-Богдо*, который в пантеоне кудинцев возглавляет сонм восточных божеств. Кроме того добавлены реальные географические названия, исторические события и персоналии.

По сюжету данного мифа, сыновья двух высших тэнгри, возглавляющих в шаманском пантеоне кудинских бурят-булагатов две противоборствующие группы божеств – западных и восточных, спускаются на землю в местности Обор Боксо на территории Монголии. На земле *Бохо-Муя* оборачивается в быка темно-синей масти (сивой), а *Бохо-Тэли* – в быка пестрой масти и в животных образах они вступают в схватку. Побежденный сивый бык бежит от своего преследователя через горы Горхон-Ула, через порог Зет-Болъен (на Селенге?), потом обошел кругом Байкала через горы Обор-Улятай, остановился на равнине Талян (степь около горы Ухэр-Махай в кудинской долине). С этого момента в сюжет мифа добавлены исторические мотивы. На равнине Талян сивый бык, ожидая противника, говорит про себя: «если упаду на спину, то будет Северный Белый царь (*Арайн-Сагаан-хан*, или *Арайн-Богдо-хан*), а если на брюхо, то монгольский Богдо-хан (*Обдори-богдо-хан*)». Противники сошлись и начали бодаться. *Бохо-Муя* притворился слабым и позволил себя перекинуть через голову, причем упал на спину, затем встал и ушел.

Пестрый пороз *Бохо-Тэли* только тогда узнал, что он вторично обманут (первый раз он лишился кузницы). Между тем сивый бык *Бохо-Муя* превратился в каменного быка; нагнавший его *Бохо-Тэли* в облике пестрого быка, не заметив этого превращения, боднул его раз и, наткнувшись на

его рог, проколол себе губу, боднул другой раз прямо в лоб и расколол свой левый рог. Обманутый пестрый пороз решил прекратить борьбу, и, уходя, пригрозил противнику: «твоему трехгодовалому порозу расколю рог, а трехгодовалой корове сделаю большими сосцы» и прибавил: «мне наравне с тобою будут делать жертвоприношение».

Бохо-Тэли, удаляясь к востоку, сделался небом *Гужир* (автор отмечает: «некоторые небо Гужир считают западным»); потом он женился на дочери западного неба *Тумэ-Ногон-Духэ*, от которой имел 4 сыновей: 1) Эрлэн-хана, 2) Гэгэн-бурхана, 3) Дала-ламу, 4) хозяина острова Ольхона Хан-Хута-баабай.

Бохо-Муя, сын западного неба Заян-Сагаана, счастливый соперник *Бохо-Тэли*, остался на земле и удалился на высокие снежные Тункинские горы «Мундарга». На дороге, по которой он шел, от его выделений вырос пихтовый лес и верес, поэтому эти растения считаются священными и употребляются при всех обрядах и для ритуального очищения. Там, где *Бохо-Муя* лежал и катался, осталось изображение быка из камня. Тот же самый *Бохо-Муя*, под именем *Буха-нойон-баабай*, считается творцом и покровителем бурят.

Впоследствии *Бохо-Муя*, или *Буха-нойн-баабай* женился на дочери *Эсэгэ Малан-Тэнгри* – *Будан-хатун-уби* и произвел на свет 9 сыновей и одну дочь, которая вышла замуж за сына Эрлэн-хана. Мужское потомство *Буха-нойон-баабай* образовали западных *хат* (царей) [202, с. 291-293].

По повериям кудинцев, темно-синий бык *Бохо-Муя* – сын *Заян Сагаан тэнгэри*, впоследствии ставший *Буха-нойон-баабай*, олицетворяет дневное небо. Пестрый бык *Бохо-Тэли* – сын восточного *Хамхир-Богдо тэнгэри* – ночное небо «огторгуй», покрытое звездами [Там же, с. 322-323].

В данном варианте мифа кудинских булагатов о первокузнецах в изначальный текст (см. 1-ый миф) посредст-

вом перечисления в процессе погони быка пестрой масти за быком сивой масти реальных географических объектов, описывается маршрут миграции булагатских родов из местности Обор Боксо на территории Монголии в пределы Российской империи. Как известно, перед булагатами такой выбор стоял во второй половине XVII века в период халхасско-джунгарских войн. В сюжете мифа в образе сына *Заяан-Сагаан-тэнгэри* под именем *Бохо-Муя*, он же *Буханойон-баабай*, выступает как тотемный предок племени *Булагат*.

Миф кудинских булагатов повествует о привнесении их предками в Предбайкалье новой, более передовой технологии плавки железа. Некоторый свет на время формирования данного сюжета у кудинских булагатов указывают буддийские персонажи *Гэгэн бурхан* и *Далай-лама*, представленные как сыновья *Бохо-Тэли*, впоследствии превратившегося в чужое для булагатов восточное божество-покровителя черных кузнецов *Гужир-тэнгэри*. При этом в образе самого *Гужир-тэнгэри* у кудинских бурят проявляются следы явной контаминации разновременных неоднозначных представлений. Напомним, что в ламаизированном шаманском пантеоне средневековых монголов божество-покровитель кузнецов под именем *Махагала Дархан Гужир-тэнгэри* почиталось в статусе главы всех 99 тэнгри [52, с. 99].

Посредством схемы «брак-семья» в мифе отражена связь бога-кузнеца средневековых монголов с населением северного побережья Байкала и о. Ольхон с культом орла. Согласно его сюжету, дух-хозяин острова *Хан-Хута-баабай* выступает в качестве одного из сыновей Восточного *Гужир тэнгри* – покровителя кузнецов. По этим своим мотивам миф перекликается с другой версией кудинского мифа, где *Бохо-Тэли* (бык пестрой масти) сам становится *Гужир-тэнгри*, а *Хан-хото* это его сын [202, с. 316].

Кроме кудинских булагатов семантическая связь *Гужир-тэнгэри* с мифологемой «бык-кузнечество» присутствует в шаманских воззрениях бурят племени *Хори*. В исследуемый период хоринцы Забайкалья это божество почитали как небесного покровителя кузнецов, в ведении которого находилось размножение крупного рогатого скота [151, с. 429-430].

В племенном сознании булагатов мифологема «пестрый бык», образуя семантический ряд *чужой – монгольский – восточный – черные кузнецы – ночное небо*, выявляет формулу этнического самосознания племени как «Булагат – не монгол». Божества булагатов – *западные – белые – бык сивой масти – белые кузнецы – дневное небо*.

У булагатов отрицательное отношение к образу быка пестрой масти – зооморфного маркера монгольских родов находит отражение в семантике сопутствующих ему мифологем «проколотая губа» и «расколотый рог». Это знаки устаревшего, утратившего развитие и плодородие типа хозяйства и культуры, характеризующегося мягким железом. Географически носители этой культуры соотносятся с востоком Предбайкалья, Забайкальем, Восточной и Северной Монголией.

Мотив превращения сивого быка в каменное изваяние символизирует собой идею нерушимости вместилища его духа (*онгон*) в этой местности, обеспечение для племени *Булагат* благополучия, размножения на новой родине, установления культа белых кузнецов – носителей технологии высококачественного железа, пространственно соотнесенных с Южным Алтаем. На данный регион указывает топоним *Обор Богсо*. Топоним, образованный посредством лексем *Обор (Убэр)* со значением – «солнечная / южная сторона» и *Боксо (богсо)* – «седельная кобура», «дорожная сума» в бурятском языке [218, с. 104], является описанием горной местности с глубокими ущельями. По генеалогическим

преданиям и текстам шаманских призываний родовых духов-покровителей ряда булагатских родов местом хранения их «материнского последа» впрямую называются южные склоны Алтая (*Алтайн убэр тала*).

Главная идея первого сюжета – закрепление и передача сведений о двух разных способах производства железа. При этом две разные технологии плавки железной руды в мифе представлены как «ранний – плохой» и «поздний – хороший». В ранней технологии, носителями которой в мифе выступают монгольские роды, маркированные зооморфным образом быка пестрой масти (*Бохо-Тэли – Гужир-тэнгэри*), плавку руды производили без использования флюсов. При таком способе кузнец-плавильщик не имеет возможности управлять процессом получения железа нужной крепости, мягкое сыродутное железо при ковке крошится под ударами молота. В то время как при добавлении в руду в процессе плавки флюсов, в частности кварцевого песка (по мифу *хадын хайр* – досл. «горный песок»), вышедший из печи слиток железа-крицы, подвергаясь интенсивной ковке в горячем состоянии, получает максимальную твердость и плотность в сочетании со столь же высокой упругостью и пластичностью. Эталон такого железа в мире известен под названием *булат* (от перс. *пулад*) [211, с. 12].

В контексте сюжета мифа кудинских булагатов важно отметить, что Южный Алтай богат железной рудой и мелкозернистым кварцитом в виде горного песка, используемого в качестве флюсов [Там же].

Интерпретация сюжета мифа кудинских булагатов как способа семиотизации технологического процесса производства железа вызывает интерес к утверждению В. Серошевского, что в начале XX столетия использование флюсов не было известно якутским кузнецам-плавильщикам [172, с. 368], считающихся наследниками «культуры курумчинских кузнецов». К.Д. Уткин, посвятивший специальное ис-

следование традиции черной металлургии якутов, характерный для их домников, особенно вилюйских, метод плавки без добавления флюсов объясняет несколькими причинами. Во-первых, это традиционный для тигельной и горновой плавки метод, свойственный для их предшественников, а во-вторых, качество самой руды позволяло обходиться без восстановительных флюсов.

В указанный период флюсом из песка, глины и известняка пользовались кустари в Восточно-Кангаласском, Мегинском и Баягантайском улусах [200, с. 35, 40]. Как видим, нельзя однозначно утверждать, что якутские кузнецы в целом не были знакомы с такой технологией.

В истории Предбайкалья носителями технологии плавки железной руды, производившейся без использования флюсов, были монгольские роды. Правомерность подобного предположения обуславливают материалы А.П. Окладникова, описывающие погребения железного века недалеко от местности Хабсагай, вблизи устья реки Манзурки около улуса Сэгенут. Найденные в них предметы, сделанные из мягкого сыродутного железа, характеризуют оставившее их население как типичных скотоводов-кочевников. По мнению ученого, они были первыми монгольскими переселенцами, проникшими в XI-XII вв. с востока в ленские и кудинские степи из степей Забайкалья, и являются прямыми предками бурятских племен на Лене и Ангаре [135, с. 47, 48, 49, 51-52].

В этнической истории Предбайкалья кудинские булагаты, позиционирующие себя в своей мифологической генеалогии как «не монголы», в образе *Бохо-Муя* – сына *Заяан-Сагаан-тэнгэри*, впоследствии Буха-нойона – племенного тотема, предстают носителями новой, более совершенной технологии плавки железной руды. Территория, где они освоили ее, местность в одном из районов Южного Алтая.

Суть генеалогических мифов булагатов, проживающих на правобережье Ангары в долине реки Куды, позволяет сказать, что их сюжеты не содержат в себе сведений по этногенезу и этнической истории как таковой. По своему содержанию они свидетельствуют о сложении племенного сообщества по принципу общности хозяйственно-культурного типа. Зооморфным символом хозяйства этого сообщества выступает бык сивой масти с функциями отца-прародителя и покровителя племени. В качестве же культурного кода племени выступает технология производства железа, близкого по своим качествам к стали (булату).

3.3. Технология производства железа в мифах нукутских и балаганских булагатов

В данном разделе мы приводим основные положения, вытекающие из историко-культурного анализа мифа, распространенного у территориальной группы племени *Булагат*, компактно проживающей на левобережии Ангары.

В мифологической памяти бурят Предбайкалья связь технологии плавки особо ковкого железа с Алтаем обнаруживается в культовом отношении к находимым в степи каменным или бронзовым топорам, наконечникам стрел, ножам и прочим предметам как к громовым стрелам. По их поверьям, они были изготовлены небесными покровителями белых кузнецов – семью сыновьями бога-кузнеца Боржинтоя (вариативная форма имени *Божинтой* – Н.Д.), спустившихся от Кузнечного-Белого-неба (*Дархан-Сагантэнгэри*) на Хухойский хребет где-то на Алтае [117, с. 68].

В 1926 г. в селе Мельхетей Нукутского района Иркутской области Г.Д. Санжеевым от известного бурятского сказителя П.М. Тушемилова был записан миф о девяти сыновьях и дочери небесного кузнеца Божинтоя, спустившихся на землю в Саянах, чтобы научить людей кузнечному ремеслу и добывать в горах железо. По его сюжету дочь Бо-

жинтоя *Эйлик Мулик* еще на небе была первой наставницей своих братьев по кузнечному ремеслу и у балаганских булагатов почитается в качестве покровительницы кузнецов белого цикла. По их поверьям, она обходит землю, изгоняя искрами злых духов, оберегая людей, особенно белых кузнецов.

Из девяти сыновей Божинтоя семеро почитаются как духи-хозяева отдельных кузнечных инструментов. Функции двух последних находятся в поле обрядового действия белых кузнецов – восьмой сын ведает ритуалом очищения (освящения), а девятый – дух-хозяин магических заклинаний. По мифу, сыны Божинтоя, научив земных людей кузнечному ремеслу, возвратились на небо, а их сестра была взята замуж за семерых сыновей черного небесного кузнеца Хожироя, спущенных восточными черными тэнгриями на землю после сыновей Божинтоя. Семеро сыновей Хожироя на земле стали первыми черными кузнецами, находившихся под покровительством восточных черных тэнгриев.

Кузнецы черного цикла при исполнении своих обрядов и, даже работая в кузне, обмазывают лицо сажей и опрокидывают вверх дном свои котлы. В описании мифологических черных кузнецов указывается, что отдельные части их тела были из железа. В состязании в мастерстве с белыми кузнецами они на дне моря плавят свинец. В противовес им братья *Эйлик Мулик* расплавленный камень превращают в монолит серебра и из него делают громадный котел. Расплавив каменную гору, превращают ее в железо. После состязаний белые кузнецы забирают с собой сестру и возвращаются на небо. По другой версии они поднимаются на вершины Саянских гор, где становятся духами-покровителями (*заянами*) белых кузнецов.

В варианте этого мифа сыновья Божинтоя остались среди людей, женившись на земных девушках. Первые ученики сыновей Божинтоя стали предками всех белых кузне-

цов. По поверьям нукутских и балаганских бурят, среди которых распространен данный сюжет, каждый из белых кузнецов почитает одного из первых кузнецов земного происхождения, как своего прямого предка. Не имея такого предка, никто не может сделаться кузнецом, а тот, кто имеет такое происхождение, не может не стать кузнецом, иначе он заболит и умрет. Так предки наказывают того, кто уклоняется от своего сыновнего долга [170, с. 101-103].

Исходя из того, что все реалии, действия и символы, образующие структуру мифологического текста, в своих функциях и семантике обусловлены тем, как понимается мифологическая природа персонажа [50, с. 185], с них и начнем его анализ. В тексте приведенного мифа это, во-первых, белые небесные кузнецы *Божинтой* – отец, его дети – дочь *Эйлик Мулик* и девять сыновей: *Бужир дархан* – дух-хозяин горна, *Бажир дархан* – дух-хозяин молота, *Аян дархан* – дух-хозяин клещей, *Хур дархан* – дух-хозяин меха, *Хурбагша дархан* – дух-хозяин напильника, *Сутал дархан* – дух-хозяин долота, *Дуйран дархан* – дух-хозяин наковальни, *Салмин дархан* – дух-хозяин белого обряда (очищения), *Тарим дархан* – дух-хозяин заклинаний [170, с. 101].

Все указанные персонажи на семантическом уровне обнаруживают единство, описанное такими характеристиками как принадлежность к миру антропоморфных небесных божеств, принадлежность к семье, каждый член которой мыслится как персонифицированный мифологический субъект. Все семейство Божинтоя – кузнец-отец и его семь инструментов – сыновья, восьмой – ритуальное очищение от скверны и девятый – магические заклинания, используемые в лечебных обрядах белых кузнецов.

В мифе знак «семья» отражает процесс формирования кузнечного культа и представление о даре кузнеца как семейно-родовом наследии, переходящем по прямой мужской генеалогии. На такое лицо (реального кузнеца) переходила

функция мифологического бога-кузнеца – отца.

Небесные братья-кузнецы представляются первоинструментами и одновременно выступают как культурные герои. Они научили людей кузнечеству и в то же время участвуют в космогоническом акте творения – «отлили серебряный котел» на вершине горы, создали семейно-родовые кланы белых кузнецов. В одном из вариантов призываний Божинтовых белых кузнецов в качестве их сакрального центра указывается исток р. Оки в Восточных Саянах:

В верховья Оки, прося (спустились),
.....
Имеющие величиною с озера горны,
Величиною с луг меха!
Спустившуюся с неба каменную наковальню.
Из железа булак молоты!
Белое серебро распаривали,
Золото и серебро вырезывали,
Черное железо плавил,
Синее железо кипятили
[202, с. 441].

В понимании истории формирования локальных особенностей кузнечного культа у балаганских булагатов значение имеет еще один вариант «семейства» Божинтоя.

В данном сюжете при сохранении принципа формирования образов сыновей Божинтоя путем персонификации инструментов кузнеца, их имена несколько изменены. Здесь нет духа-хозяина напильника, духа-хозяина белого обряда и духа-хозяина заклинаний, посредством которого проводился обряд лечения кузнецами. Вместо них фигурируют хозяин наковальни *Дольто-саган-нойон*, хозяин молота *Бажир-саган-нойон*, хозяин горна *Хилман-саган-нойон*, хозяин меха *Хор-саган-нойон*, хозяин угля *Хуһэр-хара-ной-*

он, хозяин проволоки *Шекиши-нойон* с женой *Шибэкиши-хатун*, хозяин клещей *Ама-саган-нойон*, хозяин искры *Хан-саган-нойон* и хозяин сулмара (инструмент для пробивания отверстий в металле) *Сом-саган-нойон*; имя дочери *Эйлик-Мулак-эгэшиэ* [Там же, с. 440].

Совпадениями в обоих вариантах являются имена духа-хозяина молота – универсального инструмента кузнеца, работающего с железом, кузнечного меха, посредством которого раскаляется на огне горна заготовка и имя дочери Божинтоя – огня (старшей сестры девяти братьев). Значения их имен лежат в семантическом поле технологии обработки раскаленной в огне горна железной болванки-крицы и доведения ее путемковки большим молотом до качества стали (булата).

Центральным персонажем балаганского мифа выступает небесная родоначальница кузнечного ремесла *Эйлик Мулик*. Образ богини, как и ее функция, обусловлен превосходящим своей древностью кузнечный культ, культом огня и солнца в женской ипостаси. Связь мифологической родоначальницы кузнечного ремесла с огнем небесным в мифе выражена первой частью ее имени *Эйлик/Ээлик*, образованной от корня *Эй/Ээ*, являющегося вариантом теонима *Айя/Ээ*. Именно поэтому дочери Божинтоя приписывается обучение братьев кузнечеству на небе. У балаганских булагатов на вместилище духа богини (онгоне), сделанного в виде женской фигурки из жести, на правом плече представлен знак «солнце» в виде спирально скрученной ленты из белого металла. На онгонах братьев такого знака нет, каждый из них отмечен одним из кузнечных инструментов [Там же, рис. 1-10. с. 540-541]. (Рис. 6, 7).



