

Человек и культура

Правильная ссылка на статью:

Хингеева Л.М. — Элементы шаманского костюма в контексте культурно-исторической эволюции бурятского и монгольского народов // Человек и культура. – 2023. – № 1. DOI: 10.25136/2409-8744.2023.1.37523 EDN: HDNZNN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=37523

Элементы шаманского костюма в контексте культурно-исторической эволюции бурятского и монгольского народов

Хингеева Лариса Михайловна

аспирант, кафедра культурологии и искусствоведения, ФГБОУ ВО Восточно-Сибирский государственный институт культуры

670031, Россия, республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1

✉ khingeeva@mail.ru



[Статья из рубрики "Культура и культ"](#)

DOI:

10.25136/2409-8744.2023.1.37523

EDN:

HDNZNN

Дата направления статьи в редакцию:

10-02-2022

Аннотация: Вопросы происхождения шаманского костюма постоянно остаются в фокусе внимания исследователей, изучавших явление шаманизма бурят и монголов. Поскольку материальные артефакты являются наиболее стабильным объектом, в знаково-символической форме сохранявшим смысловое содержание. В разное время к этой проблеме обращались М. Н. Хангалов, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Э. Петри, С. В. Иванов, Е. Д. Прокофьева, Т. М. Михайлов, Г. Р. Галданова, М. Элиадэ и многие другие. Однако окончательного понимания процесса возникновения, становления и развития костюма бурятского шамана не достигнуто. В настоящий момент есть несколько мнений маститых ученых по этому вопросу, которые не только отличаются, но и часто прямо противоречат друг другу. Автором предпринята попытка разобраться в данной теме. Изучены работы предшественников, а также рукописи М. Н. Хангалова по шаманизму из Государственного архива Иркутской области. Наряду с религиозными аспектами изучались социально-культурные, экономические условия становления шаманизма бурят, учитывалось взаимовлияние тюрко-монгольских, тибетских архаичных культов. Использованы методы исторического анализа. В процессе работы пришло понимание, что окончательную точку в данном вопросе поставить невозможно из-за очень большого числа наслоений различных культурных, религиозных, обрядовых и бытовых традиций,

которые вообрал в себя шаманский культ бурят и его главный атрибут – костюм шамана. Однако автором получены новые результаты в вопросах семантики отдельных атрибутов и шаманского костюма в целом. Приведены две основные гипотезы генезиса костюма шамана: а) трансформация доспехов монгольских воинов, б) эволюция анималистических имитационных облачений. По каждой из этих теорий изложена авторская позиция. Приведен семантический смысл «скелетного стиля» в оформлении шаманского ритуального плаща.

Ключевые слова:

буряты, монголы, шаманизм, религия, культура, доспех, костюм шамана, тотемизм, оргой, майхабши

Введение

Исследование явления бурятского шаманизма невозможно без рассмотрения исторической ретроспективы условий его формирования и развития: путей миграции, этнического окружения, политических процессов и прежде всего влияния других религиозных идеологий. Изучению истории и этнографии монгольских народов посвящены труды Г. Н. Потанина, Б. Я. Владимирцова, Ц. Ж. Жамцарано, С. А. Козина; истории буддизма в Монголии – В. П. Васильева, А. М. Позднеева, Г. Ц. Цыбикова, Н. Л. Жуковской, этнической истории и культуры средневековых монголов – П. О. Рыкина, Ю. И. Дробышева, В. Ю. Мясникова. Вопросам бурятского и монгольского шаманизма посвятили свои работы М. Н. Хангалов, Т. М. Михайлов, Т. А. Бертагаев. Монголоведные исследования проводились Б. Ринчен, Ч. Даллай, Р. Р. Хамайон, Х. Нямбуу и др.

Бурятский народ в своей сути является частью обширного монгольского этноса, обретший автономию в период, предшествующий становлению империи Чингисхана, и расселившийся по берегам озера Байкал, перешедший к оседлому скотоводству. Но социальная и религиозная культура бурят несомненно имеет происхождение из монгольского кочевого общества. Общность языка и мировоззренческих парадигм, а также тесные торговые отношения определили многогранное взаимовлияние родственных культур, не прекращающееся и в настоящее время. Целью данной статьи является изучение влияния монгольского наследия на костюм и атрибутику бурятских шаманов в широком временном диапазоне. Автором изучены рукописи М. Н. Хангалова по шаманизму из Государственного архива Иркутской области, использованы методы исторического анализа, источниковедения.

