



Гомбожапов А.Г.

УСТОЙЧИВОСТЬ И ИЗМЕНЧИВОСТЬ ТРАДИЦИОННЫХ ШАМАНСКИХ ПРИЗЫВАНИЙ БУРЯТ

С изменением общественно-политической ситуации в стране в конце XX в. большую актуальность приобрели вопросы национального самосознания. В связи с этим религиозный фактор стал играть значительную роль в духовном и культурном возрождении бурятского народа. Активизировали свою работу буддийские дацаны, возобновилось проведение традиционных обрядов, в том числе обрядов посвящения в шаманы. Во время коллективных шаманских молений стали открыто исполняться призывания, тогда как в советский период это было запрещено.

Призывания не становились предметом специального исследования, они изучались в рамках обрядового фольклора или лишь упоминались в этнографических работах. В советское время было крайне трудно зафиксировать образцы шаманского фольклора, так как обряды проводились в глубокой тайне. Сбор полевых материалов и исследование шаманского фольклора считались неактуальными.

В данной статье сделана попытка изучения устойчивости и изменчивости шаманских призываний. Для написания статьи использованы архивные и опубликованные материалы Н.Н. Поппе, Ц.Ж. Жамцарано и других ученых. Образцы призываний были собраны Ц.Ж. Жамцарано в Иркутской губернии и Забайкальской области в 1908-1909 гг., Н.Н. Поппе – в 1930 г. во время экспедиции к хори-бурятам. В качестве современных материалов привлечены полевые записи автора данной статьи, собранные в 2000 и 2005 гг. во время экспедиционной работы у агинских бурят, которые также относятся к хори-бурятам.

Происхождение и формирование призываний как жанра уходит в глубокую древность. Люди, не прошедшие обряд посвящения в шаманы, не имели права произносить вслух тексты призываний. Исключением мог быть у агинских бурят лишь *тахилша* – жрец, призванный исполнять обряды родового и общинного культа божеств-покровителей. У аларских бурят в начале XX в. были *тайлгата бөө* – шаманы без посвящения, которые проводили *тайлган* – обряд поклонения духу-хозяину местности [Ксенофонтов, 1929, с. 2]. Как правило, эти люди, предназначенные проводить обряды, выбирались из числа авторитетных и многоопытных стариков, которые были знатоками комплекса обрядов, традиций и правил, а также мифов, призываний и гимнов.

Призывания имеют свою определенную структуру и содержание. Они состоят из следующих частей: 1) зачина или вступления, обычно краткого, называющего место проведения обряда; 2) основной части, в которой описываются жизнь и деяния соответствующих божеств или духов, воздается хвала их силе и способностям; 3) просьбы к божествам. Призывания пелись, исполнялись речитативом и читались как поэмы, которые сопровождалась музыкой и ударами в бубен, бряцанием подвесок на костюме, мимикой, жестами [Михайлов, 1987, с. 126]. Завершаются призывания восклицанием «Сөөк!». По поводу значения этого восклицания есть разные мнения: его переводят как «воспрянь! вознесись!» (П.П. Баторов), «склонись!» (А. Михайлов), «принимай призыв!», «принимай жертву!» (И.А. Манжигеев) [Михайлов, 1980, с. 194].



Т.М. Михайлов считает, что первоначальный смысл слова утрачен [там же]. В отличие от них, Т.М. Садалова связывает восклицание «Чö=öк!» с магическим заклинанием, произносимым «для того, чтобы сказочнику и сказителю успокоить духов сказки=сказания, героев своего повествования, а шаману оторваться от тех мифологических персонажей, с которыми ему пришлось обращаться в процессе камлания» [Садалова, 2003, с. 30]. С этим не согласен Д.А. Функ, считающий, что в восклицание «чок» вкладывается смысл: «На! бери! ешь!» [там же].