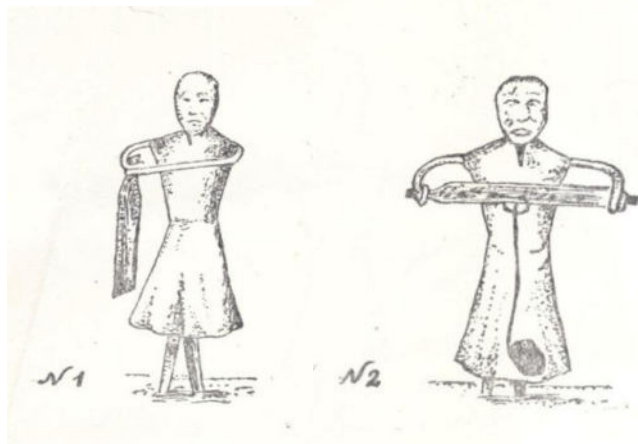
Рис. 6. Эйлик Мулик

Первая часть имени богини имеет древнеиранские истоки и лежит в семантическом поле понятий «металл», «железо» (небесное). Вторая часть восходит к корню *май* и является фонетическим вариантом имени богини *Майлган* у бурят Предбайкалья, представляющего вариант теонима *Умай*, известного по руническим текстам VII-VIII вв.

Замечательное свидетельство связи богини *Умай* с ремеслом кузнеца сохранилось у киргизов, которые, говоря об искусном мастере, применяли образное выражение «Умай вошла в его руку». Киргизы же представляли богиню в виде сказочной птицы, гнездящейся в воздухе [14, с.6] и это положение достаточно красноречиво возводит ее образ к образу иранской мифологической птицы *Хумай*, вьющей свое гнездо в воздухе [33, с. 547]. Такой образ богини в Южной Сибири был известен в древнетюркское вре-

мя. В памятниках ювелирного искусства древнетюркской эпохи – золотых серьгах, найденных в кургане конца I тыс. н.э. у с. Койбалы на р. Абакан, богиня *Умай* изображена в виде крылатой женщины [174].

В шаманизме тюрков Южной Сибири, монголов и бурят богиня-прародительница *Майлган* в образе оленя/марала выступала в связи с солнцем и воплощала сложную мировоззренческую систему, в которой в единое целое сливались ранние представления об огне, его хозяйке и космической вертикали [168]. Следовательно, высокий статус *Эйлик Мулик* в мифе балаганских булагатов обусловлен ее положением в связи с солнцем, огнем и небесным железом (на небе учила братьев кузнечному ремеслу), и в этом проявляется еще одна грань образа богини *Умай*. В иерархии кузнечных богов статус сыновей Божинтоя гораздо ниже, чем дочери, каждый из них почитается в качестве духа-хозяина одного из инструментов кузнеца. (Рис. № 1-8, 10).





№3



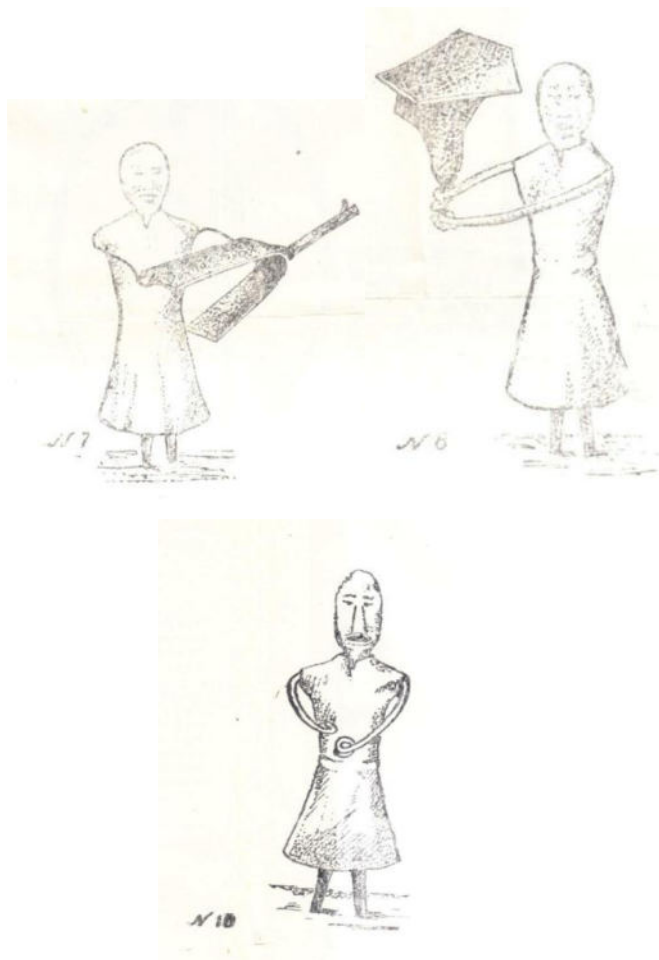
№4



№5



№6



№ 1. Хан-Саган-нойон, «хакнаги эжин». Хагна – орудие для рытья корней степной лилии – сараны.

№ 2. Шукиши-Саган-нойон, «сар таташин эжин». Дух-хозяин инструмента для вытягивания проволоки – «сар».

№ 3. Сом-Саган-нойон, «сулмари эжин». Сулмар – инструмент для пробивания отверстий в металле.

№ 4. *Хур-Хара-нойон*, дух-хозяин угля.

№ 5. *Бажир-Саган-нойон*, «балтан эжин». Дух-хозяин большого кузнечного молота.

№ 6. *Ама-Саган-нойон*. Дух-хозяин больших кузнечных клещей.

№ 7. *Хорь-Саган-нойон*, «*horphon* эжин». Дух-хозяин кузнечного меха.

№ 8. *Дольто-Саган-нойон*, «дошин эжин». Дух-хозяин наковальни.

№ 10. *Хилман-Саган-нойон*, «хихан эжин». Дух-хозяин горна (*хяна*).

Сюжет мифа отражает воззрения, характерные для картины мира индоевропейских народов с трехчленной вертикальной структурой, кодированной мировой горой и мировым океаном, дуально оппозиционной организацией пространства. В семантической характеристике белых кузнецов – братьев *Эйлик Мулик* присутствует знак металла – серебро, цветовой код – белый, локативный – вершина горы. Божинтоевы божественные кузнецы белого корня представлены как мастера-ювелиры, умеющие работать с драгоценными металлами, в частности, с серебром, которое добывали в горах (семантический «верх»). Кроме серебра, белые кузнецы работали и с золотом. В тексте призывания белых кузнецов Боржинтоя у кудинских бурят в качестве духов-хозяев кузнечных инструментов называются «Золотой князь-отец» и «Серебряная княгиня-старуха» [117, с. 68].

По мифу балаганских булагатов семеро сыновей черного кузнеца Хожироя спустились на землю от восточных черных тэнгри. Их имена: *Сар-хара*, у которого из верхушки головы выходит огонь в виде искр, *Бок-шара*, у которого из-под подошвы ног тоже выходит огонь в виде искры, *Худэрэ-хара*, который в правой руке держит молот, он не похож на человека, сын «на северной стороне на берегу чер-

ного моря большую красную лиственницу сжигая, доставший угли» *НУхУр-хара-хара, Аля-хобун, Абта-хобун, Жибтэ-хобун*, который имеет тринадцать разных волшебств и держит их на ладони [202, с. 441-442].

У черных кузнецов, как и у Божинтовых девяти белых кузнецов проявляется идея «семья», но процесс антропоморфизации и индивидуализации «сыновей» представлен очень слабо. Половинчатость облика на пути к антропоморфизации выражается указанием на отдельные части их тела из железа.

Образы сыновей Хожироя моделируют производственный процесс кузнеца и его магико-колдовские функции. Так два сына по описанию – символы огня, молотобоец «не похож на человека», четвертый – персонификация производства угля и последние три сына – персонифицированные образы жреческих функций черного кузнеца, выраженных терминами, принятыми у монголызычных народов. Имя первого образованное от бурятского *алья(я)*, находится в семантическом поле понятий «резвый, игривый, баловный, озорной, своевольный» [218, с. 49]. Имена второго и третьего сына происходят от парного понятия *аб-жэб* со значениями «чары, магическая сила, волшебство, колдовство» [Там же, с. 21].

В призываниях шаманов культовым центром черных Хожироевых кузнецов указывается семантический низ – «берег черного моря»:

Хожироевым семи
Черным кузнецам!
На берегу черного моря
Черный уголь прижигали!
.....
.....

Красно порозинное железо,
Стоя, кипятили,
Черно-красное железо,
Стоя, расплавляли!

.....
.....

Мягкое железо и сталь
Закаливать научились ...
[202, с. 445].

В тексте булагатского мифа в характеристике сыновей Хожироя цветовой код «черный» усиливается его многократным повторением в локативном и предметном коде: «берег черного моря», «черный уголь», «черно-красное железо». В коде черных кузнецов знак металла – свинец, а процесс плавки происходит на дне моря – семантическом низе.

В оппозиции небесному железу, драгоценным металлам, которые обрабатывают Божинтоевы белые кузнецы, сыновья Хожироя по описанию соотносятся с ранними кузнецами-плавильщиками земной, речной и болотной руды.

В мифе знаковые функции имеет и котел. Так сыновья Божинтоя отлили серебряный котел, этот акт символизирует процесс космогонии. Противоположное мотиву творения значение имеет «опрокинутость» котла (=мира) черных кузнецов, их локус – нижний мир. В продолжение идеи связи образа черных кузнецов с плавильщиками-кузнецами, приведем их описание в эпических сказаниях якутов: «взрытые кругом недра зияли кругом рудных, опрокинутых гор». Кузнецы куют оружие и доспехи «из тридцати черных железных глыб» [127, с. 188].

Знак «опрокинутый» котел, сажа на лице черных кузнецов в мифе и обряде балаганских бурят-булагатов, создает образ «опрокинутого» мира черных кузнецов, состояще-

го из семантического ряда *ночь-низ-земля-вода-черный-ранние*.

Выше мы уже отмечали, что в эпических сказаниях бурят о Гэсэр-хане мотив «ранние» относительно образа черных кузнецов реализуется через сюжет появления созвездия Большой Медведицы из черепов семи сыновей Хожироя, сброшенных с неба бабушкой героя.

Каким же образом созвездие Большой Медведицы оказалось астрономическим символом божеств-покровителей кузнечного ремесла? Дело в том, что в традиционной культуре народов Сибири сезонные изменения в местоположении на небе созвездия Большой Медведицы лежат в основе хозяйственного календаря охотников и собирателей тайги, в то время как в культуре скотоводческих народов использовался календарь, обусловленный сезонными ритмами движения Сириуса и созвездия Орион. В поясе Ориона тюрко-монгольские народы Центральной Азии и Саяно-Алтая видели трех мифологических маралов с названиями, образованными от теонима *Умай*.

В мифологии хакасов это *Ус муйгах*, а у бурят и монголов – *Гурбан Майлган*, преследуемых небесным охотником и громовником Хухэдэй-мэргэном.

Мотив враждебности черных кузнецов по отношению к рогатому скоту со всей очевидностью отражается в мифологических представлениях балаганских булагатов. Согласно еще одному варианту сюжета балаганского мифа, имена семерых Хожироевых черных кузнецов происходят от названий тех болезней, которые поражают рогатый скот [202, с. 415, 443].

В качестве календарно-значимого созвездия у народов Сибири выступает и звездное скопление Плеяд, по которому охотники тайги исчисляли «зимний год», наполненный промысловой деятельностью. В то время у скотоводческих народов Сибири Плеяды как предвестники наступления хо-

лодного сезона года вызывали отрицательное отношение. Например, в мифе творения алтайцев об этом говорится так: все началось тогда, когда в мире был только холод. Плеяды образовались в результате того, что корова наступила на зловердное существо Мэтшин, пожиравшее людей и животных, но оно выскочило из-под ее раздвоенного копыта, распавшись на семь кусков [100, с. 467].

Буряты в семи звездах Плеяд (*Мушэд*) видели образы семи старцев или семи бурханов, но обряды им, как и кузнечным божествам черного цикла устраивали в темные безлунные ночи, начиная с осени – со времени сезонного восхода созвездия.

В отношении чисел «семь» и «девять» в их связи с двумя противопоставленными группами кузнечных божеств в мифологии бурят-булагатов достаточно прозрачно проявляется оппозиция: *девять-свои-белые / семь-чужие-черные*. В этническом отношении кузнечные божества, маркированные эпитетом «черный» были связаны «либо с тунгусами, либо с монголами» [117, с. 18].

В Предбайкалье этническое разграничение совпадает с разграничением по хозяйственно-культурным типам его населения. Черные кузнечные божества связаны с охотничье-промысловым типом хозяйства и культуры и кочующими охотниками и скотоводами. Такой тип хозяйства, кроме эвенков-хамниганов, населявших горно-таежные районы, был характерен для эхиритов и отдельных хоринских родов, проживавших в таежно-степной зоне бассейна Верхней Лены, Приольхонье и о. Ольхон на Байкале.

Белые божества – божества населения с оседлым и полuosедлым типом хозяйства, в котором ведущее место отводилось разведению крупного рогатого скота и земледелию, свойственного для булагатов плодородной долины Ангары, особенно её левобережия. Отсюда в иерархии кузнечных божеств у балаганских булагатов семеро Хожироевых чер-

ных кузнецов образуют семантический ряд: *чужие-вредоносные-нижние-восточные-черные-зимние-ночные*. Оппозицию им составляют божества с числовым кодом «девять» – девять сыновей Божинтоя, в семантическом поле которых лежат понятия: *свои-покровители-верхние-западные-белые-летние-дневные*.

В историко-культурном плане у бурят Предбайкалья более ранними являются традиции, сохранившиеся за кузнецами, отнесенными к черному корню с обычаем устраивать обрядовые жертвоприношения своим духам-покровителям в темное время суток. Истоки их традиции восходят к ранней календарной системе тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов, обусловленной сезонными передвижениями созвездия Большой Медведицы и Плеяд. В данной системе календаря начало суток соотносилось с вечером, а ежегодные ритуалы семантического «начала» – рождение года, жизни и мира, устраивались осенью [67, с. 17-24, 48 и др.].

У монголов к числу таких обрядов относится известная по сообщению Рашид-ад-дина ритуальнаяковка железа у рода Чингисхана в новогоднюю ночь. Семантика вечера как «начала» представлена в традициях якутов, которые в течение ночи проводили обряд посвящения в кузнецы [200]. У абхазов в прошлом существовал обычай стучать молотом по наковальне в вечер Нового года. В течение ночи изготавливал железную колыбель нартский кузнец Айнар [16, с. 285, 293].

На семантическом уровне параллели «семерке» кузнечных божеств у бурят Предбайкалья имеют место в кузнечных мифах тех же абхазов и адыгов. Так, прозвище (эпитет) бога-кузнеца Шьашвы у абхазов как «Абжьныха» означает «семь святынь», предположительно связанных с Плеядами [Там же, с. 281]. Древность связи бога кузни с

числом семь В.Г. Ардзинба видит и в адыгских сказаниях, где бог-кузнец Тлепш назван «семирогим» [Там же, с. 279].

Ряд сходных элементов в кузнечных культах народов Кавказа и тюрко-монгольских народов свидетельствует не о типологической параллели, а об их генетической связи, восходящей к индоевропейскому пласту в традиционной культуре народов степной Евразии.

На раннем этапе формирования кузнечного культа у бурят Предбайкалья не было жесткой привязки числового кода «семь» к цветовому коду «черный» и пространственному «восток». Так в обрядах кудинских бурят в качестве белых кузнецов призываются семь сыновей Боржинтоя – духов-хозяев кузнечных инструментов, а их покровителем является *Дархан-Сагаан-тэнгри* [117, с. 68]. Сюжет кудинского мифа полностью совпадает с мифом нукутских булагатов о Божинтое и его детях, разница лишь в количестве сыновей небесного кузнеца – не призываются *Салмин-дархан* (дух-хозяин белого обряда очищения) и *Тарим-дархан* (дух-хозяин магических заклинаний), а также *Эйлик Мулик*. Последнее обстоятельство красноречиво свидетельствует о том, что для бурят Предбайкалья появление «девятки» кузнечных божеств – явление более позднее, чем образ «семерки» кузнечных божеств.

Что касается значения имени небесного кузнеца Божинтоя в мифе балаганских бурят, то в его структуре выделяются две самостоятельные лексемы – «(Б)ожи(н)» + «той». Исходя из того, что в системе родственной номенклатуры бурят Предбайкалья, термином *той/май* означает родство по линии жены [24, с. 9], имя белого кузнечного божества этимологизируется как «кузнец – предок по женской линии происхождения». Описание образа, живущего на небе божества, кроме как указания на него как кузнеца, ни в каких источниках обнаружить не удастся.

В кузнечной мифологии балаганских булагатов имеет

распространение еще один сюжет, где в облике бога-кузнеца четко проступают черты антропоморфного первопредка – культурного героя. Согласно этому сюжету, небесный бог-кузнец *Божинтой* спустился на Тункинские горы (Восточные Саяны) от западного *Дайбан-Хохо-тэнгэри* и научил людей ковать железо. Затем он вернулся на небо, а на земле остались его девять сыновей и дочь, продолжившие обучение людей кузнечеству. Впоследствии они сделались главными духами-покровителями кузнецов и людей [202, с. 406].

В данном сюжете можно видеть медиативные функции божества и его сыновей, оставшихся на земле. Эти функции переходят и на их учеников – земных кузнецов и их прямых потомков, не связанных линией прямого родства с небесными кузнецами. Медиативные функции последних проявляются в воззрениях о способности белых кузнецов посредством ритуально-обрядовых действий и заклинаний осуществлять связь между своим небесным покровителем Божинтоем и его сыновьями.

Представление о кузнечестве белого корня как наследии со стороны женской линии происхождения (*утха*) находит отражение и в генеалогическом предании рода *Булут*, входившего в состав булагатов, хотя коренные булагаты не считали его своим. Сюжет булутцев замечателен тем, что его можно рассматривать как пример перехода мифологического в этногонический в традиционной культуре.

Предание повествует о происхождении рода *Булут* («Сталь») от дочери белого кузнеца Убагана по имени *Обой*, состоявшей во внебрачной связи с черным кузнецом *Томэрши*. От стыда молодая женщина родила своего сына в болоте, где его нашли и вырастили сыновья Убагана. Мальчика назвали *Татаан*, а его потомки образовали род *Булут*. Их называют «найденные в болоте» [170, с. 103].

В основе данного сюжета лежит та же канва, что в ми-

фе о Божинтое и его детях. *Убаган* не является собственным именем, а выступает в значении «предок» (бур. *убэгэн* – «старец»), а имя его дочери *Обой* представляет собой фонетический вариант имени богини *Умай* с характерной для отдельных тюркских языков взаимозаменяемостью звуков «м» и «б». Например, в текстах шаманских призываний кумандинцев богиню называют «Убай-эне, птица-мать» [195, с. 180].

Неизменным осталось имя черного кузнеца *Томэрши* (досл. – «кузнец, работающий с железом») – легендарного эвенкийского шамана в мифах бурят Предбайкалья [111, с. 17].

Имя ребенка *Татаан*, рожденного от пары «огонь» и «кузнец» означает «вытянутый», имея в виду вытянутую из руды в результате плавки железную крицу, а сыновья Убагана – духи-хозяева кузнечных инструментов.

Предложенная интерпретация персонажей генеалогического предания рода *Булут* представляет его сюжет как способ семиотизации технологии плавки болотной руды и последующей закалки полученной крицы кузнечным способом до качества стали (булата). Перевод всего производственного процесса на семантические единицы был обусловлен отношением бурят к ремеслу кузнеца как к сакральному действию, требующему необходимости применения в его описании иносказаний.

В тексте предания технологический процесс получения закаленного железа (булата) структурирован на несколько последовательно выполняемые действия. Прежде всего – добыча болотной руды, известной до недавнего прошлого народам Сибири [200, с. 16].

Второй этап – процесс плавки руды передан через мотив внебрачной связи *Обой* – огня с плавильщиком – черным кузнецом *Томэрши*. Третий этап – железо, рожденное в результате плавки (крица), иносказательно указывается как

«сын, найденный в болоте». И наконец, процесс закалки железа в горне путем его накаливания и многократной проковки передан посредством мотива «вырастили дядья», т.е. братья матери – кузнечный горн, мех и молот.