В условиях отсутствия письменности шаманы передавали сведения о религиозных представлениях устно, из поколения в поколение, при этом информация изменялась и модифицировалась с течением времени. Дошедшие до наших дней эпос, мифы, легенды несут в себе исторические свидетельства, но их сложно анализировать с приемлемой достоверностью. Напротив, материальные предметы традиционного культа поддаются более точной датировке и в силу консервативности их компонентов сохраняют не только форму, функциональное назначение, но и важнейшее смысловое содержание. Основная часть экспонатов с территории проживания бурят собрана в конце XIX-начале XX в. М. Н. Хангаловым, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Э. Петри по заданию Российского Географического общества (РГО). Они входят в коллекции по шаманизму народов Сибири Российского этнографического музея (называвшегося ранее Этнографическим отделом Русского музея Императора Александра III), Музея антропологии и этнографии им. Петра

Великого (Кунсткамера). Рукописи описаний семантики шаманских вещей хранятся в фондах Государственного архива Иркутской области и Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН (Улан-Удэ). Таким образом, шаманский костюмный комплекс подвергался меньшему воздействию культурной эволюции, соответственно, именно в нем можно проследить влияние на шаманский культ эпохи исторического становления и формирования бурятского народа.

1. Влияние монгольской военной традиции на костюм шамана

Исторические корни бурятских родов неотрывно связаны с многочисленными кочевыми племенами монголов, населявшими восточносибирские земли до XII в. Территория их распространения была довольно значительной, что определялось кочевым образом жизни. От современного Алтая на западе до бассейна реки Амур на востоке, от северных территорий Байкала и реки Лена на севере до границы с Китаем на юге. Кочевникам прежде всего нужны были пастбища, поэтому заселение этого обширного региона в основном проходило по степным территориям, ограничено проникая в лесные массивы. Там, где леса становились доминирующим видом ландшафта, расселялись эвенкийские народы.

Кочевой образ жизни многочисленных монголоязычных этнических групп в IX–XII вв., необходимость жестко конкурировать между собой за пастбища для скота неизбежно привели к тому, что вооруженные столкновения между различными этносами на территории современной Монголии и Забайкальского края прочно вошли в повседневный быт. В течение нескольких веков военное искусство предков современных монголов и бурят шлифовалось и совершенствовалось, пока не достигло высочайшего для того времени уровня, позволившего в дальнейшем великому Чингисхану основать самую крупную в истории человечества континентальную империю. Воинский культ неизбежно проникал во все сферы и аспекты культуры монгольских завоевателей, в том числе и в религиозные представления о мире.

Кочевник постоянно сталкивался с агрессивными соседями, непрерывно претендующими на его скот, имущество и пастбища. Каждый взрослый мужчина кочевого рода должен был быть готов в любую минуту к отражению нападения, а также и к вооруженной экспансии на пастбища другого рода. Очевидно, что в этот беспокойный период повседневный мужской костюм представлял собой собственно боевой доспех.

У современных исследователей В. Ю. Мясникова и В. Д. Дугарова описывается защитное вооружение монголов Средних веков как комплекс доспехов, представленный панцирями, кольчугами, шлемами, ожерельями, наручами и щитами. «В боевой практике монголы использовали ламеллярные, ламинарные, комбинированные ламинарно-ламеллярные, пластинчато-нашивные с внутренним креплением пластин – “бригантины”, а также панцири, изготовленные из мягких материалов – кожи, войлока, меха, плотной простеганной на конском волосе или вате ткани». Прежде всего нас интересует последний вид доспехов, который эволюционировал из повседневной одежды кочевников – халата. «Панцири типа “халат” по покрою были похожи на одноименную одежду, обычно они были довольно длинными, до середины голени, имели либо прямой осевой разрез, либо запаховались слева направо, сзади для удобства при верховой езде был сделан разрез от подола до крестца, так что нижняя часть образовывала очень широкие набедренники-напожники. У “халатов” всегда присутствовали оплечья, обычно прямоугольные, но встречались и оплечья в форме вырезанного листа. Соединение нагрудной и наспинной частей на плечах не видно, но надо полагать, что оно состояло из одной-двух лент ламеллярного набора или широких кожаных либо металлических

лямок, к которым крепились оплечья. Иногда наплечья соединены у горла и на шее и образуют отдельную пелерину, как в киданьских, сунских и цзиньских доспехах. Обычно панцирь-халат был довольно длинным, но встречались варианты, доходящие лишь до крестца. Эти панцири-куртки имели округленные снизу полы и листовидные оплечья. Ламинарные и комбинированные ламеллярно-ламинарные панцири по покрою были идентичны ламеллярным» [\[1, С. 85-86\]](#).

Впервые обратил внимание на схожесть шаманских костюмов со средневековыми ламинарно-ламиллярными доспехами С. В. Иванов. В XIX-начале XX в. на шаманских костюмах бурят и монголов встречались следующие виды подвесок и накладок: «плоские металлические пластинки, чаще всего прямоугольной формы; плоские металлические диски, овалы и кольца; трубчатые металлические подвески конической формы и их дериваты; медные бубенцы восточноазиатского происхождения с рельефными знаками и изображением морды животного (тигра); круглые железные "шаркунцы" якутской работы; медные шаровидные бубенцы и полубубенцы русского производства; круглые медные колокольцы русского производства» [\[2, 136/137\]](#).