В прошлом шаманы в призываниях давали описание места пребывания тэнгриев. Так, одного из тринадцати северных божеств – Хан Хото ноёна (ср. с якут. *хотой* ‘орел’ – букв.: Хан Орел-нойона) в начале 1930-х годов агинские буряты призывали следующим образом:

*...Шин шулуун хүмэтэй
Шибээ шулуун хаалгатай,
Шингэн сагаан далайе сэльелхэн
Хотой Сагаан тэнгэрийн хүбүүн
Хан Хотой ноен аба! ...*

*...Имеющий каменные хоромы
С узкими каменными воротами,
Волнующий священное море¹⁷
Хотой, священного тэнгрия сын,
Хан Хотой нойон-отец! ...*

[Поппе, 1932, с. 156-157, перевод наш – А.Г.]

По данным полевых исследований, это божество является хозяином шаманского посоха, и его призывают следующим образом:

*...хорьбол найхан хорьбыем доо
Эзэлээ найхан эрьеэн доо
Хотохон ноехон тэнгэри доо
Наана найхан дууларай доо...*

*...Посоха красивого, посоха моего
Хозяин красивый, его навещающий,
Владыка Хотой нойон тэнгри,
Внемлите, услышьте! ...*

[ПМА¹⁸, Ринчинов, перевод наш – А.Г.]

В первом тексте, согласно принятой традиции, дается описание жизни божества. Местом его пребывания, как представляется это шаманам, являются каменистые скалы. В бурятской мифологии Хотой нойон выступает как первый шаман на земле [Дондокова, 1999, с. 95].

Это божество остается одним из покровителей и у современных шаманов. По просьбе шамана оно навещает его во время проведения обряда. Во втором фрагменте, приведенном нами выше, отмечена функциональная роль божества Хотой нойон тэнгрия: это хозяин шаманского посоха, верхняя часть которого имеет форму головы лошади, и который используется шаманами как ездовое животное. С помощью этих конных тростей шаман путешествует по другим мирам.

В обоих отрывках божество упоминается и как сын тэнгрия – хан-нойона, и как сам тэнгри. Если в ранее зафиксированном варианте Орлиный хан-нойон причислялся к ханам, т.е. детям тэнгри, то в наши дни он уже представляется шаманам тэнгрием. Ханы или хаты являлись хозяевами крупных рек, озер, островов. Тэнгрии, как пишет Т.М. Михайлов, – это «привилегированный» слой, стоящий на самой верхней ступени бурятского пантеона. Их жизнь, по представлению бурят, похожа на жизнь богатых и властвующих на земле людей,

¹⁷ Имеется в виду оз. Байкал

¹⁸ ПМА – Полевые материалы автора



они имеют жен и детей, владеют многочисленными стадами скота и табунами лошадей [Михайлов, 1987, с. 13-14].

Во многих призываниях современного шамана можно встретить слово *бурхан* – бог. У бурят-шаманистов в прошлом божеством, управляющим всем миром, считалось *Хүхэ мүнхэ тэнгэри* – Вечное Синее Небо, но оно не было тождественно верховному богу в христианском понимании. Оно выступало в качестве абстрактной регулирующей силы, олицетворяющей разум, целесообразность и высшую справедливость; оно считалось мужским началом, дарующим жизнь, а земля – женским, дарующим форму предметам [Михайлов, 1987, с. 12]. В XIX – начале XX в. в роли верховного божества стал выступать *Эсэгэ Малаан тэнгэри* [там же, с. 26].

В наши дни у агинских бурят шаманы при проведении обряда посвящения в шаманы просят «приглашенных» на обряд небожителей – тэнгриев и духов – помочь в проведении обряда. Например, в призывании они говорят: «*Бурхан гарбалда дэгдээлсытэ!* – Бурхану поднять помогите!» [ПМА, Ринчинов]. Здесь имеется в виду «поднять» деревья шаманской рощи¹⁹.