В ряде генеалогических преданий рода *Булут* содержатся сведения об исторических и этнических истоках появления традиции разделения кузнечных культов у бурят Предбайкалья на белых и черных. Согласно одному из таких сюжетов, родоначальником рода *Булут* предстает сам *Обогон (Убаган)*, а другому – *Булут*, но их история одна и та же.

В первом из названных сюжетов *Обогон* – булагат по матери, родился у единственной дочери прямого потомка Булагата – Тоглока, ее звали *Долойхан*. Кроме дочери *Тоглок* имел еще семь сыновей. Однажды она пасла в степи девять красных телят своего отца и съела цветок, от чего и родила сына (запись сделана С.П. Балдаевым от А. Адушева – шамана из Кахинского булука Боханского аймака Иркутской области) [26, с. 134].

В варианте записи М.Н. Хангалова, дочь Тоглока съела растущий на могиле подснежник, отчего и родила сына, названного как «под корнем подснежника, найденный *Обогон*» [205, с. 80].

Согласно третьему сюжету *Убаган (Обогон)* рождается вне брака у дочери Тугалака (= Тоглока), являющегося прямым потомком родоначальника племени *Булагат*, мать бросает ребенка в степи среди цветов и уходит с возлюбленным на его родину. В качестве отца называют то монгольского воина, то кузнеца, или простого бурята из Забайкалья. Мальчика растят родственники матери [26, с. 133-134, 135, 148].

В одном из вариантов таких сюжетов происхождение рода *Булут* возводится к дочери прямого потомка Булагата по имени *Саган*. Эта история передается так: дочь Сагана

по имени *Сагалай* пасла в степи овец и сошлась с кузнецом Сагантаем, бросила ребенка и ушла в Забайкалье на реку Джиду. Родственники матери подобрали ребенка и нарекли его Обогоном. Его сыновья – *Хогой*, *Онхотой* и *Онгой* [Там же, с. 22].

Во всех сюжетах генеалогических преданий рода *Булут* образу сестры основателя кузнечного рода сопутствует мотив внебрачной связи с кузнецом, в одном случае идентифицируемым как «черный», другом – «белый». Особенно красноречив в этом отношении вариант, где имя отца Булута имеет прямое значение «Белый» (*Сагаан*), имя сестры «Белая» (*Сагаалай*), а имя кузнеца, с которым она сошлась в степи *Сагаантай*, образовано от слова «Белый» + части «тай», посредством которого у бурят передавалась идея предковости со стороны родственников жены. Данный сюжет напрямую указывает на происхождение традиции применения цветового маркера «белый» к булагатским кузнецам, владеющим технологией получения булата.

В большинстве же вариантов булутского мифа дочь Убагана (Обогона) как и дочь Божинтоя вступает в связь с кузнецом-плавильщиком на периферии родовой территории, «где-то в степи». В реальности посредством этого устойчивого выражения, сохраняющегося в разных вариантах генеалогического предания булутцев, передается информация о производстве железа в сырودутных горнах, установленных вдали от поселений. Такая традиция была свойственна для кузнецов у сибирских народов. Например, С.В. Киселев, характеризуя процесс производства железа енисейских кыргызов, выделяет в нем два важных этапа. Первый отмечается территориальным обособлением кузнецов-плавильщиков от остальной общинной массы во временных поселениях вблизи рек и сосновых лесов, куда мастера приходили только на период плавки. На втором этапе, получив нужное количество крицы, плавильщики возвращались

в свои постоянные поселки, где железо дорабатывалось, и из него изготавливались кузнечные изделия [94, с. 274, 275, 276].

Генеалогически с двух сторон наделяется кузнечной наследственностью основатель рода *Булут*. По материнской линии – от белого кузнеца Убагана, а отцовской – черного кузнеца *Томэрши*. О таких кузнецах говорили, что они имеют происхождение как от белых, так и черных кузнечных божеств и в обрядах могут обращаться за помощью на обе стороны. Эта их особенность передается клишированным выражением «имеющие хождение на обе стороны» (*хоер тээшэ ябдалтай*). Таким образом, у балаганских булагатов наряду с белым типом кузнечества, представлен тип смешанного характера, в котором цветовой код «белый» выступает маркером наследия по материнской линии происхождения, называемой у бурят семантически насыщенным словом *утха*. Соответственно «черный» – отцовского (мужского) по внебрачной связи с выходцами из эвенков (хамниганов), эхиритов Ленско-Ольхонского края, хоринцев Забайкалья и монгольских родов.

В вариантах преданий булутцев их род называется бежавшим из Джунгарии во время ее разгрома маньчжурами. По другим, образовавшимся от Булута, родившегося у девушки баргутки, пришедшей в долину Унги из Забайкалья, и взятой здесь в наложницы сыном Обогона по имени *Хогой*, который стал основателем булагатского рода *Хогой* [Там же, с. 151, 153]. Учитывая, что и *Обогон* по родословным преданиям сам представлен как рожденный вне брака, то все варианты генеалогического предания булутцев объединяет один мотив: род *Булут* для булагатов с кузнечной наследственностью по прямой патрилинейной системе родства был чужой. Вероятно, в сюжетах родовых преданий сохранилась память о его вхождении в состав коренных бу-

лагатов со стороны, или, что более вероятно, имевшего с ними родство по материнской линии происхождения.

В контексте указания места, куда спустились с неба белые кузнецы – сыновья Божинтоя, как «Хухойский хребет, где-то в Алтае» [117, с. 68], термина «той»/тай», посредством которого в языках тюркских народов классифицируется родство по женской линии [171, с. 128], ведущие мотивы мифа балаганских булагатов сложились на Алтае. Напомним, что еще в раннем средневековье населенный тюрками Алтай был центром железоплавильного производства в регионе. В периоде IV-VI вв. тюрки из рода *Ашина*, обитавшие на южных склонах Алтайских гор, платили дань железом и готовыми изделиями Жужаньскому ханству, северные границы которого доходили до озера Байкал [207, с. 96].

В VI веке в базу железоделательного и оружейного производства Тюркского каганата превратилась населенная кыргызами Минусинская котловина [46, с. 65, 66].

В формировании кузнечных культов у булагатов левобережья Ангары проявляются исторически разнотрадиальные пласты. В первом мифе, описывающем историю дочери Божинтоя, ранний пласт кодируется знаком «женского», это *Эйлик Мулик* – наставница небесных кузнецов, а в генеалогическом предании булутцев – *Обой*, сын которой стал родоначальником кузнечного рода *Булут*. С данными мотивами сопрягается термин *утха*, которым буряты означают родословную по материнской линии происхождения и понятие «шаманская и кузнечная наследственность» в отличие от названия происхождения по отцовской линии как «кость» (*яһан*).

Поздний пласт кодируется знаком «мужской» – традицией почитания белыми кузнецами в качестве своих предков по прямой мужской восходящей линии первых земных учеников сыновей бога-кузнеца Божинтоя.

В генеалогических преданиях рода *Булут* мифологизм первопредковости Обогона усиливается мотивом его рождения от съеденного цветка. С данным мотивом перекликается мотив оставления ребенка среди цветов. Устойчивость знака «цветок» в родословных преданиях балаганских булагатов в истории рождения Обогона представляется не случайным. Это знак, посредством которого носители указанных сюжетов сохраняли и передавали важную для этнической группы информацию, отражающую процесс этно- и культурогенеза, историю рода и племени *Булагат* в целом.

Мотив рождения первопредка кузнечного рода *Булут* от цветка и имени дочери Божинтоя и Убагана как *Эйлик Мулик* и *Обой* обнаруживает генетическую связь с сюжетом повторяющейся сцены на известном войлочном ковре местной работы из Пятого Пазырыкского кургана на Алтае. На нем изображен всадник, приближающийся к трону, на котором восседает Великая богиня с неизменным атрибутом в руке в виде цветущей ветви [164, Табл. XXXVIII, ХСV]. Этот же сюжет представлен на древнеперсидских тканях, обнаруженных здесь же [Там же, табл. СХVII]. Образ богини, держащей в руке растение (цветок) имеет переднеазиатское происхождение и датируется первой половиной V в. до н.э., а в духовной культуре народов Саяно-Алтая она с древнетюркского времени почиталась как богиня *Умай* [58, с. 67].

В контексте саяно-алтайских истоков кузнечных мифов булагатов интерес вызывает мотив кузнечной предковости со стороны женщин, представленный в свадебном обряде тувинцев. Л.П. Потапов, описывая тувинский свадебный обряд, приводит очень интересный обычай, который, на наш взгляд, является инсценировкой древнего мифа: «Старший родственник невестки брал ее за кушак, выводил из юрты и, прихрамывая на одну ногу и опираясь на топор, подводил ее к дверям юрты родителей жениха». Ав-

тор подчеркивает, что хромота ритуальная [155, с. 253].

Топор как универсальный знак кузнеца и хромота как «отмеченность» его внешнего облика в мифологии и фольклорно-эпической традиции ряда народов Евразии, позволяют видеть в старшем родственнике невесты в обряде тувинцев образ божественного предка-кузнеца. В контексте связи ранней культуры Саяно-Алтая с культурой скифоидного типа, для нашего исследования важное значение имеет тот факт, что «хромота» как внешний образ кузнеца обнаруживается в нартских сказаниях адыгов, абхазов, осетин, кабардинцев [16, с. 287]. Указанное обстоятельство свидетельствует о том, что мотив кузнечной предковости со стороны женской линии происхождения у бурят и тувинцев является общим культурным наследием, истоки которого восходят к скифскому периоду истории региона Саяно-Алтая.

В целом же семантический анализ персонажей и событий генеалогического мифа рода *Булут* позволяет по-новому оценить широко распространенные среди всех групп бурят тексты родословных преданий. Как пишет Ю.В. Кнорозов, «древнейшие этногонические легенды не содержали истории в современном смысле», «...они содержали идеологические установки, также бывшие реальным историческим фактом, требующим объяснения» [97, с. 208, 210]. Данное положение применимо и к мифам о происхождении племени *Булагат* в целом.

Мифологизм генеалогических преданий балаганских булагатов представляется и собственно этнонимом *Булут* («Сталь»). Родина булата Северная Индия, откуда она разошлась по Евразии. По своим качествам изделия из булата резко отличаются от изделий из мягкого сыродутного железа, находимых среди сопроводительного инвентаря в могилах первых монголов, проникших в ленские и кудинские степи из Забайкалья в XI-XII вв.

В шаманских воззрениях булагатов к черным кузне-

цам были отнесены кузнецы, у которых плавка руды, доставаемой из болота и реки, не отделялась от его дальнейшей обработки в кузнице. Черные кузнецы бурят по роду своей деятельности обнаруживают общность с якутскими кузнецами, которые одновременно выступали как углежогои, плавилиськи и собственно кузнецы.

В сравнительном плане внимание привлекает и тот факт, что у якутов бог-кузнец *Кыдай Бахсы* является общим родоначальником и первопредком мифических кузнецов и их потомков. Он не имеет связей с богом-громовником, не выполняет функции его помощника, все его обряды проходят в кузнице, или около металлоплавильной печи в течение ночи, начиная с вечера. *Кыдай Бахсы* использует жертвенного быка как рабочий скот, у него нет связей ни с одним животным [200, с. 64-65; 36, с. 24].

Заключая культурно-семантический и историко-генетический анализ мифов балаганских булагатов о происхождении кузнечества на земле, можно предположить, что разделение кузнецов и кузнечных божеств у бурят Предбайкалья на две противопоставленные группы сложилось в среде булагатов в связи с ирано-тюркским этно- и культурным компонентом, сыгравшим определенную роль в этногенезе племени.

В Предбайкалье столкнулись две культуры, отличавшиеся разной технологией обработки железа. Население востока – верховьев Лены, Приольхонья и о. Ольхон в этнокультурном плане имевшее общность с населением Забайкалья и Восточной Монголии являлось носителями технологии мягкого сыродутного железа, а население плодородной долины Ангары владело технологией изготовления закаленного железа – булата.

Набор семантических знаков, сопровождающих рождение предка рода *Булут*, указывая на его связь с технологией производства железа, позволяет по-новому оценить

широко распространенную среди всех групп бурят Предбайкалья мифологическую генеалогию племени *Булагат*.

3.4. Мифологема «Бык-кузнечество» в легендарной генеалогии племени *Булагат*

Генеалогический миф племени *Булагат* известен в нескольких вариантах, отличающихся между собой незначительными деталями у кудинских, балаганских и нукутских булагатов. Различия проявляются в именах героев и богов, но канва сюжета всегда одна и та же. Согласно одному из сюжетов кудинского мифа, родоначальником племени становится сын главы западных тэнгри, совместно с сыном главы восточных тэнгри, создавший кузнечество на земле [202, с. 291-293]. По другому сюжету, отец-основатель племени *Булагат* – сын Буха-нойона – родился вне брака у дочери Западно-монгольского Тайжи-хана элетского. На острове железной стрелы в железной колыбели младенец был отправлен с южного на северное побережье Байкала. В вариантах этого мифа местом падения младенца указывается болото [26, с. 34-38].

Глубинные историко-культурные истоки мифологемы «бык-кузнечество» просматриваются по сюжету, который по ряду своих мотивов перекрещивается с кузнечным мифом рода *Булут*.

Миф был записан в 1948 году фольклористом Т.М. Болдоновой от П.М. Тушемилова и представляет собой нукутский вариант [197, с. 20-25]. В нашей работе «Календарь в традиционной культуре бурят» [66; 67] мы рассматривали его сюжет как способ семиотизации календарных исчислений, соответствующих разным хозяйственно-культурным типам, присущим разным группам бурят. В настоящей работе рассмотрим лишь важные для истории кузнечества мифологические мотивы, вплетенные в канву его повествования.

В основе завязки сюжета мифа стоит глава западных хатов *Хан Шаргай-нойон*, который верхом на сивом быке и с молотом в руке утром спускается с неба, чтобы научить людей кузнечному ремеслу. Бог-кузнец в течение светового дня, совместно с набранными учениками, работал в построенной им земной кузнице. Вечером он вновь на своем быке возвращался на небо.

В кузнечестве знак «бык» находится в семантической связи с мехами из бычьей шкуры, а работа в кузнице в светлый период суток – знак белого кузнеца.

В один блок мы объединяем события, повествующие о последовательном становлении образа Буха-нойона – тотемного предка племени *Булагат*. Согласно тексту мифа, его образ сформировался в результате синкретизации ездового быка небесного Шаргай-нойона и противоборствующего с ним восточного черного божества, называемого как *Эльбэтэ-Хара-нойон*.

Эльбэтэ-Хара-нойон спускается на землю для борьбы с Хан-Шаргай-нойоном по указанию главы восточных божеств на коне пестрой масти. Конь принадлежит самому восточному черному тэнгри, имя которого *Үхэр-Хара-тэнгэри* в дословном переводе означает «Бык-Черный-тэнгри».

В балаганском варианте мифа вместо восточного *Үхэр-Хара-тэнгэри* действует хозяин нижнего мира мертвых *Эрлэн-хан* [201, с. 420-421].

Географическим указателем границы локуса восточных божеств в мифе выступает р. Лена, ее восточный берег – территория расселения бурят племени *Эхирит*, таежных эвенков-хамниган и далее на восток – хоринцев Забайкалья.

В этом блоке для нашего исследования важны следующие историко-культурные факты и мифологические мотивы.

1. Этнические и культурно-исторические истоки образа Эльбэтэ-Хара-нойона проявляются через само его имя,

образованное от слова *эльбэ*. Согласно исследованиям Л.П. Потапова у бурят *ilbi* (*эльби, эльбэ*) представляет собой тюркский терминологический реликт и применялся в значении сакральной силы шамана или магической силы кузнеца лишь у тех групп, которые своим происхождением связаны с древнетюркскими этническими компонентами (хоринцы, туматы и др.). «Конкретно это относится к потомкам тюркоязычных курыкан орхонских надписей (VI-VIII вв., район Байкала). К тюркоязычным уйгурам, отдельные группы которых в рассматриваемое время кочевали в Прибайкалье и др.» [156, с. 78].

Аналогичное название сверхъестественной силы шамана и кузнеца, передаваемой по наследству и от которой отказаться было невозможно, имеет место в алтайском шаманизме. У алтайцев-шаманистов эта сила именовалась словом *jalbi* [Там же, с. 125].

2. *Эльбэтэ-Хара-нойон* спускается на землю на солово-пестром коне, которого проигрывает в споре с Хан-Шаргай-нойоном, и взамен, согласно договору, получает его ездового быка, а в подарок еще и молот. Он убивает быка, ударив его молотом между рогами, мясо съедает и накинув на себя его шкуру, превращается в быка. Все эти действия представляют собой обрядовый акт ритуального убийства тотема с последующим приобщением к тотему с мотивом инициации.

В мифе указана и дата устройства обряда. По солнечному календарю это день летнего солнцеворота (потеря коня-солнца), а по лунному – новолуние (приобретение быка-луны). Получение молота – мотив приобретения фаллических функций и кузнечной наследственности. Семантическая контаминация мотиву ритуального убийства быка в мифологии бурят-булагатов обнаруживается в кузнечных традициях якутов. У якутов человек, посвящаемый в кузнецы, ударом молота разбивал на наковальне сердце и печень

жертвенного быка. Суть ритуала – множество кусков, получаемых от одного удара, предрекало кузнецу большую магическую силу, от двух ударов – среднюю, а трех – слабый кузнец [8, с. 106].

Историко-культурные истоки семантики образа и ряда действий Эльбэтэ-Хара-нойона выявляются из сюжетов нартовских сказаний о солнечном герое Сослане (Созырыко, Сэусырыко). Так в осетинском сказании Сослан со своим войском безуспешно осаждает крепость врага, отказавшегося отдать за него сестру или дочь. Для достижения своей цели герой прибегает к хитрости. Он отпускает свои войска, а сам зарезав быка, выпотрошил его и вошел внутрь как раз между июнем и июлем. Далее в шкуре быка Сослан лег на берегу глубокого ручья, когда же противники приближаются к нему, то соскакивает и убивает или калечит их.

В шапсугском варианте женщины, пришедшие за водой, обнаружив мертвое тело Сэусырыко, говорят: «Эй, колдун с кривыми ногами, в тебе черви копошатся!» [78, с. 208]. Данное обращение, указывая на солнечного героя нартовских сказаний как кузнеца (мотив кривых ног), сближают его образ с образом восточного черного кузнеца бурятской мифологии Эльбэтэ-Хара-нойона, в имени которого напрямую присутствует указание на его колдовские, магические свойства.

Календарное время «мнимой смерти» Сосрыко-Сосырыко как «между июнем и июлем» – время, приближенное к дням летнего солнцеворота, когда солнце от лета поворачивает к зиме, а в мифологической интерпретации – от жизни к смерти, которая никогда не завершится «смертью солнца». Отсюда и мотив «мнимой смерти». В балаганском варианте булагатского мифа этот мотив передан «не возвращением» Эльбэтэ-Хара-нойона = Буха-нойона к властите-

лю мира мертвых Эрлэн-хану, у которого он ранее был приближенным [202, с. 420].

3. В мифе нукутских булагатов знак «молот» связан с такими мотивами как «плодородие», воплощение идеи жертвенной смерти и победы жизни над смертью. Все эти мотивы можно видеть в действиях Эльбэтэ-Хара-нойона, который ударом молота между рогами убивает небесного быка бога-кузнеца Шаргай-нойона, но смерть быка не окончательна, она несет за собой его перерождение в новом качестве. Погибая как ездовое животное, бык перерождается в двух ипостасях: в антропоморфном облике он становится отцом-основателем племени *Булагат*, а в зооморфном – источником плодородия земных и небесных стад крупного рогатого скота.