Хотя некоторые этнографы отмечали, что шаманы иногда считали отдельные металлические подвески броней для обороны от ударов враждебных шаманов и духов, по мнению С. В. Иванова, элементы шаманского костюма не рассматривались в качестве защитного доспеха. При этом имеются свидетельства, что ранее шаманы являлись лидерами своих общин и выполняли функции не только политические, но и военные. Облачаясь в свои культовые одеяния лично участвовали в боевых столкновениях. Но в основном функцией подвесок считали создание шумового эффекта во время камлания.

Теперь обратимся к М. Н. Хангалову, к его описанию шаманского костюмного комплекса бурятских шаманов начала XX в. «Шаманский костюм "оргой" – одна из главных принадлежностей шамана. <...> он мог быть двух цветов – белого и темно-синего. Белый "оргой" носил шаман "белого" происхождения, а темно-синий – "черного". Шили костюм из шелковой или бумажной ткани, а до появления таких материй, вероятно, из выделанных тонких звериных шкур. На костюм пришивали металлические фигурки человека, коня, птиц, змей, кружки, молоточки, "холбого", ленточки и пр. <...> существовали особые боевые костюмы с передниками, наплечниками и наколенниками, изготовлялись они из толстых звериных шкур и обшивались железными пластинками. Назывался такой костюм "хуяк оргой" – доспех-плащ. Они надевались во время военных действий для защиты от стрел и копий. Наличие боевого "оргоя" свидетельствует о том, что шаманы в свое время участвовали в сражениях, выполняя функции военачальников или советников» [Цит. по 3, С. 108-109]. В зависимости от сана шамана различались и «оргой», высшим считался «Ехэ оргой» («большой оргой»). Его шили из кож крупных животных, длиной выше колен, на него нашивались железные пластинки с изображениями животных и людей, также имелся пояс с железными нашивками. Такой «оргой» заменял во время войн боевые доспехи [\[4, С. 182\]](#).

Очевидно, что шаманы, являясь неотъемлемой частью культуры кочевников, не могли оставаться в стороне от милитаристской жизни, в которую был вовлечен весь средневековый мир Восточной Сибири. Можно даже утверждать, что шаманы оказывали формирующее и определяющее влияние на культуру кочевых народов, при этом занимая не последнее место в воинской части этой культуры.

М. Н. Хангалов среди неперенных атрибутов шаманского костюмного комплекса наряду с плащом-доспехом «оргой», короной «майхабши», защитными зеркалами «толи» прямо

упоминает атрибуты военного происхождения:

«Копье ("жада"), его получали во время второго или третьего, а в старину даже четвертого посвящения. Копье, по всей видимости, служило боевым оружием, знаком власти шамана.

Кортик, кинжал, нож. Обыкновенный нож, носимый при себе, имелся у каждого бурята, но ножи шаманов считались священными, служили амулетами, оберегами ("нахюу нан"), помимо их обычного назначения. Специальные кортики или шпаги (кинжалы) вручались посвященным шаманам как знак власти и авторитета» [Цит. по 3, С. 111].

Рассмотрев элементы военного доспеха в одежде бурятских шаманов, отметим, что среди металлических подвесок присутствовали миниатюрные изображения различного оружия, предназначенного для борьбы с духами – мечи, сабли и луки со стрелами. «Шаманские средства нападения и защиты являлись идеологическим отражением реальных событий прошлого» монгольского народа, частью которого были буряты. Несколько веков после исчезновения с исторической арены великой монгольской империи бурятский народ вел относительно мирное существование, что привело к значительной демилитаризации бытовой и социальной культуры. Однако именно в атрибутах шаманского костюма отчетливо сохранилось наследие боевого прошлого монголов эпохи великих завоеваний, когда «необходимость вести борьбу с врагами рода, племени, вооружаться и иметь защитный доспех» [\[2, С. 141/142\]](#) прочно входила в повседневный быт каждого монгола.

Период становления и расцвета Монгольской империи в XIII в. сопровождался успешной военной экспансией монголов на обширнейшие территории Евразийского континента. Значительный воинский контингент империи требовал снабжения передовым на тот момент вооружением и доспехами и, в свою очередь, наличия развитой металлургии железа и металлообработки. Но в современную эпоху на территории Монголии и Бурятии нет масштабных металлургических производств и значимых запасов сырья. Однако многие исследования подтверждают существование таких запасов и средств производства железа в прошлом.