В начале XX в. Ц.Ж. Жамцарано записал призывание у хори-бурят, в котором написано следующее: *Эзэн дээдэ гарбалда дэгдээлсытэ!* – Хозяину Верховному поднять помогите [Жамцарано – Ф.62, Оп.1, Д.15, с. 142]. Видимо, в последствии в результате длительного контакта шаманизма, буддизма и христианства понятие Хозяин Верховный было замещено другими понятиями: из буддизма – словом бурхан, из христианства – бог, Всевышний.

Помимо этого, некоторых особо почитаемых шаманских божеств, например, божество-покровителя рогатого скота *Гүжир тэнгэри*, буддийские монахи в так называемых «шаманских рукописях» начали отождествлять с Махакала (Mahākāla). В результате этого он стал именоваться Махакала Дархан Гүжир тэнгэри [Поппе, 1936, с. 156-157]. Соответственно, все его признаки и функции были перенесены на божество Махакала (санскр. Mahakala, тиб. nag ro chen po, букв. ‘Великий Чёрный’), которое в буддизме Ваджраяны является йидамом, и дхармапалой (охранителем и защитником Учения Будды) [<http://www.sunhome.ru>]. При этом социальные функции, основной смысл ритуальных действий и систем, связанных с его культом, верований, представлений подверглись минимальным изменениям. В наши дни покровителя рогатого скота шаманы называют *Гүжир тэнгэри*, и под этим именем он упоминается в призываниях. Это обусловлено тем значением, которое придается имени божества. Оно воспринималось как своего рода сгусток силы, выразивший и, следовательно, определявший самую сущность его носителя. Только зная имя божества, человек мог войти в контакт с ним или добиться определенного понимания или благосклонности [Зорин, 2006, с. 97]. Потому имена божеств и тэнгриев сохраняются в призываниях у современных шаманов в старом, традиционном варианте.

Под влиянием буддизма агинские буряты помимо принятых шаманских жертвоприношений стали возжигать буддийские лампадки, делать приношения в особых буддийских бронзовых чашках и чарках, что также получило отражение в призываниях шаманов. Например:

¹⁹ Шаманская роща – «роща» из берез, срубленных в лесу с ветвями и листьями и вкопанных около юрты шамана, проводящего обряд.



*Зуунхан хүлтэй зуладаа доо
Зурхай зургаан тахилдаа доо
Хамба найхан бэлэгтэй доо
Амалан найхан урибаб доо*

*На ста ножсках,
К сокровенным шести подношениям,
К наилучшим священным дарам
Призывая мелодично, приглашаю!*

[ПМА, Ринчинов Б.Ц., перевод наш – А.Г.]

Среди архивных материалов Ц.Ж. Жамцарано по бурятскому шаманскому фольклору, записанных в начале XX в., есть призывание, произносимое во время посвящения в шаманы, где также упоминаются ритуальные буддийские предметы:

*Зуун хүлтэй зула,
Зургаан хүлтэй тахил
Хун халзан хонин шарууһан
Эдээн дээрэ уринальби!*

*На ста ножсках,
На шести ногах чаше [с дарами],
К белоснежной жертвенной овце,
К яствам приглашаю!*

[Жамцарано, Ф.62, Оп.1, Д.15, л.144, перевод наш – А.Г.]

Призывание, записанное нами во время полевых исследований, отличается от варианта Ц.Ж. Жамцарано тем, что преподносимое жертвоприношение в нашем варианте описывается общими словами, а в более ранней записи конкретно называется подношение божеству в виде белоснежной овцы. Это связано с тем, что в наши дни в обрядах, кроме большого жертвоприношения (*ехын хундэ*), баран не забивается. Здесь можно заметить, что в современном варианте появилось слово *зурхай* – сокровенный, заветный, таинственный (букв. ‘астрологический’), что, по-видимому, связано с влиянием буддизма. С поэтической точки зрения это слово поддерживает внутреннюю аллитерацию, построенную на звуке «з» – *зуунхан, зурхай, зургаан*. Оба фрагмента призываний шаманами использовались во время обряда посвящения.