Параллели функциональной семантике молота в мифоритуальных традициях бурят и якутов также представлены в древних эпических сказаниях ряда народов Кавказа о подвигах нартовских богатырей, обладающих чертами мифологических персонажей. В абхазском сказании солнечный герой Сасрыква, по многим своим признакам как кривые ноги, хромота, добывание огня из пасти великана-змея клещами, тесно сближающийся с кузнецом, ударом молота по голове укрощает коня [16, с. 288]. В культуре народов с традицией солнечного календаря это событие можно соотносить с датой устройства новогодних обрядов. Укрощение коня молотом и добыча огня атрибутами кузнеца, представляют собой обрядовый акт, совершаемый с целью возрождения жизни солнца, света и мира на новый годовой цикл.

Идейное обоснование мотивов кузнечных мифов бурят-булагатов, их инсценировки в обрядах якутских кузнецов и эпических сказаниях ряда кавказских народов обнаруживаются на Древнем Ближнем Востоке. В классической культуре Ближнего Востока железные молоты-топоры были предметами культовыми, ритуальными, атрибутами земной

и небесной власти и идеи жертвенной смерти и возрождения [124, с. 218-228].

4. В образе полубыка-получеловека (= днем бык, ночью человек) *Эльбэтэ-Хара-нойон* проникает в подземную темницу *Будан-хатан* – мифологической родоначальницы булагатов. По мифу она называется дочерью элетского Хун-Тайжи (элеты/олёты – племена Западной Монголии). Так был зачат *Булагат* и только с этого события в мифе Эльбэтэ-Хара-нойона называют Буха-нойоном, почитаемым булагатами в качестве тотемного предка племени.

После встречи с *Будан-хатан* *Буха-нойон* решает, что, не представ перед небесными божествами, он не может приобрести человеческую природу и поднимается на небо. Здесь в стаде *Хухэ Мунхэ тэнгэри* (Вечно Синего тэнгри) разводит быков сивой масти, затем переходит в стадо *Удай Монгэн тэнгэри* (Удай Серебряного тэнгри) и разводит быков красноватой масти.

Функции Буха-нойона в размножении небесных быков это указание на тип хозяйства булагатов с разведением крупного рогатого скота. Мотиву разведения небесных стад у бурят Предбайкалья соответствует обряд посвящения быка Буха-нойону для размножения коров и их охраны от волков и собак.

5. Совершив небесный вояж, *Буха-нойон* спускается на землю, от *Удай Монгэн тэнгэри* «притянув пуповину для булагатов», «сотворил» сына дочери *Унан хат* (Царей вод), так родился *Булагад*.

Затем еще дополняется, что *Буха-нойон* с *Будан-хатан* родили двух сыновей, их имена – *Буряад* и *Булгад* и дочь *Хан Шандагаша*. Это сообщение, на первый взгляд, кажется противоречивым. Но образ дочери Царей вод (*Унан-хат*) и образ *Будан-хатан* в архетипе восходят к общему для тюрко-монгольских народов древнему мифологи-

ческому образу «Земля-Вода» как женскому рождающему началу.

Связь булагатской праматери с божественной Землей-Водой в мифе представлена мотивом ее нахождения в подземелье, а ее имя производно от бурятского слова *будаа* со значениями «просо», «крупа», «пшено».

Знак «вода» в мифологической генеалогии племени *Булагат* представлен и теонимом *Удай*. Название небесного божества, от которого «притянута пуповина булагатов», восходит к индоиранскому термину с этим значением. В санскрите это термин «*ud*», в иранских языках ему соответствует лексема «дан/дон».

В образе дочери Царей вод (*Ухан хат*) проявляется семантический ряд «бык-женщина-вода», а в семантическом поле божества *Удай* с функциями наделения потомством лежит связь «вода-потомство». Таким образом, родоначальник племени *Булагат* представляется в семантической связи с мифологемой «вода-бык». Знак воды в его рождении представлен дважды: а) мать – водяная царевна, б) его «пуповина» – жизненная энергия – душа притянута от «Водяного тэнгри».

В целом в этом блоке знаковыми является связь «бык (рогатый скот) – кузнечество – растения – вода – потомство». По этим мотивам образ Буха-нойона контаминирует с образом быка у земледельческих народов Средней Азии, Древнего Ирана, индийцев ведической эпохи.

6. Буха-нойон, спустившись с неба, борется с пестрым земным быком Тайжи-хана элетского и побеждает его. Мотив борьбы плодородия и бесплодия в сюжете мифа передан в образе двух быков – символов зимы и лета, холода и тепла, верха и низа, знак наступления весны, плодородия.

7. История дочери Буха-нойона, которую умыкает Восточное божество и выдает замуж за черного кузнеца Томорши-Хара-нойона, перекликается с мифологической ис-

торией дочери Божинтоя и дочери Убагана – героинь кузнечных мифов булагатов левобережья Ангары.

Устойчивость этого сюжета в мифах балаганских булагатов свидетельствует о передаче через него сведений, касающихся ранних истоков культуры этнических предков булагатов. Имена дочери Божинтоя – *Ээлик Мулик*, Убагана – *Обой* восходят к теониму богини древних тюрков *Умай*, имеющей древнеиранский прообраз, о чем мы уже говорили выше. Но самое замечательное то, что к образу богини *Умай* восходит и образ дочери Буха-нойона – *Хан Шандагаша*, имя которой происходит от лексемы «шандаган» (заяц). Это табуированное имя богини. В жилище бурят и тюрков Южной Сибири образ богини *Умай / Майлган* предметно атрибутируется заячьей шкуркой, с прикрепленным к ней маленьким луком, представляющим собой вместилище духа богини.

Все рассмотренные образы и значения главных персонажей мифов булагатов возводят образ небесного кузнеца Божинтоя, Убагана – кузнеца-предка булагатского рода *Булут* по линии материнской родословной и Буха-нойона – тотемного предка племени *Булагат* к одному образу, функции которого можно описать следующим образом: «бык – тотем материнского рода – кузнечество».

Как известно, сопутствие тотема материнскому роду – явление очень раннее и это обстоятельство еще раз свидетельствует о том, что исторически, происхождение кузнечной наследственности у бурят-булагатов восходит к эпохе социальной организации с приоритетом матрилинейной системы родства.

Сюжеты рассмотренных мифов позволяют говорить об определенном архетипе, в котором ряд «бык – тотем материнского рода – кузнечество» имел несомненное семантическое единство с технологией плавки железа-булата. Такой утилитарный поворот текста мифа приводит к возмож-

ности рассмотреть истоки основных мотивов цикла кузнечных мифов булагатов в контексте древнеиранской и последующей скифо-сарматской мифологии. В этой связи, прежде всего, внимание привлекает контаминация образа Эльбэтэ-Хара-нойона – Буха-нойона и основателя человеческого рода в мифологии Древнего Ирана Гайомарда (Гавомарта), который сливается с образами культурного героя Джоумарда, героем иранской мифологии Хушам-шаха, легендарного Джама, Джамшида (авестийского Йимы). В мифологии Древнего Ирана все они имеют общую функцию – научить людей добыче в горах железа, золота, серебра, плавке чугуна и стали, имеют связь с крупным рогатым скотом [178, с. 294, 295, 297-298, 299].

В иранской мифологии связь «бык-металл-предковость» представлена тем, что первозданный человек Гайомард гибнет от козней Ангро-Майнью, из его тела возникают металлы и первая человеческая пара [Там же, с. 298]. Как убедительно доказала Тревер, этимология имени Гайомард – Гавомард – «быкочеловек», термин, отражающий тотемическую стадию в развитии образа первочеловека [196 (II), с. 82-85]. По мифу булагатов, «быкочеловек» *Эльбэтэ-Хара-нойон* – *Буха-нойон* ночью ходит в образе человека, а днем – быка.

Бык являлся тотемом одной из фратрий иранских племен, населявших Среднюю и Переднюю Азию в древнейшие времена [188, с. 282-341]. В Средней Азии следы тотемических идей о быке-предке сохранились в хорезмских легендах, в мотивах захоронения хорезмских правителей в шкуре быка [178, с. 314].

Можно полагать, что в булагатском мифе дана ретроспектива среднеазиатского и иранского мифа с мотивом убийства первозданного быка. Один из культурных героев иранской мифологии Хушам-шах, который в функциональном отношении сливается с образом Джоумарда, убивает

быка и надевает на себя его шкуру [Там же, с. 298]. По мнению С.П. Толстова, такие действия превратились «в обрядовый акт, восходящий к комплексу интихиумы – ритуального убийства своего тотема и причащения тотему с двойной целью – получить из общения с ним новую силу и содействовать его размножению» [188, с. 302].

Возможность культурно-семантической и историко-генетической интерпретации мотивов мифа булагатов и сопряженных с ним идеологических представлений в связи с мифологией Древнего Ирана и Средней Азии обуславливают материалы археологии и топонимики.

Носители культуры «полубыка-получеловека» – иранского Гопат-Шаха (Гайомарда древнеиранской мифологии) – в IX-X вв. в эпоху орхонских тюрков и, особенно в уйгурское время (позднекурыканское время Предбайкалья) оседло жили в устье Унги. Здесь, на территории расселения балаганских булагатов, обнаружено археологическое поселение скотоводов и земледельцев, выходцев из Средней Азии. А.П. Окладников, учитывая характер сопроводительного материала (среднеазиатских светильников чираг, статуэтки Гопат-Шаха, жерновов, чугунного плуга, изделий из стекла, проса), а также антропологический облик носителей этой культуры, отнесенный специалистами к европеоидам таджикско-согдийского расово-этнического типа, определяет поселение как согдийское. В более поздних слоях поселения обнаружены черепки глиняной посуды местного производства с изображениями конных всадников, аналогичных их изображению на востоке Предбайкалья – на Шишкинских скалах на Лене – культовом центре племен курумчинской культуры [134, с. 30; 140, с. 34-43].

А.П. Окладников полагает, что в одном из сюжетов ленских петроглифов можно видеть образ, который в мифологии бурят Предбайкалья соотносится с образом духа-хозяина Верхней Лены, Приольхонья с островом Ольхон

Ажирай-бухэ [141, с. 174-175].

В имени отца ленского божества как *Үхэр-Хара-тэнгри* присутствует название «бык». Он черный кузнец. Шаманы камлали ему в безлунную ночь, вымазав лицо сажей, стоя на опрокинутом вверх дном котле. Его молитвенно просят о размножении потомства и скота. По текстам призываний он прародитель булагатов [Там же, с. 158-164].

В призываниях шаманов *Ажирай-бухэ* представляют как «дважды рожденного». Он называется сыном западного творца *Заяан-Сагаан-тэнгри*, как и *Буха-Муя*, превращающийся в Буха-нойона, а его создателем указывается восточный *Гужир-Баян-тэнгри* – покровитель кузнечества в шаманском пантеоне средневековых монголов, хоринцев и эхиритов исследуемого периода. Напомним, что в мифологии монголов и агинских бурят – хоринцев семантическая связь «бык – кузнечество» представлена в образе *Гужир тэнгэри* – божества-покровителя кузнецов и рогатого скота [151, с. 429-430]. Все изложенное позволяет видеть в данном сообщении указание на инициацию в кузнечество, и сопоставить его образ с образом восточного, черного Эльбэтэ-Хара-нойона – героя генеалогического мифа племени *Булагат*.

Культурно-семантический и историко-генетический анализ мифологических текстов булагатов о происхождении кузнечества в сопряжении с материалами археологии Предбайкалья дает возможность обозначить ряд существенных деталей этногенеза племени. Сюжет о формировании образа быка – племенного первопредка представляет этногенез булагатов в связи, как с конными охотниками Лены с тюркским типом культуры, так и среднеазиатской этнической группой скотоводов и земледельцев с культурой иранского типа, проживавших в курыканский период истории Предбайкалья на левобережье Ангары.

А.П. Окладников в целом характеризует культуру курыкан по характеру местного искусства как больше всего связанной с «кыргызским западом, с Алтаем, с тюргешами-тюрками запада и через них с далеким Ираном, а не соседним востоком – Монголией» [134, с. 31]. В этой связи исследователь пишет: «Изображения на вещах древних тюрков Сибири обнаруживают не только внешнее сходство, но и глубокую внутреннюю связь, как по стилю, так и по содержанию с торевтикой раннесредневекового Ирана» [Там же, с. 32].

Принимая во внимание то, что в культуре Ирана, начиная с древности, предметы культового значения изготавливали литейщики, чеканщики и ювелиры, можно полагать, что в этой среде мог сложиться образ кузнеца, наделенного функциями жреца светоносных небесных божеств и кузнечный культ, идеи которого до нашего времени сохранились у бурят Предбайкалья.

В духовной культуре иранского мира огромное значение имел зороастризм, отличавшийся дуальной разделенностью пантеона. Из трех верховных богов светлого цикла величайшим был Ахура-Мазда, Митра – бог огня на быке сопровождал солнце и Варуна, получивший прозвище «Сын вод» [39, с. 16-17]. Не соотносятся ли с пантеоном из трех великих богов зороастрийцев верховные божества шаманского пантеона булагатов?

Так пантеон белых западных божеств булагатов левобережья Ангары возглавляет *Хан-Тюрмас-тэнгри*, имя которого производно от *Ахура-Мазда*. Светоносным божеством подобным Митре выступает *Хан-Шаргай-нойон* – главный представитель западных хат у балаганско-нукутских булагатов. Он, как и Митра в раннем образе, изображается на быке, а позднее – на коне. В «Авесте» – священной книге древних иранцев атрибутом Митры указывается топор из желтого металла. Подобно Митре, который вначале был

олицетворением верности договору, *Шаргай-нойон* согласно договору отдает своего ездового быка Эльбэтэ-Харанойону. Образ последнего семантически соотносится с солнцем. Как поздний Митра, который стал почитаться как бог войны, *Шаргай-нойон* у булагатов почитается как божество, покровительствующее воинам и военному делу.

3.5. Кузнечный культ рода Галзут в составе племени Хори

При попытке охарактеризовать кузнечный культ хоринского рода *Галзут*, предварительно следует отметить, что имеющиеся в источниках и литературе сведения недостаточны для его полного анализа. Сложность возникает и при определении места этого рода в структуре племени. В нашей работе исходными данными для представления конструктивных построений генезиса и этнической истории рода служат мифологические сюжеты и исторические предания, сообщающие о причине и путей миграции племени *Хори* – в целом и рода *Галзут* – в частности.

Современная территория расселения хоринских бурят охватывает большую часть Республики Бурятия, Забайкальского края, отдельные группы его родовых ответвлений проживают в Иркутской области, на территории КНР и Республике Монголия. Этнические связи с хоринскими бурятами имеют хоролары Якутии – потомки *Улу Хоро* – одного их трех легендарных первопредков народа *Саха*.

Мифологическая генеалогия самого многочисленного племени в составе бурятского этноса, известная в нескольких вариантах, местом его происхождения указывает северный берег Байкала с островом Ольхон. Согласно их сюжету в составе племени перечисляются одиннадцать родов, генонимы которых образованы от имен сыновей, рожденных от праматери-лебедицы и отца-основателя Хоридой-Мэргэна.

Имеются сюжеты, где насчитывают тринадцать сыновей, но поясняют, что двое умерли еще в младенчестве. Количество одиннадцати родов отражено непосредственно в таком важном элементе этнического костюма как шапка, обладающим высоким семиотическим статусом.

На тульях шапок хоринских бурят, независимо от возраста и пола, всегда простегивают одиннадцать горизонтальных полос. Их семантику сами хоринцы объясняют как числовой код одиннадцати патрилокальных родов племени. Кроме хоринцев традиция горизонтальных простежек на тульях шапок свойственна только бургутам Китая и Монголии. И это обстоятельство вкупе с общими мотивами генеалогической легенды о рождении от матери-лебедицы и общими названиями родов, составляющих ядро двух этнических образований, свидетельствует об их генетической близости.

Отличительным признаком однотипных по форме с хоринскими и баргутскими шапок селенгинских, джидинских, кяхтинских и тункинских бурят – выходцев из Монголии – является наличие на их тулье тридцати двух вертикальных простежек. Подобные простежки представлены на летних и зимних головных уборах халх-монголов, дербетов, узумчин, байт, тувинцев и алтайцев [21, с. 49].

По тексту «Сокровенного сказания монголов» отец-основатель племени *Хорилартай-Мерген*, женатый на дочери Бархудай-Мергана, владельца Кол-баргучжин-догумского, называется нойоном племени Хори-Туматов. Из-за нехватки охотничьих угодий на родине, он, выделившись в отдельный *обок* под названием *Хорилар*, перекочевывает на р. Онон, к горе Бурхан-Халдун [179, с. 12-13].

В устной истории *Хорилартай-Мерген* имел трех жен. От первой жены по имени *Баргужин-гоа* родилась одна дочь *Алан-гоа*, ставшая прародительницей «золотого рода» монголов *Борджигин*. Сыновья от брака с женой по имени

Шаралдай, образовали роды *Галзут*, *Хуасай*, *Гучит*, *Шарайт* и *Кубдут*, именуемые как «Пять рыжих». От третьей жены *Нагатай* происходят роды *Харгана*, *Худай*, *Бодонгут*, *Хальбин (Хангин)*, *Цаган* и *Батанай*, составляющие коалицию южных хоринских родов в Забайкалье.

В «Сокращенной истории 11 хоринских родов», составленной Д. Дугаровым на основе известных бурятских хроник В. Юмсунова (1875 г.) и Ш.-Н. Хобитуева (1887 г.), дополненных материалами А. Очирова и С. Ванданова, перед появлением на территории Забайкалья, в конце XVI – начале XVII в., хоринцы в качестве приданого княжны *Бальжсин-хатан* при ее замужестве за *Дай-хун-тайджи*, сына солонгутского Бубэй-бэйлэ-хана (*бэйлэ* – маньчжурский феодальный титул «князь»), проживали во Внутренней Монголии. Из-за притеснений, причиняемых им со стороны молодой ханши, *Дай-хун-тайджи* и *Бальжсин-хатан* с подчиненными хоринскими родами бежали на территорию Забайкалья к Кукульбийским горам.

По истечении трех лет, *Бубэй-бэйлэ-хан* послал за ними войско, *Бальжсин-хатан* была убита, а *Дай-хун-тайджи* с хоринцами уведен назад.

В 1600-х годах часть хоринцев вновь ушла к Кукульбийским горам. Под давлением со стороны, проживавших здесь тунгусов, им пришлось переселиться в Еравну к р. Уда и Селенга. Вследствие того, что из Монголии за беглецами вновь прибыло войско, они бежали еще дальше – на р. Итанца и Кудара, на северную сторону Байкала и остров Ольхон. Спустя почти сорок лет хоринцы вернулись в Забайкалье, а в середине XVII века приняли подданство Российской империи [208, с. 41, 65].

Исторические летописи свидетельствуют о векторе миграций хоринцев, начиная с древности, от северного берега Байкала в районы Восточной Монголии и обратно. В этом процессе северное побережье Байкала и о. Ольхон

представляются исконной племенной территорией, где происходило его формирование.

Г.Н. Румянцев, предпринявший специальное исследование происхождения племени *Хори*, возводит их этноним к «фури», «кури», «кули» китайских, персидских и древнетюркских источников и в этой связи считает возможным соотнести с объединением средневековых хоринцев поздние памятники курумчинской культуры [165, с. 122], характеризующейся высоким уровнем кузнечного дела.

По мнению бурятского этнолога Д.Д. Нимаева, этнические корни монголоязычного ядра племенного объединения восходят к племенам сяньбийского времени. При этом исследователь допускает, что роды *Хуасай* и *Хубдут* имеют тюркский компонент. Тюркскими представляются и названия ответвлений (бур. *кукур*) *Байтай* и *Борюха* в составе рода *Кубдут* [125, с. 107].

Известный бурятский филолог Ц.Б. Цыдендамбаев полагает, что понятие «кукур», распространенное только у хоринцев, относится к группе, название которого происходит от имен сыновей главы рода, независимо от того, являлись ли они родными или чужеродными. Непременным являлось одно условие – любая группа, вошедшая в состав хоринского рода со стороны, считается отдельным кукуром и сохраняет свое прежнее название. Отражением данного правила являются названия кукуров, входящих в состав рода *Галзут*, общим количеством двенадцать. Это: *Доргошигалзут*, *Сарбада (нарбада)-галзут*, *Жинхэн-галзут*, *Даганхан-галзут*, *Хабатай-галзут*, *Эришим-галзут*, *Онхот-галзут*, *Дэлдэгыр-галзут*, *Хайтал-галзут*, *Нохой-урук-галзут*, *Шоно-галзут*, *Ользон-галзут* [217, с. 66, 67].

Геноним *Яна-галзут* (бур. *янан* – «отцовский род») позиционирует этот *кукур* как основу рода *Галзут*. Тюркский по происхождению род *Онхот* [52, с. 105], засвидетельствован в источниках XIII-XIV вв. в связи с баргутами,

расселенных у Байкала в Баргучжин-токуме (*Онхот-баргат*). *Хайтал*, *Шоно* и *Ользон* – генонимы родов, проживающих и в наше время на Лене в Предбайкалье и дельте Селенги на южном побережье озера. Первый из них является пришлым в период халхасско-джунгарских войн из Западной Монголии тюркским родом, а два последних – коренные эхиритские роды.

Отношение галзутов к острову Ольхон как сакральному центру рода, находит отражение в названии кукура *Сарбата (харбата)-галзут*. По сюжету мифа, известного среди галзутов, некто *Хангай* из рода *Яна-галзут* в «харбате», на Ольхоне в местности Намал-Хухунак, где пылал огонь, нашел три главных инструмента кузнеца: молот, наковальню и клещи, посланные с неба *Хан-Гужир-тэнгэри* и с тех пор стал кузнечить [80, с. 92].

Миф обосновывает избранность ядра рода *Галзут* богом-кузнецом *Гужир-тэнгэри*, который наделил его кузнечной наследственностью небесного происхождения на острове Ольхон. По сюжету мифа кукур *Сарбата* представляется производным от коренного отцовского рода *Галзут*.

Народная этимология возводит родовое название *Галзут* к имени старшего сына Хоридоя, но, по мнению Ц.Б. Цыдендамбаева, структурный анализ слова «галзут» показывает, что оно не могло быть собственным именем, это эпитет множества лиц, образованного на основе монгольского языка [217, с. 146]. Что касается происхождения генонима *Галзут* от эпитета коня, жеребца (*дааган*), отличающего «бешеным нравом и быстротой», то эта гипотеза, предложенная Г.Н. Румянцевым [165, с. 190], не получила поддержки у последующих исследователей. В бурятской этнографии общепринятым считается мнение Ц.Б. Цыдендамбаева, что родовое название имеет собирательное значение и некогда произошло от эпитета тотемного животного *галзуу нохой* – «яростная (или бешеная) собака» [Там же, с.

147]. В развитии своей идеи автор полагает, что начало хоринскому племени положили два рода – *Шарайт* и *Галзут* с общим культом собаки. Оба генонима даны по эпитетам тотема, и по всей вероятности, являются его табуированными названиями [Там же, с. 164-165].

В пользу указанного положения свидетельствует имя праматери «Пяти рыжих яростных (бешеных) галзутов» *Шаралдай*, которое происходит от общемонгольского слова *шара* со значением «рыжий», «желтый» и *галзуу* «бешеный», «яростный» в его семантической привязке к образу собаки. Тотемный культ собаки непосредственно отражен в названии кукура *Нохой-урук-галзут*.

В свете значения термина *урук/ураг* в бурятском языке как родственник, родня, свойственник (по жене) [218, с. 482], название кукура *Нохой-урук-галзут* в его прямом переводе означает «имеющие родство с собакой по жене». В соответствии с непреложным правилом сопутствия тотема в древнем обществе материнскому роду, истоки культа собаки у кукура *Нохой-урук-галзут* в составе хоринского рода *Галзут* обосновывает распространенная среди представителей данной группы легенда. Согласно ее сюжету их предок, скитаясь в отдаленных местах на севере, где не было людей, вынужден был сожительствовать с рыжей собакой. Дети, рожденные от этой связи, положили начало роду.

Вариацию ведущих мотивов легенды можно видеть в предании унгинских бурят, которое повествует о том, что на северо-восточной стороне есть собачье царство (*нохой хани урам*). В этом царстве все мужчины рождаются собаками, а женщины же рождаются людьми. Все женщины в этом царстве постоянно делают обряд призывания душ детей мужского пола в человеческом облике с южной стороны. Унгинские булагаты этими повериями объясняли обычай, запрящавший в ночное время мужчинам мочиться, обратившись лицом на северо-восток. Представлялось, что нару-

шение запрета может привести к рождению душ их сыновей у женщин из собачьего царства [203, с. 220].

По ряду родословных преданий, записанных старейшим бурятским фольклористом С.П. Балдаевым в Предбайкалье, род *Галзут* насчитывает три отцовских поколения (*эсэгэ*). Это: *Нохой-галзут*, *Дархан-галзут* и *Манишууна-галзут*. Потомки Нохоя живут на Лене, Дархана – на северном берегу Байкала в Ольхонском аймаге и в долине р. Кудара в устье Селенги, а потомки Маншууны – на острове Ольхон. После большого землетрясения на южном берегу Байкала (1862 г.), когда Саганская степь – территория расселения поколения *Дархан-галзут* ушла под воду, часть его представителей переселилась в восточные районы Забайкалья – Еравну, Хоринск, Кижингу и др.

Вместе с тем ученым были зафиксированы сюжеты, в которых указываются только два сына – *Нохой* и *Зэнхэн* (*Жэнхэн*) [26, с. 301].

Генеалогические предания и тексты шаманских призываний ленских галзутов – потомков Нохоя и Зэнхэна, в отличие от галзутов Забайкалья, однозначно указывают в качестве своей прежней родины Алтай, а причиной их ухода с тех мест называют войны Галдан Бошокто хана олётского (конец XVII в.). В призываниях шаманов подробно описывается маршрут их бегства с родных мест, который проходил по окраине долины р. Катунь (*Хатан-гол*), где они сражались с койбалами (*хайбал*), перейдя с большими страданиями через Саяны и Алтай, поселились сначала на р. Кан, оттуда перешли на р. Оку в Восточных Саянах (*Аха гол*). Вследствие того, что на Оке уже было много беженцев с Алтая, то нохойцы и зэнхэнцы ушли дальше на восток, на Лену, где «подружились с эвенками, сражались с якутами, воевали с цэгэнутами, перестреливались с хайталами». Информаторы С.П. Балдаева в категоричной форме утверждали, что пришлые с Алтая галзуты ничего общего с галзута-

ми племени *Хори* не имеют [Там же, с. 290, 291-292, 296 и др.].

Во всех генеалогических преданиях рода *Галзут*, отличающихся друг от друга по именам и количеству предков, стабильно сохраняется группа с этнонимом *Нохой* («собака») и это обстоятельство лишний раз свидетельствует о монгольских истоках рода. Развитое в прошлом культовое отношение тотемического характера к собаке у монголов и древних монголоязычных народов восточных степей – дунху, ухуань, сяньби, известное по письменным источникам, подтверждают материалы археологии и современной полевой этнографии. В исторической ретроспективе сопребывание собаки с умершим, или отдельно их голов, – характерное явление для захоронений хунну, культура которых обладает множеством общностей с культурой ухуань и сяньби [120, с. 32-45].

По нашим полевым материалам (1981 г.) отношение к собаке желтой масти как родовому тотему, устойчиво сохранялось в памяти людей преклонного возраста из поколения *Дархан-галзут*, проживавших в с. Кижинга Республики Бурятия. По сообщению Валентины Васильевны Гавриловой (в 1981 г. в возрасте 54 лет), в середине 1950-х годов ее тетя Гаврилова Сэрэмжэ совершала обряд захоронения своей желтой собаки (*шара нохой*). Прежде чем засыпать собаку землей, бабушка Сэрэмжэ в пасть ей вложила топленое масло, вдоль лба протянула красную нитку, отрубила собаке хвост и поместила его между сложенными вместе передними лапами.

В обряде Дархан-галзутов красная нить отражает воззрения, соотносящие собаку желтой масти с огнем – знаком кузнечества. Свидетельство связи этой группы с регионом Западной Монголии можно видеть в ойратском обычае. По повериям ойратов, собака может переродиться человеком, если ей после смерти отрубить хвост как помеху на

пути перерождения в человеческом теле. Этими воззрениями объяснялся обычай ойратов отрубать хвост при ее захоронении. У них же существовал обычай умерщвления престарелой немощной собаки посредством удушения курдючным жиром, который насильно запихивали ей в пасть. Во всех указанных действиях усматривается отношение к животному как тотемному предку [226, с. 57].

В контексте сюжета генеалогического мифа племени *Хори*, увязывающего его этногенез и получение кузнечной наследственности рода *Галзут* с о. Ольхон, внимание привлекают параллели в тотемическом культе собаки желтой масти у галзутов и северных киргизов – этнических потомков енисейских кыргызов. Киргизы, если умирала любимая собака хозяина, то «кусочек жира впихивали ей в пасть» [181, с. 399].

Семантическая связь понятий «собака» и «кузнечество», проявляющаяся в генонимах «Дархан-галзут» и «Нохой-галзут», в какой-то степени может быть обоснована киргизским мифом о происхождении одного из первоинструментов кузнеца. По сюжету киргизского мифа *Дуат* сказал, что кузнечному мастерству надо учиться у собаки, наблюдая за тем, как она держит кость. По этому совету были сделаны первые щипцы [183, с. 76]. У киргизов, как и бурят Предбайкалья, шаманский пантеон делится на группу белых – добродетельных и черных – зловредных божеств; кузнец, работающий по железу, называется *темир уста* или *кара уста*. У бурят Предбайкалья им соответствуют определения *тумэрши дархан* и *хара дархан*. Кроме, уже отмеченной выше, общности в названии кузни у бурят и монголов с названием железа у енисейских кыргызов, у них одинаковы названия наковальни – *дошу*, меха – *коорҮк* и др.

Этнографические параллели в кузнечном культе двух народов можно видеть и в одинаково почтительном отно-

шении к кузнецам, инструментам мастера и кузнице как священному месту. Киргизы строение ограждали от посторонних камнями, на крыше вывешивали особый бунчук, оберегали его от женщин, а в дни праздников оставляли на наковальне, зажженные на ночь свечи [Там же, с. 72, 73, 77].

По повериям киргизов, иногда в кузнице ночью слышали стук молота, шипение меха..., говорили, что работает Дуат [Там же, с. 78] – покровитель кузнецов и ювелиров (Доот пайгамбар, или ДоУУт, Дооту, ДоУт (узб.), образ которого появился в Средней Азии с распространением ислама [185, с. 284].

У народов, исповедующих ислам, Дауд почитается как покровитель металлургии и металлических инструментов, его образ соответствует библейскому Давиду [149]. Фонетически близко к имени кузнечного божества киргизов звучат названия богов-кузнецов балаганских бурят-булагатов и якутов. По мифу балаганских бурят первым кузнецом на небе был *Дадага-хара-дархан*, имеющий в подчинении 73 младших кузнеца. Все они вместе спустились на высокие горы Мундарга (Восточные Саяны) от западных тэнгри [202, с. 303].

В олонхо якутов «Эр соготох» в записи С. В. Ястремского с теонимом *Дуад/Даут* созвучна корневая основа имени черного кузнеца *Доударба*. Сказители, описывая место нахождения эпического кузнеца якутов, рисуют зримую картину производственного процесса древнего рудокопа, углежога, плавильщика и кузнеца: «... девяносто, как уголь, черными парнями угольщиками, с семидесятью рослыми черными парнями слесарями, с девяти кузнецов родоначалник, Гибель-Дуодарба Черный-Кузнец...!» [200, с. 62].

Числа «девяносто», «семьдесят» и «девять», присутствующие в характеристике Черного кузнеца якутов и его

помощников, также выступают в качестве числовых кодов кузнечных божеств шаманского пантеона и бурят Предбайкалья.

В продолжение параллелей между кузнечным культом бурятского рода *Галзут* и киргизов добавим, что в самом древнем предании киргизов их родоначальником считается красная собака (рыжая). Первоначальное предание (домусульманское) сводится к тому, что после нападения неприятеля в живых остались только ханская дочь и сорок ее служанок, совершавшие в это время прогулку в отдаленной местности в сопровождении одной красной собаки. Потомство этих сорока девушек и собаки составили народ, который по числу своих матерей получил название «кырк кыз» (сорок девушек) [47, с. 356-357].

Близкий к киргизскому преданию сюжет имеется в сказках алтайцев о посещении страны, в которой мужьями красивых женщин были мужчины-собаки (*нохой эртын*) [7, с. 379]. Этот сюжет перекликается с легендой унгинских бурят-булагатов о стране, расположенной на северо-востоке, где все мужчины рождаются собаками.

Параллели, отмеченные в кузнечном культе бурят хоринского рода *Галзут* и киргизов, представляют собой не случайные явления, они позволяют говорить об историко-культурной связи галзутов с киргизской средой, игравшей важную роль в этнической истории племен Предбайкалья в домонгольское время. В свете исторической интерпретации эпоса «Манас», сделанной А.Н. Бернштамом, свидетельство связи галзутов с киргизами можно видеть в принадлежности Манаса к роду *сары-ногой* [7, с. 306, 370] (ср. бур. *шара нохой* «желтая собака»). Эпохой возникновения киргизского эпоса исследователь считает период максимального политического могущества киргизов – борьбу с уйгурами – середину IX в. [Там же, с. 362, 363]. В результате по-

беды в этой борьбе господство над Монголией перешло к киргизам.

В контексте всех отмеченных параллелей возникает необходимость более внимательного отношения к совпадениям в генеалогических преданиях бурятских родов с генонимом *Галзут* и киргизов. Так в союзе «Пяти рыжих яростных (бешеных) галзутов» коренные галзуты с культом желтой собаки составляют *Нохой-галзут-урук*, где термин *урук* изначально мог означать понятия «род» и «племя». В таком значении термин функционирует в языках алтайцев и киргизов [Там же, с. 231]. О тюркском происхождении детерминатива (или постпозитива) *урук* Ц.Б. Цыдендамбаев пишет, что он имеет «скорее тюркское, нежели монгольское, происхождение», и высказывает предположение, что «род нохойрук» (*Нохой урук – Н.Д.*), как и другие бурятские роды в Эхирит-Булагатском районе с этим же детерминативом, находились в среде преимущественно тюркских родов [217, с. 25].

Все изложенное позволяет полагать, что роды, объединенные под общим названием «Пять рыжих галзутов», исторически могли иметь антропологическую общность с кыргызами Енисея. У последних названиями двух главных родов были *Джеты сары* («Семь рыжих») и *Алты-сары* («Шесть рыжих»), имея в виду их европеоидный антропологический тип [17, с. 387].

В истории династии Тан (Тан-шу от 618 до 907 г.) о кыргызах сообщается как о рослых людях с рыжими волосами, румяными лицами и голубыми глазами. Черные волосы считались нехорошим признаком, а жители с карими глазами считались потомками китайского полководца Ли Лина, умершего в стране хуннов в 74 г. [38, с. 352].

«Новая хроника династии Тан» («Син Тан-шу») на территории расселения племени цзегу (кыргызы) помещает народ бома. Источник сообщает, что, несмотря на внеш-

нную общность, кыргызы и бома друг друга не понимают, языки у них разные. Масть лошадей у них пегая (бо), поэтому (государство) так и называется (Бома). Во время правления Юн-хуэй (650-656 гг.) (государства) Тан отправили послов ко двору с данью. Тюрки туцзюе именуют бома – «хэла»; также называют и государство – Хэла [110, с. 25]. Полагаем, что под этнонимом *хэла*, с учетом особенностей китайского языка, выступает монгольязычное население Предбайкалья с этноним *Хори*.

Свидетельством правомерности нашего предположения может выступать расселение рода *Шаранут* на сопредельной с кыргызами территории. В этой связи Б.О. Долгих пишет: «Ряд родов бассейна Унги носит старое родовое название – шарануты, образуя как бы гнездо родственных родов. Но большая часть этих родов нам стала известна по именам их глав и родоначальников, а старое название – шарануты удержал только один небольшой улус» [73, с. 218]. Это село Шараты в Нукутском районе Иркутской области.

Что касается отрицания общности пришлых с Алтая родов с генонимом *Галзут* с хоринскими галзутами, то здесь, по всей вероятности, проявляется процесс расхождения некогда единой этнической общности на две группы с разными векторами направления миграции и последующим длительным периодом проживания на отдаленных друг от друга территориях. Так, судя по некоторым фактам, род *Дархан* был близок к роду *Шарайт* через общую веру в родственную связь с Богом-громовником. Генетическую общность хоринского рода *Шарайт* и рода *Дархан-галзут* ленских бурят с западно-монгольскими родами *шарнууд* и *дархад* также характеризует общая для них вера в кровнородственную связь с богом-громовником. По сведениям монгольского этнографа Пурэв: «Люди из рода шарнууд и дархад выкрикивают во время грозы особые слова и бьют при этом по железным предметам». Монголы полагали, что небо не поразит своих детей. В силу

своего происхождения к ним относились люди «ханской белой кости», у халха-монголов это представители рода *Хият-боржигин*, у западных монголов – племени *Меркит*, а также лесные урянхайцы из племени *Киян* и *Нохос* [226, с. 17-18].

Непосредственным свидетельством раннего этнического единства алтайских галзутов с хоринцами является их генеалогический миф. Миф, возводящий изначальную родину галзутов к территории проживания лесных урянхайцев (алтайских урянхайцев), гласит что *Галзут* – отец-основатель рода был хорошим охотником. Однажды увидел девять летящих лебедей. Далее они спустились на землю и, сняв свои лебяжьи одежды, превратившись в красивых девушек, стали купаться. *Галзут* спрятал одежду одной из них и, как *Хоредой-мэргэн*, женился на девушке-лебедице. От этого союза родились два сына *Нохой* и *Жэнхэн* (*Зэнхэн*) и дочь *Манишууна*, иногда третий сын, а в вариантах две дочери, вышедшие замуж за цэгэнутов (монгольский род).

В Предбайкалье приходят сыновья старика Галзута. Сам же он, согласно одной из версий, погибает на войне Галдан Бошокту хана. Внук Галзута образовал в Баргузине подрод *Нохой Галзут* [26, с. 291, 294, 295]. В то же время информант, названный как «старик Эмэ Босонов» в улусе Алагуй, название которого совпадает с этнонимом эхиритского рода, сообщил Ц. Жамцарано (1903-1907 гг.), что ольхонские галзуты пришли на Лену (*Зулхэ*) с берегов восточного океана, а происходят от собакоподобных людей. Они не хоридоевцы, а другие – *эмунээ*. Буряты из рода *Галзут*, или из «собачьего», от происхождения кузнецы – «дархаты». Дархатство передается наследственно. Иначе человек болеет. Они приносят жертву *Галта-Улаан-тэнгэри* из сонма 44-х восточных черных тэнгри [80, с. 138].

У информанта в характеристике ольхонских галзутов, по всей вероятности, переплетены исторические события, связанные с бегством хоринцев с территории Внутренней

Монголии и сказочно-мифологические сюжеты о собакоподобных людях. Такое предположение вытекает из названия юго-восточной стороны света термином, принятым у монголов как «эмуунэ» вместо общепурятского «зуун-урда».

Отражением этнической общности ольхонских галзутов с хоринцами Забайкалья служит и традиция совершать жертвоприношения их кузнецами *Галта-Улаан-тэнгэри*. В шаманском пантеоне агинских бурят-хоринцев на юге Забайкалья это божество-покровитель кузнечного ремесла и кузнецов почитается под именем *Хяһын-Улаан-тэнгэри* (см. выше) [80, с. 138; 19, с. 111, 112].