Н.Н. Поппе удалось зафиксировать более развернутое описание преподносимых божествам жертвоприношений:

*Амта жэмэстые,
Амтан хара архи,
Агта улаан сай,
Уураг саган эдээ,
Амта улаан сайе
Амталажа тоһоложо хүлэбэбди!
Энэ зургаан хүлтэй тахилые
Зорюлажа арюудхаббди!*

*Вкусные ягоды,
Вкусную водку,
Крепкий красный чай,
Чистую молочную²⁰ пищу,
Вкусный красный чай
Смакуя, молоком побелили!
Эту на шести ножсках чашу [с дарами]
Подносим, очистив!*

[Поппе, 1936, с. 30, перевод наш – А.Г.]

Такие различия в текстах, на наш взгляд, обусловлены поэтическим мастерством шамана, его умением длинно и красиво говорить. Отметим, что в современном призывании шестиногая жертвенная чаша преобразовалась в шесть

²⁰ Т.е. приготовленную из молока пищу.



таинственных обрядовых приношений.

У бурят было распространено почитание Солнца и Луны. Им не посвящались специальные моления, но они призывались в качестве справедливых судей [Михайлов, 1987, с. 14], так же их упоминали в призываниях, читаемых во время посвящения в шаманы. Обычно солнце изображалось в виде восьми кругов с отходящими от внешнего круга восемью лучами, а луна – в виде девяти кругов, без лучей [Жамцарано, ф.б. оп.1, д. 47. л.5]. Например, к ним обращались следующим образом:

*Нара нара гарбални,
Налхан Юурэн эхэ шэжэмни
Дуулыта!*

*Солнце-Луна – прародители мои,
Налхан Юрэн мать-волшебница,
Внемлите!*

[Дугаров, 1996, с. 96]

В ходе наших полевых исследований среди агинских бурят было замечено, что сохранилась только лишь традиция изображения солнца и луны на ткани, вывешиваемой во время обряда посвящения в шаманы на деревья шаманской рощи.

Практически не фиксировались призывания, в которых описывались бы жизнь и поступки божеств. Лишь в некоторых случаях давались описания призываемых божеств и мест их пребывания. Видимо, это связано с тем, что современные шаманы считают себя менее сильными по сравнению с шаманами, жившими в прошлом, и, поскольку они имеют дело с сакральными обращениями, чтобы не вызвать гнев божеств неправильным описанием, они вовсе не упоминают этого в призываниях.

Исключением в строгой обрядности призываний были обращения к духам-хозяевам местности, которые воспринимались более близкими людям, чем небожители. К этим духам-хозяевам обращались за помощью менее сильные шаманы, прошедшие меньшее количество посвящений. Они избирали духов-хозяев в качестве посредников между ними и небожителями, чтобы духи-хозяева донесли до них просьбы шаманов, слова и жертвоприношения, например:

*1. Угайм ехэхэн гарбалхан доо
Үндэрхэн Аргалиһаа доо
Сагаан Хүтэл нуудалтай доо
Хүһөө шулуун түшэлгэтэй доо
5. Арын ноёдойл халагаашан доо
Һуумган байһан хүбүүхэн доо
Морхоо Сэдэб заарин доо
Хату ехэхэн үедэл доо
Шарын талаһаа тахюулһан доо
10. Бабу Дугдам гүүлүүхэн доо...
Сэдэб ехэхэн баабайхан доо
Хүндэхэн хэрэгтэм эрьежэл
Зоорихон найхан хэрэгым доо
14. Зохеолсон найхан бугаарай доо!*

*1. Высокочтимый дух моего рода
В верховьях Аргалея,
Восседающий в местности Саган Хутэл,
Восседающий на стоячих камнях,
5. Северными нойонами отпращенный,
Малоподвижный сын
Морхо Сэдэб зарин²¹,
В суровые великие времена
Почитавшийся буддистами,
10. Прозванный [ими] Бабу Дугдам!
Сэдэб великий старец,
В моем трудном обряде будьте рядом,
Мои добрые устремления
14. Направив, спуститесь!*

[ПМА, Ринчинов Б.Ц., здесь и далее разбивка на строки и перевод осуществлены нами – А.Г.]

²¹ Заарин – шаман, имеющий девять посвящений.



Это призывание построено по традиционному канону. Первая строка призывания представляет собой вступление; со второй по четвертую строки описывается место пребывания духа-хозяина; с пятой по десятую строки – его жизнь; в конце содержится просьба, адресованная этому духу-хозяину. Следует отметить, что эти и другие призывания читаются без перерыва как одно целое. У стороннего слушателя может возникнуть впечатление, что все это – одно длинное призывание.

В наши дни шаманы обращаются к духам очень учтиво; например, духов-хозяев шаманского зеркала призывают следующим образом:

*...Хожомой хонгорхон хүбүүнтнэй
Хэсын дууханаар дуудабал доо
Зуунхан хүлтэй зуладаа доо
Зурхай зургаан тахилдаа доо
Хамба найхан бэлэгтэй доо
Амалан найхан урибаб доо!*

*...Ваш поздний, добродушный потомок
Под звуки бубна призвал!
На ста ножках
К сокровенным шести подношениям,
К наилучшим священным дарам
Призывая мелодично, приглашаю!
[ПМА, Ринчинов, перевод наш – А.Г.]*

Раньше же шаманы при призывании духа-хозяина обращались к нему с требованием явиться. Таковы, например, призывания духа Абгалдая:

*1. Дурадхадам дуулыш!
Ооголходом сэрыш!
Хэбтээ байһайн бэеытнай
Хээрын шэнээн
5. Хэсэ дэлэдхэжэ
Урин дууданальби!
Орон байраһаа огшолжо,*

*1. Когда призываю – услышь!
Когда зову – приди!
Покоящееся Ваше тело,
Размером со степь
5. Бубен подготовив,
Приглашаю, зову!
Быстро встав с места [своего]
пребывания,
По небесным облакам
Спуститесь, придите!
10. Обряд завершить,
Намерение исполнить помогите!*

*Огторгойн үүлээр
Дугуйсан дамжажа!
10. Хэрэг үйлыем бүтээлсэжэ
Зорилгыем зохоолсожо хайрлыта!*

[Жамцарано, Ф.62, оп.1, д.15, л.128-129, перевод наш – А.Г.]

В первом фрагменте призывают духа Абгалдая, который, по представлениям шаманов, является великим и могущественным, знающим все. Раньше при проведении ответственных обрядов шаманы обращались к нему за помощью, при этом шаман поэтически говорил, что призывает его, ударяя в бубен размером со степь. Призывая не менее могущественных духов (13 северных нойонов) в наши дни, шаман, видимо, боясь разгневать их, говорит, что он «поздний добродушный потомок». С другой стороны, такое отношение связано с тем, что за советский период многие буряты, которые имели в роду шаманов, не проводили обряды, поэтому были позабыты детали проведения самого обряда и тексты призываний. Слова «Ваш поздний, добродушный потомок», заранее оправдывают ошибки, которые, возможно, совершит шаман при подготовке жертвоприношений и проведении самого обряда или при чтении призывания.

Как и в прошлом, многие современные ритуальные предметы шамана оживляются путем вселения в них духов. Каждому из них предназначены свои призывания. Например, духов-хозяев шаманского бубна призывают следующим образом:



*Дайда дэлхэй бүрхөөнэн доо
Дайдан хэсын эзэхэн доо
Далай ехэхэн эзэхэн доо
Далжар харахан ноёхон доо
Наана найхан дууларай доо! ...*

*Земные просторы затмивший,
Большого моего бубна хозяин,
Моря Великий хозяин,
Смуглый Далжар нойон,
Внемлите, услышьте меня! ...*

[ПМА, Ринчинов, перевод наш – А.Г.]