Реальное значение двух разных территорий, сыгравших определенную роль в этнической истории двух групп с одним и тем же генонимом *Галзут*, еще недостаточно ясно. С этой целью в тщательном исследовании нуждается этнический облик, присущий только галзутам, прибывших с Алтая, и который отличал их как в прошлом, так и настоящим от хоринских галзутов Забайкалья. В частности, галзуты с Алтая, в отличие от хоринских галзутов Забайкалья, наделялись белой кузнечной наследственностью. Как пишет С.П. Балдаев, именно они «езде были кузнецами». Старики, руководившие родовыми обрядами своим кузнечным предкам, призывали западных кузнецов – Божигнтоевых семь братьев:

<i>Дайлан гараһан</i>	С боем вышедшее
<i>Дархан удхамнай,</i>	Кузнечное происхождение наше,
<i>Буялан гараһан,</i>	С боем вышедшее,
<i>Бурхан удхамнай.</i>	Божественное происхождение наше.
<i>Божонтойн долоон дархан</i>	Божинтоевых семь кузнецов
<i>Алтай гурьбая арсаар</i>	Со склонов Алтая
<i>Арюулан гаралайт</i>	Можжевательником освящаясь, вышли,

*Хүхэе гурьбая хушаар
Хунишуулан гаралайт
Хадайн нҮрэхэ абажа
Хара тогоо шутхалайт
Булхан тогоо шутхалайт*

Со склонов Хухэя (Саян)
Кедрачом очищаясь, вышли,
Горную руду взял
Черный котел отлили,
Булханский котел отлили.

(Записано от М. В. Стопова, присутствовавшего на обряде в улусе Заминский Ольхонского аймага в 1904 г.) [26, с. 196, 197]. (*Перевод дан с уточнениями Н. Д.*).

По одной из версий генеалогического мифа галзутов, прибывших с Алтая, третьим сыном отца-основателя рода, наряду с *Нохой* и *Зэнхэн*, называется *Дархан*.

Внимание привлекает отсутствие кукура с генонимом *Дархан* в структуре хоринских галзутов, нет его и во втором варианте мифологической генеалогии пришлого с Алтая рода *Галзут*. По текстам призываний шаманов группы *Дархан-галзут*, расселенной в дельте Селенги совместно с родами ленских, приангарских и идинских бурят Предбайкалья, ее формирование возводится к территории северного берега Байкала. В основе их кузнечного культа указываются ленские божества, почитаемые эхиритами и булагатами как основатели кузнечества и кузнечных родов:

*Утхалхан удхамнай,
Унгилахан гарбалим-
най,
ҺҮн буудал бэетэн,
Тэмээн буудал морь-
тон,
Боожо Могдо,
Богдо Матхаан,
Соогол Тушээ Галзуут,
Далан долоон дархат,
Ерэн юэн урашуул,*

Изначальная наша родословная,
Древнее наше происхождение,
Подобные громовнику,
Небесные всадники,
Боожо Могдо,
Богдо Матхаан,
Соогол Тушээ Галзуут,
Семьдесят семь кузнецов,
Девяносто девять искусников,

<i>Үндэр дайда</i>	Восседающие на горных
<i>һуудалтан,</i>	вершинах,
<i>Үргэн Зулхэ гҮйдэлтэн;</i>	Владеющие широкой Леной;
<i>Хухэ Шэбээтын эжэн</i>	Хозяин Хухэ Шэбээты
<i>Тумэрши ехэ нойон,</i>	Тумэрши ехэ нойон,
<i>Тудэгэшэ ехэ хатан.</i>	Тудэгэшэ ехэ хатан.
<i>Баруун хударшин эжэн</i>	Дух-хозяин западной Кудары
<i>Шэрэмхэни хубуун</i>	Сын Шэрэмхэна
<i>Баян,</i>	Баян,
<i>Хара хушуун һуудал,</i>	Восседающий на черной вершине,
<i>Хараус уһан сэльээн...</i>	На волнах реки Хараус...

(Запись С.П. Балдаева сделана в 1955 г. от Б. Данилина в с. Бурулус Кабанского района РБ.). (*Перевод текста призывания Н.Д.*).

Автор сообщает, что галзуты живут в Качугском и Ольхонском районах Иркутской области, Кабанском, Байкало-Кударинском и Заиграевском районах Бурятии. Род *Галзут* имеется среди калмыков на Волге. Все они «Ничего общего с хоринскими и селенгинскими галзутами не имеют» [26, с. 301-302].

На северный берег Байкала как место приобретения галзутами белой кузнечной наследственности указывает сюжет мифа, записанный нами в 1981 г. в с. Кижинга от Валентины Васильевны Гавриловой из родовой группы *Дархан-галзут*. (Запись была сделана на бурятском языке и дается в нашем переводе).

«Было 11 сыновей *Хори*. Один сын ушел на северный берег Байкала и нанялся в батраки. Там женился на дочери хозяина. Соседи стали порицать неравный брак, тогда отец девушки тайно увез молодоженов в тайгу. Муж охотился, жена оставалась дома. Однажды на западной горе при солнце началась гроза с громом. Жена вечером рассказала об этом мужу. Молодой человек пошел на эту гору и на ее

вершине нашел каменную наковальню и кузнечные инструменты и стал каждый день кузнечить там. Сородичи жены через несколько лет узнали, где они скрывались и решили силой разъединить их. Отец жены предупредил молодых. Муж стал готовить защитный панцирь. Родственники пришли вооруженные. Они спросили молодого человека, кто первым нападет. Молодой человек ответил: я не могу первым поднять на вас руку, начните вы. Сородичи жены открыли стрельбу, но их стрелы до него не доходили. Тогда люди начали его умолять не гневаться, они поняли, что он не простой человек, а спустился с неба (*буудал*). От этой пары и пошел род кузнецов (*дархан уг*). Род кузнецов очень сильный, ему поклоняются многие люди из чужих родов».

Миф однозначно указывает на приобретение хоринским родом *Дархан-галзут* кузнечной наследственности от белого бога-громовника в Предбайкалье.

Материалы о кузнечных обрядах этого рода, записанные нами летом в 1981 г. в с. Загустай Кижингинского района Республики Бурятия от Ананьева Сэбэк Номноевича 1910 г.р. на бурятском языке, также даны в нашем переводе. Предки нашего информанта после землетрясения, произошедшего в 1862 г. на Байкале, переехали в с. Загустай из местности Сагаан хулхан в дельте Селенги, где наряду с несколькими другими, располагался бурятский улус Бахайский. Название улуса образовано от названия поколения *Бахи* в составе рода *Дархан-галзут*.

По воспоминаниям Сэбэк Номноевича, до середины 20-х г. прошлого столетия в Загустае было 5 кузниц (*хяна*). Все они выполняли непосредственно хозяйственно-производственные функции. Позднее, с утратой их необходимости, каждая семья, или группа родственных семей с кузнечной наследственностью стала строить культовые кузни в виде маленького строения со всем набором кузнечных инструментов, доставшимся им от предков.

Культовые кузни строили вдали от жилища, у изгороди с южной стороны усадьбы, отгороженной от двора. Вход в самую кузню был ориентирован на восток. Вокруг строения устанавливали высокий забор из вертикально поставленных досок, плотно пригнанных один к другому. Вход в ограду кузни находился с северо-западной стороны. Высота забора доходила почти до крыши самого строения кузни. В такие кузни не впускали людей из чужих родов, женщин и всячески оберегали от собак. Допускались девочки до 8-10 лет.

Весной в первый месяц на новолуние и так во все сезоны года в культовой кузнице устраивали обряд с кроплением молока и водки (*сэржэм гаргаха*). Для устройства обряда благоприятными считались четные дни (2, 4, 6, ... до 20 дня лунного месяца). В суточном времени ограничений не было, обряд можно было проводить в любое время дня, а также и вечером. О времени устройства обряда договаривались старшие в родственных семьях мужчины. Если в это время случалось несчастье с кем-нибудь из рода, то обряд переносили на следующий месяц, опять на новую луну, но обязательно до 20-го числа.

В условленный день и время собирались у кузницы. Каждый участник приносил с собой чай, заранее вскипяченное молоко (*сагаа*), еду обязательно вареную, выложенную в тарелке в пирамидальной форме (*табаг*) и 3 бутылки водки. Одна предназначалась для жертвоприношения горну (*хяһада*), вторая – кузнечным божествам, заянам и кузнечным предкам (*дархадта*), третья – духам-хозяевам местности (*орон-дэлхээдэй*). Раньше для этой цели специально выкуривали молочную водку, позднее ее заменяла покупная водка.

Семейные обряды делали во всех кузницах по очереди в течение одного дня. Поэтому все мужчины одного поколения в течение дня бывали во всех кузнях. Старики для

ведения обряда выбирали человека, хорошо знавшего правила его проведения и тексты молитвенных обращений к божествам. На момент нашей встречи Сэбэк Номноевич руководил обрядом почитания кузни всего поколения *Бахи*.

Прежде чем начать обряд, кузницу предварительно освящали, для этого хозяева – мужчины в ней делали уборку. В горне разжигали огонь и раскаляли три камня. Этими камнями в ковше кипятили воду, в нее клали кусочки пихтовой коры (*жодо*) и богородскую траву (*ая-ганга*), капали молоко (*сагаа*). В «освященную» воду окунали пучок березовых веточек и им окропляли всю кузницу – стены, потолок и все, находившиеся в ней предметы. К горну привязывали полоску белой ткани (*сэмэлгэ*), клали монеты, рядом с горном раскладывали кузнечные инструменты.

В день устройства обряда в кузню заходили только мужчины и молодые парни. Здесь они разжигали огонь в горне. Несколько человек (4-5) становились в ряд перед горном, держа в руках принесенную с собой жертвенную пищу. На правой стороне ряда стоял человек, ведущий обряд. Он начинал призывать кузнечные божества, духов-хозяев всех кузнечных инструментов: наковальни (*душэ*), молота (*балта*), клещей (*улирбэ*) и инструмента, которым рубили металл (*сабишуур*), поименно призывал всех кузнечных предков своей родословной по мужской линии для ритуального «кормления» (*дархадаа дурдана*).

При возгласе ведущего «Соог! Баригты!» (Соог! Примите!) мелкие кусочки от жертвенной еды подбрасывали вверх в воздух и в огонь горна.

Во время обряда женщины, не имевшие права входить в кузню, стояли с тарелками с жертвенной едой за ее оградой и при возгласах «Соок!», доносившихся из кузни, свои тарелки с жертвенной едой передавали мужчинам. Они заносили их в кузню и «кормили» огонь. Этот обряд называется «далга абаха» (получить благодать).

Молились духам-предкам своего кузнечного рода
(дархан угтаа):

<i>77 дархад, 99 урашуул.</i>	77 кузнецов, 99 искусников.
<i>Хоор мунгэн хооргэтэн, Сайр мунгэн соорготон,</i>	С серебрястыми мехами, С бело-серебрястыми соплами,
<i>Заанай толгой дурэтэн,</i>	С наковальнями с голову слона,
<i>Задын толгой балтатан.</i>	С молотами с голову дракона.
<i>Галзууд омогтой бахишуул Угаараа мургэнэбди.</i>	Бахиевцы из рода Галзут Всей своей родовой поклоняемся.
<i>Хариһаа абаһан хатантая,</i>	С женами, взятыми со стороны,
<i>Ханширһаан гараһан урино- ороо Мургэнэбди!</i>	От себя рожденными потомками Поклоняемся!
<i>Амгалан һайн байхыын ту- лоо Мургэнэбди!</i>	О спокойной, благополучной жизни Молимся!
<i>Далан долоон дархадай Сасалин ургэжэ, Сагашин дунгоошэн бэлээд, Уг утхая барижса байһан</i>	Семидесяти семи кузнецам Кропление совершив, Белую пищу поднеся, Возглавивший свой род

Далее поименно призываются родовые предки, их просят:

<i>Урдань хараан боложо, Хоононь баран боложо, Орой дээрэнь одон-мушэн</i>	Станьте спереди заслоном, Станьте сзади защитой, Над головами нашими
--	--

*Гэрэлтуулжа,
Харанхыда ябхадань*

*Хараан боложо,
Бурынхыдэ ябхадань*

Баран боложо,

.....
*Марталсан угы,
Оройдэмнай одон-туяа
Гэээгэдэмнай гэрэл-туяа боло-
жо
Харалсыт!*

Свет звезд зажгите,
Когда мы блуждаем
в темноте

Заслоном станьте,
Когда мы блуждаем
в сумерках

Защитой станьте,

.....
Не оставляйте нас,
Звездой над головой
Зарею над косою став

Покровительствуйте!

В периоде нескольких лет в кузнице делали жертвоприношение овцой. Обряд носил характер родового общественного праздника бурят-шаманистов и его, в отличие от закрытого сезонного семейно-родового обряда (*угай тайлган*), называли «зоной тайлган» (общий народный тайлган).

Первая часть праздника проходила как описанный выше обряд. После этого действия в кузню заводили жертвенную овцу и там ее разделывали. В качестве жертвы выбирался кастрированный баран или овца. Баран-производитель для этих целей не допускался.

Вдоль лобной части целиком сваренной головы животного клали продолговатый лоскут белой ткани (*сэмэлгэ*). Этим отмечали, что овцу жертвуют белым кузнечным божествам (*Сагаан дархадта*) – Божинтою и его сыновьям, спустившимся с западного неба.

Чтобы знать, где правая и левая сторона тушу не разъединяли. Грудинку животного, вместе со скрученным по ходу солнца клоком шерсти опаливали на огне горна. В чашку наливали молоко и, капая им на огонь, призывали почитаемых божеств и духов. При этом уверяли: «От чу-

жих людей не брали, из собственного стада взяли, от чужих людей не брали, в своей ограде взяли, белой-пребелой овцой вам подношение делаем!».

В ограде кузни разжигали костер, в котлах варили дыхательное горло с сердцем и легкими (*хуурай*), а также все, отделенное от костей мясо жертвенного животного. Здесь же в сыром виде сжигали сухожилия, срезанные с лопаток, желчь, мочевой пузырь и кости, сложенные в том же порядке, что в живом животном.

Когда все мясо сваривалось, его складывали в деревянное корытце (*тэбишэ*) в том порядке, в каком они находились в живом животном. Мужчины заносили их в кузню. В кузне два человека, держа с двух сторон корытце, становились перед огнем горна, ведущий начинал призывать божеств-покровителей кузнечного ремесла, духов-хозяев кузнечных инструментов, духов-предков рода.

Сначала призывают и делают жертвоприношение духам-предкам рода, затем «горным старцам» (*хадын убэгэд-тэ*). В Загустае призывали духов-хозяев окружающих местных гор, общим количеством – девять, а также главной святыни, почитаемого жителями всей Кижингинской долины духа-хозяина горы Челсана *Буурал-баабай* «Седовласового отца».

При возгласе ведущего «Соок!» кусочки мяса кидали вверх и в огонь горна. Во время обрядового жертвоприношения, мужчины, державшие корытце с мясом, выкрикивали «Ай, хурий!», веря, что с данным восклицанием душа животного уходит в мир богов. После такого действия мясо считается освященным, и становилось «далга» – ответным даром богов и духов. По окончании обряда мясо заносят в дом хозяев, где накрывали стол и все его участники, включая также женщин и детей, его съедали без соли и других приправ.

По воспоминаниям нашего информанта, раньше в обрядах, устраивавшихся ранней весной и поздней осенью, в жертву приносили лошадей, овец и козла. Животных также забивали в ограде кузни.

Несмотря на свое название, праздник кузнецов все же отличался от других общественных праздников бурят-шаманистов – тайлганов. Шкуры жертвенных лошадей на шести не вывешивали, игры, хороводные танцы *ёхор* не устраивали. Не устанавливали также и березовые деревья «туургэ», служившие медиатором между миром людей и миром божеств и духов. Их функции выполнял огонь горна.

В призывании белых кузнецов на тайлгане поколения *Бахи* рода *Дархан-галзут*, почитаемым божеством выступает громовник *Хайрхан-тэнгэри*:

Ээ, Хайрахан!

77 дархад,

99 урашуул!

Хоор мунгэн хооргэтэн,

Сайр мунгэн соорготон,

Заанай толгой дурэтэн,

Задын толгой балтатан.

Танда гэжэ залибарнабди

Баран дээрээ бахишуул,

Бүгэдэн дээрээ

бүжэгэтнууд.

Хариһаа абаһан хататаяа,

*Ханширһаан гаргаһан ури-
нэрдоороо.*

Ээ, Хайрхан!

77 кузнецов

99 искусников!

С бело-серебристыми
мехами,

С ярко-серебристыми
соплами,

С наковальнями с голову
слона,

С молотами с голову
дракона.

Призывая Вас, молимся

Совместно все бахиевцы,

Совместно все бужэгуевцы.

С женами, взятыми со сто-
роны,

С детьми, рожденными от
себя.

Тобшин шэнээн толгойгоо

*Тонгойн байжа мургэнэбди!
Тохомой шинээн хормойгоо,*

Дибдэн байжа мургэнэбди!

*Мангад газар ябахадамнай,
Марталсан угыыгоор харал-
сытта!*

*Ород газар ябахадамнай,
Орхилсон угыыгоор
харалсытта!*

*Оройдомнай одон туяа,
Гээзэгэдэмнай гэрэл туяа
Бололсытта!*

Ээ, Хайрахан!

Танише гэжэ гуйнабди!

Хара ханаатание

Хадын саана ябуулагтан!

Ээ, Хайрахан!

Айжа байжа амаланабди.

Ишэжэ байжа

нюраланабди.

Соог! Хайрахан!

*77 дархадай сасалинь
ургэһэн*

Сагаан дунгэһэн,

Модогорой хубуун Иван!

Гарымнай залгажа,

Хэлымнай дамжуулагты!

Соог! Хайрахан!

Головы свои величиной с
пуговицы

Низко наклоняя, молимся!
Подолы свои величиной с
войлочный потник

Раскладывая по земле,
поклоняемся!

Нас на чужой стороне
Не забываюте, охраняйте!

Нас на русской стороне,
Не забывая,
присматривайте!

Звездами над головой,
Светом под косою
Станьте!

Ээ, Хайрахан!

Призывая Вас, просим!

Людей с черными
помыслами

Отведите за горы!

Ээ, Хайрхан!

Страшась Вас, призываем.

Смущаясь, просим встречи.

Соог! Хайрхан!

77-ми кузнецам
совершивший

первое кропление,

Сын Модогора Иван!

Соедините наши руки,

Передайте дальше наши
мольбы!

Соог! Хайрахан!

*Угэһэн юумыем
Убэһэн дээрэ хаяулэн угы,
Хаян юумыем,
Хагдан дээрэ унагаан угы
Хуртэлсэгты!
Оорэнгоо газарта унгэ
боложо,
Хунай газарта ябахадамнай,
Хушигэ болосоорэйгты!
Хундэ хэлуулэн угы,
Нохойдо хусуулан угы,
Эрхитэндэ булигтан угы,*

*Ээмтэндэ гартаалан угы
ябуулагтан!*

*Тамуута жэлдэ тулага
боложо,
Убэшиэнтэ жэлдэ ээлэгэ бол-
гоогтан!*

*Хаанай газарһаа
хайра гуйнабди,
Эзэнай хуулиһаа
эрхэ гуйнабди!
Танише гэжэ дурданабди!
Соог, Хайрахан!
Хоер хултай хуундэмнай
Убэшиэн угы,
Ямаршые аюлда орун угы,
һайнһайхан харалсытда!*

*Аша, гуша, душэнээрэй
тулоо
Гуйнабди!
Соок, Хайрахан!*

Наше подношение
Не роняя на траву,
Наше подношение,
Не роняя на сухую траву,
Примите!
На своей стороне основной
будьте,
На чужой стороне
Защитой будьте!
От злых языков охраните,
От собачьего лая оградите,
Не дайте уступить в силе
борцу,
В меткости лучнику!