Бубен символизирует коня, на котором шаман якобы ездит по земле, поднимается на небо и т.д. Прежде чем отправиться в путешествие, шаман должен призвать его. Этот момент и отражен в приведенном фрагменте призывания. При описании бубна современные шаманы ограничиваются словом «большой», несколько упрощая и снижая стиль, тогда как шаман прошлого в вышеприведенном примере (запись Ц. Жамцарано) прибегал к гиперболе: «Размером со степь бубен подготовив».

В результате влияния буддизма в призываниях начали упоминаться буддийские божества. Одним из хозяев шаманского облачения *амитай*²² представлялся *Аюша*.

*Аюши Мэргэн
Аянга буумал
Ашта буурал аба*

*Меткий Аюши
Гром и молния
Благодетельный седовласый отец!*

[Ц. Жамцарано, 2006, с.15 перевод наш – А.Г.]

Аюша (в тиб. будд. Амитаюс ‘Неизмеримая жизнь’) является буддийским божеством долголетия. Его всегда изображают в облачении бодхисаттвы. По мнению верующих бурят, он является покровителем детей. В этом же призывании можно найти и следующие строки:

*Богдо хаанай үүдэндэ
Бусалажил орохо,
Буржин соохор Амитай!
Дорлиг хаанай үүдэндэ
Добтолжил орохо,
Доихон соохор Амитай*

*В дверь Богдо хана,
Горячась, входящий,
Кудрявый пестрый Амитай!
В дверь Дорлиг хана,
Нападая, входящий,
Своенравный пестрый Амитай!*

[Жамцарано, 2006, с.15, перевод наш – А.Г.]

В данном отрывке призывания упоминается Богдо хан, который есть не кто иной, как глава буддийской (ламаистской) церкви Монголии Богдо гэгэн (от монг. *богд* – святой, *гэгэн* – светлый) [Жуковская, 1977, с. 191]. Здесь же упоминается Дорлиг хан (Дамжан Дорлиг сахюусан – у буддийских лам). Он считается принадлежащим к разряду гневных божеств, принявшим буддийские обеты от Бадмасамбавы, когда тот распространял Учение в Тибете. Его изображают с очень гневным лицом, в головном уборе «жольбер» в виде железной шляпы, с кузнечным молотом в правой руке и кузнечными мехами, сделанным из человеческой кожи – в левой, восседающим на коричневом козле со скрученными

²² *Амитай* включает следующие предметы: колокольчик на ремешке для надевания на шею, привязанные к нему жгуты из шелковой ткани, символизирующие змей, шелковый платок, *хадаг*, шелковые лоскутки, отлитое из меди *толи* – зеркало, а также нечто вроде колокольчика – возможно, *хэбэнэг* – звонарные чашки из бронзы [Юмсунов, с.60].



рогами, охваченным черным огнем. Божество Дамдин Дорлиг является исконно шаманским, ассимилированным буддизмом. Он изначально был покровителем кузнецов. В наши дни он почитается агинскими бурятами как дух–покровитель ювелиров.

Обряд, посвященный покровителю кузнецов, проводился в кузнице – как самим кузнецом, так и шаманом, имеющим кузнечное происхождение. Во время этого обряда брызгали на наковальню масло, лили на меха *архи*. Разжигали горнило, брызгали в него масло, кропили чаем, молоком, иногда архи, бросали кусочки саламата [Галданова, с.89].

В шаманском фольклоре получили отражение социально-политические процессы конкретных исторических периодов. По данным полевых исследований, к прибывшим во время проведения обрядов духам помощники шамана очень часто обращаются следующим образом:

*...Тугаар хаяаын тугалнуд,
Мунөө хаяын мэнгээрһэнүүд²³,
Наян жэлдэ намнуулжа,
Далан жэлдэ даруулжа,
Бараалхые мэдэхэ үгы
Бархирхые дуулаха үгы...*

*...Недавняя молодежь тугалнуун²⁴,
Нынешнее неокрепшее поколение,
Восемьдесят лет притесняемые,
Семьдесят лет угнетаемые,
Почтения [как] оказать не ведают,
Плача не слышат...*

[ПМА, Гармажапова, перевод наш – А.Г.]

Под упомянутыми годами (70-80 лет) подразумевается советский период, во время которого шаманизм подвергался гонениям со стороны государства. В связи с этим многие обряды не проводились, и потому прибывшие на обряд духи долгое время не почитались. Приведенными выше словами верующие как бы оправдываются перед этими духами.

Ритуальные тексты всегда содержат элементы повтора; повторяющиеся строки необходимы не только для подтверждения достоверности факта, но и для усиления эффекта [Дампилова, 2000, с.212]. Этот метод используется в призываниях белых шаманов, включающих зачины буддийских молитв:

*1. Ом-мани-падме-хум
Зуун найман бодшие
Бисалгажа бууһан
Долоон донжуур маанияа
5. Эрьюлжэ бууһан даа
Сагаан эрхие
Дашаруулжа бууһан
Доихон мааниин хурдые
Эрьюлжэ бууһан даа
10. Далай сагаан даяаша!*

*1. Ом, ты сокровище в цветке лотоса,
Сто восемь святынь
Расплющив, спустившийся,
Молитвы семи донжуров
5. Перелистав, спустившийся,
Белыми четками
Позванивая, спустившийся,
Неукротимое молитвенное колесо
Вращая, спустившийся,
10. Белое море созерцай!*

[ПМА, Рабданова, перевод наш – А.Г.]

Очевидно, это призывание белого шамана является обработанным приверженцами буддизма. В нем присутствуют буддийские слова: сто восемь святынь, донжур, четки, молитвенное колесо, внутрь которого помещаются книги

²³ *мэнгээрһэнүүд* – букв. хрящи.

²⁴ *тугалнуун* – букв. телята.



с буддийскими молитвами, и каждое его вращение приравнивается к прочтению этих книг. Для сравнения приведем призывание черного шамана:

1. *Ахай ёохой мини гөө*
Аяду баядуу мини гөө
Эрхынгээ ехэдэ
Эмниг хоер шаргые

5. *Эмээлгүйгоор зайдалжа*
Эзэн тэнгэрийн үүдэндэ
Эршэнэгэжэ бууһан даа
8. *Хатуу шара Манжалай!*

1. *Чуть ниже солнца,*²⁵
Чуть выше облаков
Из-за большого каприза
На необъезженных двух соловых
[лошадях],

5. *Сев верхом без седла,*
К порогу Хозяина-небожителя,
Кружась, прибывший,
8. *Необузданный рыжий Манжалай!*

[ПМА, Рабданова, перевод наш – А.Г.]

Если в традиционных призываниях говорится о том, что шаманский дух спускается, кружась, верхом без седла, на необъезженных лошадях, то в результате влияния буддизма на текст он спускается, перелистывая священную буддийскую книгу донжур и перебирая ритуальные буддийские четки.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что шаманский фольклор, являясь частью традиционной культуры, подвергся воздействию различных, в том числе общественно-политических и религиозных факторов. Тем не менее, трансформируясь и видоизменяясь, он продолжает бытовать. На сегодняшний день в шаманских призываниях наблюдаются следующие изменения:

– употребление слов, обозначающих буддийские ритуальные предметы, обусловленное влиянием буддизма на обрядовый фольклор;

– включение в тексты извинений за несоблюдение обрядов в связи с общественно-политической ситуацией (гонения на шаманизм, преследование отправителей шаманских обрядов);

– исполнение призываний только шаманами, хотя раньше это было необязательно: согласно архивным материалам, это могли делать и так называемые жрецы (*тахилша*) и шаманы без посвящений (*тайлгата бөө*), и знатоки из числа авторитетных стариков;

– упрощение и сокращение призываний современными шаманами, которые зачастую считают себя не совсем компетентными и не хотят своим незнанием разгневать духов и божеств (то есть на структуру призываний влияет и личность шамана).