В годы бедствий опорой
станьте,
В годы эпидемий защитой
станьте!
От ханской стороны
милости просим,
От хозяйской власти
права просим!
С этим Вас призываем!
Соог, Хайрахан!
Двуногим нашим людям
Без болезней,
Без всяких несчастий,
Покровительствуйте!
За внуков, правнуков,
праправнуков

Молим Вас!
Соок, Хайрахан!

*Даб гэхэн дайда!
Дахид гэхэн далай!
Хэлыемнай дамжуулагтон!
Гарыемнай залгуулагтон!
хайн ханаатание
хажуудань
нүхэр болгоолсожо
ябуулагты!
Соок! Хайрахан!
77 дархадай
Сасалиень ургэшэнуул
Хэн юун хин буултадаа
Хуртэгты!
Эб танай нэгэн,
Эмхи танай хамта.
Элэхэ мэтэ ээлэгээ,

Халха мэтэ хайраа угэжэ
байгаатан!
Нухэдоошье хубууд,
Аша, гуша, душинээрэй

Ута холо наһатай,
Удаан холо жаргалтай
Ябахыыень хайралагты!*

Встрепенувшаяся Земля!
Всколыхнувшееся море!
Передайте наши просьбы!
Соедините наши руки!
Людей с добрыми мыслями

В друзья нам посылайте!

Соок! Хайрахан!
77 кузнецам
Поднесенное кропление
Сообща все вместе
Примите!
Вы одно целое,
Единое сообщество.
Милостивые наши
защитники,
Могучие наши покровители!

Друзьям нашим, сыновьям,
Внукам, правнукам,
праправнукам
Долгую жизнь
Нескончаемое счастье
Даруйте!

Резюмируя изложенные материалы, характеризующие специфику кузнечного культа отдельных групп рода *Галзут* в составе племени *Хори*, отметим их общность и различия.

Общим для всех групп этнических подразделений бурят с генонимом *Галзут* выступает остров Ольхон как место дарования небесным богом-кузнецом всему роду кузнечную наследственность в виде важнейших инструментов мастера.

Отличия в кузнечном культе отдельных групп в составе рода *Галзут* сложились в результате разъединения единого сообщества на две группы с разным вектором миграций. Так в шаманском пантеоне хоринских галзутов Забайкалья образ бога-покровителя кузнецов – *Хан-Гужир-тэнгэри* напрямую восходит к образу высшего божества шаманского пантеона средневековых монголов *Махагала Дархан Гужир-тэнгэри*. А в призывании, пришедших с Алтая галзутов, отдельная группа которых с названием *Дархан-галзут* в качестве своего бога-покровителя почитает *Хайрхан-тэнгэри* – высшего божества шаманского пантеона эхиритов, имеющего уйгурско-кыргызские истоки.

Приобретение своей кузнечной наследственности члены поколения *Бахи* в составе этого рода, возводят к семи кузнецам – сыновьям белого бога-кузнеца Божинтоя. Такая традиция сложилась у эхиритов Предбайкалья под влиянием булагатов.

Отражением общности кузнечного культа ольхонских галзутов и хоринцев Забайкалья служит традиция совершать жертвоприношения их кузнецами *Галта-Улаан-тэнгэри*, известного у агинских бурят под теонимом *Хяһын-Улаан-тэнгэри*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог историко-культурному исследованию кузнечного культа и в какой-то степени этно- и культурогенеза, этнической и культурной истории бурят, необходимо подчеркнуть оправданность системного подхода, позволившего значительно расширить источниковедческую базу работы.

Структурно-функциональный и культурно-семантический анализ кузнечного культа бурят, рассмотренный в историко-сравнительном и сравнительно-сопоставительном плане с близкими им явлениями в культуре исторических и современных народов Евразии, свидетельствует об их ни сколько типологических, а в большей степени историко-генетических связях.

Исследование показало, что несмотря на значительную территориальную и хронологическую отдаленность от центра древней металлургии в Евразии, ядро кузнечного культа бурят обнаруживает ряд общностей с мифологией, пантеоном и кузнечной терминологией древнейших индоевропейцев хеттов, древних ариев и ираноязычных народов степей Евразии эпохи бронзы и раннего железа.

Подтверждением преемственности культуры металла на территории этнической Бурятии, где «этнические» образования сменяли друг друга, являются данные лексики тюркских и монгольских языков, связанные с кузнечным культом. При этом как для тюркскоязычных, так и монгольскоязычных народов характерны иранские заимствования для обозначения важнейших понятий кузнечества.

Анализ кузнечного культа бурят с выделением локальных вариантов кузнечных мифов и ритуальных комплексов, сопряженных с геокультурной составляющей, позволил выявить два основных архетипа кузнечного культа в традиционной культуре бурят, каждый из которых был обусловлен определенным типом хозяйства и культуры. Ангаро-Ленский бассейн, как и Забайкалье, находится в одной с

территорией Восточной Монголии и бассейном Амура от его верховий до среднего течения экосистеме. В этом регионе, начиная с эпохи раннего железа, основным видом хозяйственной деятельности человека было кочевое хозяйство, в духовной сфере ярко выраженный культ коня, а в кузнечном культе устанавливается формула «орел-шаман-кузнец».

Лесостепные пространства Ангаро-Енисейского междуречья по своим природно-экологическим особенностям имеют общность с Южной Сибирью и Западной Монголией. Здесь, начиная с рубежа эпохи поздней бронзы и раннежелезного века, сложилось скотоводство оседлого и полuosедлого типа с разведением крупного рогатого скота и земледелием, а в кузнечном культе устанавливается формула «бык-кузнец».

Большое внимание, уделенное вопросам мифологии, позволило воссоздать этнокультурную картину той эпохи, к которой относятся сведения средневековых письменных источников и синхронных им археологических материалов об отношении к металлу, кузнецам и кузнечным божествам на территории этнической Бурятии. Исследование показало, что подобная картина сохраняется в традиционной культуре бурят и целого ряда тюрко-монгольских народов степной Евразии вплоть до XX в.

Summary

The monograph considers the blacksmith cult of the Buryats as a complex, multicomponent and multilevel system. Its structure includes: myths about the origin of blacksmithing and metal; pantheon of the gods of thunder and gods-blacksmiths; views of a blacksmith as a sacral collective member with the functions of a priest and a doctor; rituals of worshipping the gods-patrons of crafts and spirits-ancestors of blacksmith lineage; sacralization of a forge and hereditary instruments as family clan shrines.

The structural-functional and cultural-semantic analysis of the blacksmith cult of the Buryats made from the historical-comparative perspective with the view of similar phenomena in culture of historical and modern peoples of Eurasia testifies their historical and genetic connections, to a larger extent, than their typological ones.

The research has shown that despite significant territorial and chronological remoteness from the centre of ancient metallurgy in Eurasia the spirit of the Buryat blacksmith cult is revealed to have got some similarities with mythology, pantheon and blacksmith terminology of the most ancient Indo-European Hittites, ancient Arias and Iranian-speaking peoples of the steppes of Eurasia of the Bronze and early Iron Age.

The lexis data of the Turkic and Mongolian peoples connected with the blacksmith cult confirm the continuity of the metal culture on the territory of ethnic Buryatia where «ethnicities» changed each other. The Iranian borrowings for naming major concepts of blacksmithing are characteristic of both the Iranian and Mongolian peoples.

The analysis of the blacksmith cult of the Buryats with identification of the local variants of the blacksmith myths and ritual complexes conjugated with the geocultural component

has allowed the researcher to identify its two main archetypes in the Buryat traditional culture, each of them was conditioned by the main type of household activities and culture. The Angaro-Lena basin as well as Zabaikalye are on the same territory with Eastern Mongolia and the basin of the Amur from its upper reaches to middle flow and ecosystem. Starting from the Age of early Iron the nomadic way of life, obvious horse cult in the spiritual sphere, formula «eagle-shaman-blacksmith» set in the blacksmith cult had been characterizing the main type of human activities in that region.

The forest-steppe areas of the Angara-Lena basin are similar to Southern Siberia and Western Mongolia in their natural-ecological peculiarities, where, starting from the milestone of the Age of late Bronze and early Iron, the sedentary and semi-sedentary cattle breeding and farming had grown, the formula «ox-blacksmith» had been set in the blacksmith cult.

Much attention paid to the issues of mythology has allowed to recreate the ethnocultural picture of that Age to which the information about middle-aged written sources concerning attitude to metal, blacksmiths, blacksmiths gods and archaeological materials refer to. The research has shown that the same matter of things had been kept in the traditional culture of the Buryats and all Turkic-Mongolian peoples of the steppe Eurasia till the XX century.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В.Н. Осетинский язык и фольклор /В. Н. Абаев. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1949. – 608 с.
2. Абаев В.Н. Сармато-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний. – Советская археология. – 1958. – Вып. 28. – С. 54-61.
3. Абаева Л.Л. Традиционные обряды Предбайкальских родов Селенгинских бурят // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск : Наука, Сиб.отд-ние, 1986. – С. 112-131.
4. Абаева Л.Л. Ареальная характеристика кузнечного культа в традиционной обрядности бурят // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. – Улан-Удэ, 1988.
5. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии / Л.Л. Абаева. – Москва : Наука, 1992.
6. Абашеев Д.А. Заметки по говору байкало-кударинских бурят // Записки Бурят-монгольского научно-исследовательского института культуры. – Улан-Удэ, 1956. – Вып. XXI.
7. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / С. М. Абрамзон. Фрунзе : Кыргызстан, 1990. – 480 с.
8. Алексеев Н.А. Обряд посвящения в кузнецы у якутов // Из истории Якутии в XVII-XIX вв. – Якутск, 1965.
9. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири / Н. А. Алексеев. – Новосибирск, 1984.
10. Алексеев Н.А. Якутская мифология // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – С. 682.
11. Алексеев Н.А. Кузнец и шаман / Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова // Якуты (Саха). – Москва, 2013. – С. 331. – (Народы и культуры).

12. Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера / А. Ф. Анисимов. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1959. – 105 с.

13. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910-1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии / предисл. С.Е. Малова / Сборник МАЭ. Ленинград, 1924. – Т. IV, вып. 2. – С. 84-91.

14. Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов / К. И. Антипина. – Фрунзе : Кыргызстан, 1962.

15. Антонов А. К. Материалы по исторической лексике якутского языка / А. К. Антонов. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1971.

16. Ардзинба В.Г. К истории культуры железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток : этнокультурные связи. – Москва : Наука, гл. ред. Вост. лит., 1988. – С. 263-306.

17. Аристов Н.А. К этнической истории киргизов // Кыргыз: Источники, история, этнография / сост. О. Каравев, К. Жусупов. – Бишкек, 1996. – С.370-394.

18. Арутюнов С.А. Артавазд // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1991. – С. 106.

19. Бадмаев А.А. Ремесла Агинских бурят (к проблеме этнокультурных контактов) / А. А. Бадмаев – Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии, 1997. – 159 с.

20. Бадмаев А. А. Кузнечный культ агинских бурят // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 102-105.

21. Бадмаева Р.Д. Бурятский народный костюм / Р.Д. Бадмаева – Улан-Удэ, Бур. кн. изд-во, – 1987. – 144 с.

22. Базаров Б. Д. Таинства и практика бурятского шаманства / Б. Д. Базаров – Улан-Удэ : Буряад унэн, 2000. – 280 с.

23. Балдаев С.П. Предания о расселении кударинских бурят // Записки Бурятского научно-исследовательского института культуры. – 1958. – Вып. 25.
24. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды / С. П. Балдаев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во: 1959. – 178 с.
25. Балдаев С.П. Избранное / С. П. Балдаев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1961. – 256 с.
26. Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1. Булагаты и эхириты / С. П. Балдаев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1970. – 363 с.
27. Балдунников А.И. К вопросу о задачах историко-этнографического исследования бурят // Бурятиеведение. – Верхнеудинск : 1928. – № 1-3 (5-7). – С. 29-42.
28. Банзаров Д. Собрание сочинений / Д. Банзаров. – Москва : Изд-во АН СССР, 1955. – 374 с.
29. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана / В. В. Бартольд. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1927. – 256 с.
30. Бартольд В. В. Кыргызы (Исторический очерк) // Кыргызы: источники, история, этнография / сост. О. Кареев, К. Жусупов. – Бишкек, 1996. – С. 68-135.
31. Басилов В.Н. Два варианта среднеазиатского шаманства (к изучению этнической истории региона) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. – Москва, 1991.– Вып. 3.– С.55-65.
32. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана / В. Н. Басилов. – Москва : Наука, 1992 – 328 с.
33. Басилов В.Н. Умай // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва : 1997.– Т. 2. – С. 547
34. Баскаков Н. А., Яимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая / Н. А. Баскаков, Н. А. Яимова – Горно-Алтайск, 1993. – Прил. 2, с. 109-117.

35. Баторов П.П. Культ орла у северобайкальских бурят// Бурятияведение. – Вехнеудинск, 1927.– №3/4. – С. 79-81.

36. Билюкина А. А. Языческие обряды якутов : Истоки якутской драмы / А. А. Билюкина. – Якутск : Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1992. – 88 с.

37. Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. – М.: Наука, 1979. – с. 133-150.

38. Бичурин Н. Н. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1 / Н. Н. Бичурин. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. – 384 с.

39. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. – Москва : Наука, 1987. – 361 с.

40. Болхосоев С.Б. Избранничество: феномен шаманской наследственности *удха* у предбайкальских бурят / С. Б. Болхосоев. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2016. – 247 с.

41. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии / Г. М. Бонгард-Левин., Э. А. Грантовский. – Москва : Мысль, 1983. – 206 с.

42. Брагинский И.С. Гопатшах// Мифы народов мира: энциклопедия. Москва : 1991.– Т.1. – С. 310.

43. Брагинский И. С., Лелеков Л. А. Иранская мифология// Мифы народов мира : энциклопедия. М. : 1991.– Т. 1. – С. 560-564.

44. Бурятские народные сказки. – Улан-Удэ : Бур. кн. изд-во, 1979.

45. Бутанаев В.Я. Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасии) / В. Я. Бутанаев. – Абакан : 2002. – 212 с.

46. Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских кыргызов / В. Я. Бутанаев, Ю. С. Худяков. – Абакан : Изд-

во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2000. – 272 с.

47. Валиханов Ч. О кыргызах // Кыргызы: источники, история, этнография / сост. О. Караев, К. Жусупов. – Бишкек : 1996. – С. 345-361.

48. Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX начале XX века. – Ленинград, 1971. – С. 150-169. – (Сборник Музея антропологии и этнографии; т. 27).

49. Виленская Л. Из древней и современной истории огнехождения /Виленская Л., Стеффи Дж. // Этнографическое обозрение. – 1997.– № 1. – С. 100-115.

50. Виноградова Л. Н. Ритуальные приглашения // Малые формы фольклора : сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. – Москва, 1995. – С. 166-197.

51. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г. Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 115 с.

52. Галданова Г. Р. Эволюция представлений о тэнгри (по текстам монгольских обрядников) / Г. Р. Галданова // Средневековая культура Центральной Азии : письменные источники. – Улан-Удэ, 1995. – С. 94-107.

53. Галзут Т. История происхождения баргутов (транслитерация, перевод, примечания) / Ввод. Ст. и прим. Д.Д. Нимаева, Л.Б. Бадмаевой; транслит., пер. со старомонг. Л.Б. Бадмаевой, Ю.Д. Бадмаевой. – Улан-Удэ:

Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 188 с.

54. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2-х т. Ч. 1. / Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. – Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984.

55. Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Вопросы методологии исследования культуры Централь-

ной Азии. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – С. 51-96.

56. Гиоргадзе Г. Г. Производство и применение железа в Центральной Анатолии по данным хеттских клинописных текстов // Древний Восток: этнокультурные связи. – Москва, 1988. – С. 238-262.

57. Гирченко В. П. К истории бурят-монголов-хоринцев первой половины XIX века // Бурятияведение. – Верхнеудинск, 1928. – № 1-3 (5-7). – С. 43-63.

58. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии / А. Д. Грач. – Москва, 1980. – 256 с.

59. Грязнов М.П. Афанасьевская культура на Енисее / М. П. Грязнов. – Санкт-Петербург : Дм. Буланов, 1999. – 135 с.

60. Гумилев Л.Н. Древние тюрки / Л. Н. Гумилев. – Санкт-Петербург : Кристалл, 2003. – 576 с.

61. Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят. Поэтика и символика / Л. С. Дампилова. – Москва : Вост.лит., 2012. – 263 с.

62. Дарибазарова С. О. Традиционные методы лечения у бурят // Этнические процессы и традиционная культура. – Москва; Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2005. – С. 164-181.

63. Дашибалов Б.Б. О хори-монголах и хордутах в шаманских материалах // Этническая история и культурно-бытовые традиции народов Байкальского региона. – Иркутск: Оттиск, 2010. – С. 54-60.

64. Дашибалов Б.Б. На монголо-тюркском пограничье. (Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века) / Б. Б. Дашибалов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, –2005. – 202 с.

65. Дашибалов Б. Б. Новое в изучении курумчинской культуры Прибайкалья // Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе (средневековье) – Улан-Удэ: Изд.-во БНЦ

СО РАН, 2010. – С. 177-191.

66. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят / Н. Б. Дашиева. – Москва : Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2001. – 299 с.

67. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят. Опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования / Н. Б. Дашиева. 2-е изд. испр. и доп. – Москва : Наука : Вост. лит., 2015. – 239 с.

68. Дашиева Н. Б. Кузнечный культ бурят : историко-культурные истоки // Вестн. Вост.-Сиб. гос. академии культуры и искусств. – 2013. – № 1 (4). – С. 7-19.

69. Дашиева Н.Б. К вопросу о традиционных праздниках в Бурятии // Полевые исследования Института этнографии АН СССР 1980-1981 гг. – Москва, 1984. – С. 134-142.

70. Дашиева Н.Б., Дрыганова С.Г. Образ воды в женском головном уборе сартулов Бурятии // Этнокультурное образование: совершенствование подготовки специалистов в области традиционных культур. Материалы IV международного научного симпозиума 25-28 сентября 2003 г. г. Улан-Удэ. Том II. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2003. – С. 159-167.

71. Дашковский П. К. Элита в социальном пространстве кочевого общества (теоретический и методический аспекты) / П. К. Дашковский, И. А. Мейкшан // Элита в истории древних и среднековых народов Евразии.– Барнаул: Изд-во АГУ. – 2015. – Гл. I. – С. 11-25.

72. Длужневская Г.В. Еще раз о «кудыргинском валуне» (к вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сборник 1974. – М.: Наука : 1978. – С. 230-237.

73. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 622 с.

74. Дэвлет М.А. О космогонических представлениях древних жителей среднего Енисея. Изображения на Бей-

ской стеле из Хакасии // Семантика древних образов. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 83-91.

75. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят) / Д. С. Дугаров. – Москва : Наука, 1991. – 297 с.

76. Дудко Д.М. Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // Советская этнография. – 1988. – №2. – С. 57-66.

77. Дульзон А.П. Древние топонимы Южной Сибири индоевропейского происхождения // Топонимика Востока. Новые исследования. – М.: Изд-во АН СССР, 1964.

78. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Ж. Дюмезиль. – Москва : Наука, 1990. – 229 с.

79. Емельянов Н. В. Мифологические божества «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» и «Баай Барыылаах» – Духозаин черного леса // Мифология народов Якутии. – Якутск, 1980.

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

81. Жамцарано Ц. Путевой дневник 1908-1909 гг. / Ц. Жамцарано ; подгот. к изд. , введ., коммент. В.Ц. Лыскова ; отв. ред. Ц. П. Ванчикова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 119 с.

82. Иванов В. В. Проблемы истории металлов на Древнем Ближнем Востоке в свете данных лингвистики // Историко-филологический журнал. – Ереван, 1976.– № 4 (75).

83. Иванов В. В. История славянских и балканских названий металлов / В. В. Иванов. – Москва : Наука, 1983. – 195 с.

84. Иванов В. В. Кузнец // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992.– Т. 2. – С. 21-22.

85. Иванов В. В. Пирва // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – Т.2. – С. 313.

86. Иванов В. В. Хеттская мифология // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 590-592.

87. Иванов В. В. Проблема функций кузнецов в свете семиотической типологии культур / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1(5). Тарту, 1974. – 88 с.

88. Иванов В. В. Перкунас / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 303-304.

89. Ионов В. М. Орел по воззрениям якутов / В. М. Ионов. – Петроград, 1913. – (Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской академии наук; [т. 1], вып. 16). – С. 64-68.

90. Калоев Б. А. Артавыз // Мифы народов мира: энциклопедия. – Москва, 1991. – С. 106-107.

91. Калоев Б. А. Нарты / Б. А. Калоев, М. И. Минжаев, Ш. Х. Салакая // Мифы народов мира: энциклопедия. – Москва, 1992. – С. 199-201.

92. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев / М. Д. Каракетов. – Москва : Наука, 1995. – 346 с.

93. Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сборник Музея антропологии и этнографии : [науч. ст.] / ред. Е. Ф. Карский. – Ленинград, 1927. – Т. 6. – С. 19-36.

94. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири / С. В. Киселев. – Москва : Наука, 1951. – 662 с.

95. Киселев С.В. Енисейские кыргызы (хакасы) // Кыргызы: источники, история, этнография / сост.: О. Кареев, К. Жусупов. – Бишкек, 1996. – С. 259-327.

96. Кляшторный С. Г. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени / С. Г. Кляшторный, Т. И. Сулейманов. – Санкт-Петербург : Петербург. востоковедение, 2009. – 432 с.

97. Кнорозов Ю.В. Этногонические легенды: общий обзор // Вопросы этнической семиотики. Забытые системы письма. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 206-214.

98. Козин С.А. Джангариада: героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии / С. А. Козин. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 252 с.

99. Кононов А.И. Семантика цветообозначения в тюркских языках // Тюркологический сборник 1975. – Москва : Наука, 1978. – С. 139-179.

100. Крапп Э. К. Астрономия = Beyondthebluehorizon: легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах / Э. К. Крапп ; пер. с англ. К. Савельева. – Москва : Гранд : Фаир-пресс, 1999. – 653 с.

101. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм. Избранные труды : (публикации 1928-1929 гг.) / Г. В. Ксенофонтов. – Якутск: Север-Юг, 1992. – 316 с.

102. Ксенофонтов Г.В. Ураангхай сахалар : очерки по древней истории якутов. Т. 1. / Г. В. Ксенофонтов. – Якутск : Нац. кн. изд-во Респ. Саха (Якутия), 1992. Том 1. – 316 с.

103. Ксенофонтов Г.В. Параллели в культуре киданей, египтян, монголов и шумеров с культурой якутов // Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе (средневековье). – Улан-Удэ : Изд. БНЦ СО РАН, 2010. – С. 26-67.

104. Куликан У. Персы и мидяне. Подданные империи Ахеменидов / У. Куликан ; пер. с англ. Л.А. Игоревского. – Москва : Центрполиграф, 2002. – 223 с. – (Загадки древних цивилизаций).

105. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока / Н. В.

Кюнер. – Москва ; Ленинград : Изд-во вост. лит., 1961. – 391 с.

106. Лелеков Л.А. Тйшгтра // Мифы народов мира: энциклопедия. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 515.

107. Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов / А. И. Мазин. – Новосибирск : Наука, 1984. – 201 с.

108. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности / С. Е. Малов. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1959. – 112 с.

109. Малов С.Е. Древние и новые тюркские языки // Известия АН СССР, Отделение литературы и языка. – 1952. – Т. 11, вып. 2. – С. 135-243.

110. Малявкин А.Г.. Танские хроники о государствах Центральной Азии / А.Г. Малявкин. – Новосибирск : Наука, 1989. – 432 с.

111. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: опыт атеистической интерпретации / И. А. Манжигеев. – Москва : Наука, 1978. – 126 с.

112. Мелетинский Е. М. Тор // Мифы народов мира: энциклопедия. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 519-520.

113. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – Москва : Вост.лит., 1995. – 408 с.

114. Мельхеев М.Н. Топонимика Бурятии / М. Н. Мельхеев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1969. – 187 с.

115. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) / Т. М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.

116. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции / Т. М. Михайлов. – Новосибирск : Наука, 1987. – 287 с.

117. Михайлов В. А. Религиозная мифология / В. А. Михайлов. – Улан-Удэ : Соел, 1996. – 112 с.

118. Мухоплева С. Д. Якутские народные обрядовые песни: (система жанров) / С. Д. Мухоплева. – Новосибирск: Наука, 1993. – 112 с.

119. Мэн-да бэй-лу = Полное описание монголо-татар / пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н.Ц. Мункуева. – Москва : Наука, 1975.

120. Мэнэс Г. О соотношении одного погребального обряда хунну и дунху в свете археологических и этнографических данных // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск : Наука, 1993. – С. 29-45.

121. Нацов Г.Д. История возникновения обо на горе Адагалик // Описание архива Г.Д. Нацова. – Улан-Удэ : Бур. кн. изд-во, 1972. – 113 с.

122. Неклюдов С.Ю. Эрлик // Мифы народов мира: энциклопедия. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 667-668.

123. Неклюдов С.Ю. Хухедей-Мерген // Мифы народов мира: энциклопедия. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 609.

124. Никулина Н.М. Ритуальные топоры-молоты из Троянского клада «L» (К вопросу о датировке данного археологического комплекса) // Вестник Древней истории. – 1999. – № 2 (228). – С. 218-228.

125. Нимаев Д. Д. Проблемы этногенеза бурят / Д. Д. Нимаев. – Новосибирск : Наука, 1988. – 169 с.

126. Новгородова Э. А. Древняя Монголия :(некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории) / Э. А. Новгородова. – Москва : Наука., Гл. ред. вост. лит. , 1989. – 384 с.

127. Нюргун Боотур Стремительный: якутский героический эпос олонхо / пер. В. Державина. – Якутск, 1975. – 734 с.

128. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. 3 / А. П. Окладников. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. – 194 с.

129. Окладников А. П. Петроглифы Байкала – памятник древней культуры народов Сибири / А. П. Окладников. – Новосибирск : Наука, 1974. – 168 с.

130. Окладников А. П. Археологические исследования в Бурят-Монголии // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 315-329.

131. Окладников А. П. Археологические исследования в Бурят-Монгольской АССР // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 297-301.

132. Окладников А. П. Археологические исследования в Бурят-Монголии в 1947 г. // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 287-296.

133. Окладников А. П. Буряты. Расселение и происхождение. Хозяйство // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 61-101.

134. Окладников А. П. Древняя тюркская культура в верховьях Лены // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 22-33.

135. Окладников А. П. Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 44-60.

136. Окладников А. П. Олений камень с реки Иволги // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 343-360.

137. Окладников А. П. Конь и знамя на ленских писаницах // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 178-192.

138. Окладников А.П. Новые данные по истории Прибайкалья в тюркское время (Согдийская колония на р. Ун-

ге?) // История и культура Бурятии / А.П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 34-43.

139. Окладников А. П. Позднейшие писаницы Шишкинских скал // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 199-223.

140. Окладников А. П. Образ птицы в искусстве бронзового века Забайкалья и его аналогии в народном искусстве бурят // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 193-198.

141. Окладников А.П. Бурятские легенды о хозяевах Лены и Шишкинских скалы // История и культура Бурятии / А. П. Окладников. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. – С. 158-177.

142. Окладников А. П. Петроглифы Забайкалья. Ч. 1 / А. П. Окладников, В. Д. Запорожская. – Ленинград : Наука, 1969. – 218 с.

143. Окладников А. П. Петроглифы Забайкалья. Ч. 2 / А. П. Окладников, В. Д. Запорожская. – Ленинград : Наука, 1970. – 263 с.

144. Описание Иркутского наместничества 1792 года. – Новосибирск: Наука, Сиб. Отд-ние, 1988. – 254 с.

145. Павлинская Л. Р. Некоторые вопросы техники и технологии художественной обработки металлов // Материальная и духовная культура народов Сибири : сб. ст. – Ленинград, 1988. – С. 71-85. – Сборник Музея антропологии и этнографии; т. 42).

146. Павлов Е.В. Буха-нойон баабай и Хан-Шаргай-нойон: к проблеме ареальной типологии// Этнические процессы и традиционная культура. – Москва ; Улан-Удэ : Изд.-полиграф. комплекс ВСГАКИ, 2005. – С. 92-107.

147. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Т. 2 / Э. К. Пекарский. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1959.– 2508 стб.

148. Петри Б. Э. Старая вера бурятского народа / Б. Э.

Петри. – Иркутск : [б.и.], 1928. – 78 с.

149. Пиотровский М. Давид // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1991. – С. 354.

150. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу / А. М. Позднеев. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1887. – XVI, 492 с. : табл. ; 11 л. ил.

151. Поппе Н. Н. К вопросу о происхождении скотоводства у монголов. // В кн.: Домашние животные Монголии. Москва ; Ленинград, 1936. – (Труды монгольской комиссии; № 22).

152. Потанин Г. Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // Журнал Министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург, 1882. Ч. ССХІХ. – С. 116-128.

153. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 5 / Г. Н. Потанин. – Санкт-Петербург, 1883. – 1064 с. : табл.

154. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев / Л.П. Потапов. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. – 444 с.

155. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев / Л. П. Потапов. – Москва : Наука, 1969. – 203 с.

156. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм / Л.П. Потапов. – Ленинград : Наука, Ленинград. отд-ние, 1991. – 320 с.

157. Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника / В. В. Радлов. – Москва : Наука, 1989. – 749 с.: ил.

158. Раевский Д. С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – С. 445-450.

159. Рассадин В.И. О тюркизмах в бурятском языке // К изучению бурятского языка. – Улан-Удэ, 1969. – С. 129-134.

160. Рассадин В. И. Тюркские лексические элементы в калмыцком языке // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. – Улан-Удэ, 1983. – С. 70-89.

161. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1, кн. 1, 2. – Москва ; Ленинград, 1952.

162. Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманизме. – В кн.: Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. – Новосибирск : Наука, 1975. – С. 188-195.

163. Романова Е. Н. Люди солнечных лучей с поводьями за спиной (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов) / Е. Н. Романова. – Москва : Наука, 1997. – 200 с.

164. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время / С. И. Руденко.– Москва ; Ленинград : АН СССР, 1953. – 402 с.

165. Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят / Г. Н. Румянцев. – Улан-Удэ : Бур. кн. изд-во, 1962. – 265 с.

166. Русско-монгольский словарь/ сост. Дамдинсурэн Ц., Лувсандэндэв А. – Улан-Батор : Госиздат, 1982. – 840 с.

167. Рыгдылон Э. Р. О некоторых особенностях говоров бурят Иркутской области // Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во. – 1957. – Вып. 23. – С. 184-190.

168. Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 21-34.

169. Сайшиял. Сказание о Чингисхане (историко-биографическая хроника) / пер. с старомонг. Норпол Очиров. – Улан-Удэ : Изд-во Респ.тип., 2006. – 576 с.

170. Санжеев Г. Д. Тайлган бурятских кузнецов // Быт бурят в прошлом и настоящем. – Улан-Удэ, 1980. – С. 100-120.

171. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на букву «Б»). – Москва : Наука, 1978. – 349 с.

172. Серошевский В. Л. Якуты : опыт этнографического исследования / В. Л. Серошевский. – Москва : Рос. полит. энцикл., 1993. – 776 с.

173. Сидоров Е. С. Якутские лексические схождения. Вып. 1 / Е. С. Сидоров. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1997.

174. Скобелев С. Г. Изображение божества Умай на подвесках из могильника Койбалы // Семантика древних образов. Первобытное искусство. – Новосибирск : Наука, 1990. – С. 152-159.

175. Скрынникова Т. Д. Этнодифференцирующие особенности кузнечного культа у бурят // Цыбиковские чтения – 7. – Улан-Удэ, 1998. – С. 144-147.

176. Скрынникова Т. Д. Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов // Сибирь: этносы и культуры. Вып. 3. – Москва ; Улан-Удэ, 1998. – С. 106-161.

177. Славнин 1976 – *Славнин Д.П.* Рисунки эвенкийки: из дневника 1930 г. // Из истории Сибири : западносибирский сборник. – Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1976. – Вып. 19. – С. 190-195.

178. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г. П. Снесарев. – Москва : Наука, 1969. – 336 с.

179. Сокровенное сказание монголов / пер. С.А. Козина. – Улан-Удэ : Бурят.кн. изд-во, 1990. – 318 с.

180. Соктоева И. И. Технология обработки металлов // Художественная обработка металла в Бурятии. – Улан-Удэ, 1974. – С. 12-34.

181. Солтоноев Б. Из древней истории киргизов // Кыргызы: источники, история, этнография / сост. О. Караев, К. Жусупов. – Бишкек, 1996. – С. 395-404.

182. Стеблева И. В. Поэзия древних тюрков VI- XII веков / И. В. Стеблева / пер. А. Преловского; стих. реконстр. научн. перев., сост., вступ. ст., коммент. И.В. Стеблевой. – Москва : Раритет, 1993. – 176 с.

183. Сулайманов Э.С. Традиции обработки металлов у киргизов / Э. С. Сулайманов. – Фрунзе : Илим, 1982. – 168 с.

184. Сулайманов Э. С. Некоторые имена пиров-покровителей ремесла и домашних промыслов у киргизов // Ономастика Средней Азии. Вып. 2. – Фрунзе, 1980. – С. 282-289.

185. Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). – М.: Наука, 1982. – 141 с.

186. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка / Б. И. Татаринцев. – Новосибирск : Наука, 2000. – 341 с.

187. Токарев С. А. Религии в истории народов мира / С. А. Токарев. – М: Политиздат, 1964. – 559 с.

188. Толстов С. П. Древний Хорезм / С. П. – Москва : МГУ, 1948. – 440 с.

189. Топоров В. Н. Асура // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1991. – С. 118.

190. Топоров В. Н. Аджа Экапад // Мифы народов мира : энциклопедия – Москва, 1991. – С. 44.

191. Топоров В. Н. Индра // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1991. – С. 533-535.

192. Топоров В. Н. Митра // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – С. 154-157.

193. Топоров В. Н. Тишья // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – С. 515.

194. Топоров В. Н. Парджанья // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1992. – С. 286.

195. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск : Наука, 1988. – 225 с.

196. Тревер К. В. Гопатшах – пастух-царь // Труды отдела Востока. – 1940. – Т. 2. – С. 71-86 : ил.

197. Трощанский В. Ф. Эволюция черной веры / шаманства/ у якутов / В. Ф. Трощанский. – Казань : Тип.-литография Казан. ун-та, 1902. – 204 с.

198. Тушемилов П. М. Шаманские материалы (1948 г.) / П. М. Тушемилов. – Улан-Удэ : [б. и.], 1995. – 42 с.

199. Уланов А. И. Бурятский героический эпос / А. И. Уланов. – Улан-Удэ : Бур. кн. изд-во. – 1963. – 218 с.

200. Уткин К. Д. Черная металлургия якутов второй половины XIX – начала XX вв. / К. Д. Уткин. – Якутск : Якут. кн. изд-во, 1992. – 88 с.

201. Ушницкий В. В. Исторический фольклор // Якуты = Саха. – Москва : Наука, 2013. – С. 377-383. – (Народы и культуры).

202. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 1 / М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1958. – 551 с.

203. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 2 / М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. – 443 с.

204. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 3. М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1960. – 311 с.

205. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 3 / М. Н. Хангалов. – Улан-Удэ : Изд-во Респ.тип., 2004. – 311 с.

206. Хангалов М. Н. Дневник № 11 – Республиканский краеведческий музей РБ. Рукописный отдел. Фонд М.Н. Хангалова. № 4692-оф, дн. 11, л. 3.

207. Хандсурэн Ц. Жужаньское ханство // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1993. – С. 66-105.

208. Харинский А. В. Плиточные могилы Приольхонья / А. В. Харинский, М. А. Зайцев, В. В. Свинин //Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Бурятии и Монголии. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН : Олзон, 1995. – С. 64-79.

209. Харитоновна В. И. О хождении по огню, воде и странствиях в иных мирах // Этнографическое обозрение. – 1997, – №1. – С. 116-120.

210. Хлопин И. Н. Афанасьевская культура на Енисее / И. Н. Хлопин. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1999. – 137 с.

211. Хорев В. Н. Оружие из дамаска и булата / В. Н. Хорев. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2004. – 219 с.

212. Хороших П. П. Древнетюркские петроглифы на горе Байтог // Археологические открытия 1972 года. – Москва : Наука, 1973. – С. 246.

213. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа / И. А. Худяков. – Ленинград : Наука, 1969. – 441 с.

214. Хухэ Мунхэ Тэнгэри. Сборник шаманских призываний / сост. Жимбиев Ц. А.– Улан-Удэ: Респ. тип., 1996. – 272 с.

215. Цыбенков Б. Д. О киданьской версии происхождения дагуров // Этническая история и культурно-бытовые традиции народов Байкальского региона. – Иркутск: Оттиск, 2010. – С. 61-69.

216. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные / Ц. Б. Цыдендамбаев. – Улан-Удэ, 1972. – 662 с.

217. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные / Ц. Б. Цыдендамбаев. – Улан-Удэ: Респ. Тип., 2001. – 255 с.

218. Черемисов К. М. Бурят-монгольско-русский словарь / К. М. Черемисов. – Москва : Гос. изд-во иностран. и нац. словарей, 1951. – 852 с.

219. Чочиев А. Р. Феномен MON и субстанция UD в системе ари-ас-аланской философии, веры и мистики: (религиозные и философские истоки цивилизации) / А. Р. Чочиев. – Владикавказ: Иристон, 2001. – 95 с.
220. Шагдарон С. Д., Игры и увеселения агинских бурят / Б. Д. Очиров, С. Д. Шагдарон // Записки Р.Г.О. по отд. этнографии. – Санкт- Петербург: 1909. – Т. 49. – С. 465-482.
221. Шифман И. Ш. Балугу // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1997. – Т. 1. – С. 159.
222. Шкунаев С. В. Таранис // Мифы народов мира: энциклопедия. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 495.
223. Шмидт Р. В. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции // Известия государственной академии истории материальной культуры. – 1931. – Т. 9, вып. 8-10.
224. Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. V. Вып. 2. – Ленинград, 1925. – С. 717-740.
225. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии /Л. Я. Штернберг. – Ленинград, 1936. – 568 с.
226. Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). / Л. Эрдэнболд. – Улан-Удэ, 2012. – 196 с.
227. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. Т. 2 / К. К. Юдахин. – Москва, 1985.
228. Юмсунов В. История происхождения одиннадцати хоринских родов / В. Юмсунов ; пер. Н. Поппе // Бурятские летописи. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. – С. 36-102.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АГУ – Алтайский государственный университет.

БНЦ СО РАН – Бурятский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук.

Зап. Р.Г.О. – Записки Русского географического общества. СПб.

РБ – Республика Бурятия.

ФГБОУ ВО ВСГИК – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Восточно-Сибирский государственный институт культуры».

ЯНЦ СО РАН – Якутский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук.

Научное издание

СИБИРЬ: ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ

Выпуск 13

Дашиева Надежда Базаржаповна

**КУЗНЕЧНЫЙ КУЛЬТ БУРЯТ:
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)**

ISBN 978-5-89610-294-6



Корректор
Д.Ц. Цыденова

Подписано в печать 29.08.2019. Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. 15,34.
Уч.-изд. л. 10,56. Тираж 300 экз. Заказ №2362. Цена договорная.
Отпечатано в Издательско-полиграфическом комплексе ФГБОУ ВО
ВСГИК, 670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, д. 1.

Для заметок