Несмотря на вышеперечисленные процессы, выявленные на материале призываний, в шаманском фольклоре бурят сохраняется преемственность устной обрядовой традиции. Сохранение пласта шаманского фольклора обусловлено несколькими причинами. Это рост этнического самосознания, родовой самоидентификации, потребность социума в исполнителях обрядов – шаманах. Немаловажным фактором является и то, что для менее опытных шаманов свойственно неукоснительное проведение обряда и чтение связанных с ним призываний, в то время как более опытные шаманы могут импровизировать, хотя и незначительно. В целом можно сказать, что, несмотря на некоторые изменения в шаманских текстах, проведение обрядов, их суть и предназначение остаются прежними.

²⁵ См. [Гомбожапов, с.138].



Литература

- Гомбожапов А.Г.* Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX-XX в.: истоки и инновации. – Новосибирск: Наука, 2006. – 184 с.
- Дампилова Л.С.* Поэтика шаманских песнопений. // Проблема истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Материалы международной научной конференции. Языки. Фольклор. Литература. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2000. – Т.3. - С.208-213.
- Дондокова Л.Ю.* К вопросу о первых служителях культа бурят // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы научно-практической конференции. – Улан-Удэ, 1999. – С. 94-96.
- Дугаров Б.С.* Солярный культ в эпосе бурят // Сто лет гуннской археологии. Номадизм: прошлое, настоящее в глобальном. – Улан-Удэ, 1996. – С.93-96.
- Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. – Москва: Наука, 1977. – 102 с.
- Зорин А.В.* Культурное значение индо-тибетских буддийских гимнов // Религиоведение. – 2006. – №3. – С.96-102.
- Ксенофонтов Г.В.* Моление духу умершего шамана у аларских бурят // Хрестес, шаманизм и христианство: факты и выводы. – Иркутск, 1929. – С.1-8.
- Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – 320 с.
- Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII В.). – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.
- Поппе Н.Н.* Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник. – М.,Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей. // Записки Института востоковедения Академии наук. – Ленинград, 1932. – Том 1. – С.156-157.
- Садалова Т.М.* Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2003. – 177 с.
- Юмсунов В.* История происхождения одиннадцати хоринских родов. О шаманских верованиях // Бурятские летописи / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова (Пурбуева). – Улан-Удэ, 1995. – 198 с.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования. – Новосибирск: Наука, 1987. – 116 с.

Архивные материалы

- Жамцарано Ц.Ж.* Хэрэг абгалдай // Хори-бурятское шаманство. Материалы 1908-1909 гг. Архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. – Ф.62, оп.1, д.15. – Л.142.
- Жамцарано Ц.Ж.* Шанар – бөөгэй мүргэл // Хори-бурятское шаманство. Материалы 1908-1909 гг. Архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. – Ф.62, оп.1, д.15. – Л.144.
- Жамцарано Ц.Ж.* Шаманство агинских бурят // Отдел письменных памятников Востока Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Ф.6. оп.1, д. 47. – Л.5.

Интернет-ресурсы

<http://www.sunhome.ru>

Список информантов

- Гармажапова Б.*, 1967 г.р., с. Зуткулей Дульдургинского района Читинской области.
- Рабданова Ц.Ц.*, 1950 г.р., п. Агинское Агинского района Читинской области.
- Ринчинов Б.Ц.* 1954 г.р., род улаалзай хубдүүд, подрод батэ, с. Челутай Агинского района Читинской области.