В 1720 г. во время своего пребывания у бурят посол в Китай Дж. Белл отмечает добычу железной, серебряной и медной руд и производство металла забайкальскими бурятами: «мы достигли большого города Удинска, названного так от реки Уды, впадающей в Селенгу. Это место <...> находится в плодородной долине с высокими покрытыми лесами холмами на востоке. В этих холмах находят различные богатые руды, в частности серебряные, в добыче которых сейчас занято много рабочих рук. Как здесь, так и на Ангаре находят в большом изобилии железо на самой поверхности. <...>. Кроме названных, в местах этих имеются очень богатые медные рудники» [Цит. по 5, С. 63]. В 1735 г. академик И. Г. Гмелин также сообщал о добыче железа на территории Бурятии в ранние эпохи: «На левом берегу Ангары, в 5 верстах ниже деревни Бумажиной есть гора, изобилующая железной рудой. Буряты "с незапамятных времен плавилы железо из этой руды, о чем свидетельствуют многочисленные ямы в горе"» [Цит. по 6, С. 16].

Позднее XVIII в. буряты сохранили кузнечное ремесло, однако сырье для него экономически целесообразнее стало закупать из русских источников. Россия в XIX в. начала развивать масштабные металлургические производства на южном Урале. Л. Р. Павлинская, анализируя металлические элементы в одежде различных этнических групп Западной и Южной Сибири, включая железо в шаманских костюмных комплексах, видит причину их идентичности в том, что для их изготовления использовались одинаковые заготовки русского происхождения. «Исходным материалом являлся литой прут

квадратного сечения (1-1,5 см²). В таких прутках поступало к инородцам Сибири русское железо. Исходная форма заготовки наложила определенный отпечаток на культовую пластику народов Сибири. Так, например, широко распространенные в шаманских костюмах и атрибутах полые конические подвески имеют абсолютно идентичную форму во всем регионе» [7, С. 80]. Вероятно, аналогичные процессы развития металлургии и ее последующего регресса протекали в соседней Монголии. «Своего железа у сойотов (урянхайцев) нет. Процветавшее еще в VI в. в Алтайско-Саянском нагорье рудное дело, о котором пишут китайцы и на которое указывают и многочисленные древние рудники, в настоящее время забыто, и весь металл, обращающийся в стране, приобретает преимущественно у русских купцов» [8, С. 86].

В период, предшествующий XIX в., в Иркутской губернии пользовались спросом изделия бурятских мастеров кузнечного ремесла. В Нукутском районе существовали целые улусы местного населения, основной деятельностью которых было изготовление изделий из металла. Не только из железа, но и из серебра и меди. Русские называли жителей этих поселений «братскими людьми», немного коверкая название нации «бурят», а высококачественные изделия этих мастеров «братской работой». Из сообщений И. Г. Гмелина известно о совершенных методах обработки железа западно-бурятскими кузнецами: «Буряты занимаются ремеслом, в области которого среди балаганских бурят есть много мастеров. Они умеют делать по железу серебряные и оловянные насечки так хорошо, что их работы не уступают дамасской» [Цит. по 6, С. 16].

Свидетельство ранее существовавшего улуса бурятских кузнецов и упадка ремесла в период Советской власти мы находим в работе Г. Д. Санжеева «Тайлган бурятских кузнецов» [9]. В 1926 г. Г. Д. Санжеев посетил молебен в улусе Булут Нукутского района, который проводился в тщетной попытке восстановления былого расцвета кузнечного ремесла в данной местности. Молебен проводился по аутентичным традициям старинных кузнечных обрядов. Исследователем записана интересная легенда возникновения в этом месте ремесла металлообработки. Но, к сожалению, цель этого обряда так и не была достигнута, что обусловлено изменением социальных условий и исчезновением экономической целесообразности. Позже улус Булут вошел в затопляемые территории Братского водохранилища.

Таким образом, С. В. Иванов и М. Н. Хангалов считают, что бурятский шаманский костюм ведет свое происхождение от монгольского ламеллярного доспеха «хуяк». Большое количество металлических элементов и подвесок воспринимается ими как трансформированные дериваты стандартных ламелей боевой амуниции монгольского воина. С этим можно согласиться, особенно принимая во внимание, что в эпоху активных военных действий империи чингизидов шаманы не должны были оставаться в стороне и лично участвовали в боевых компаниях, а значит, не могли игнорировать средства индивидуальной защиты.

М. Н. Хангалов [4, С. 183], Т. М. Михайлов [3, С. 109] полагают, что бубен («хэсэ») во время военных действий мог служить щитом и ударами в «хэсэ» подавали различные сигналы: тревоги, предупреждения, призывы к нападению. Утверждение о том, что бубен исполнял функцию щита, несостоятельно. Бубен – прежде всего музыкальный инструмент, он внешне похож на щит, но совершенно не пригоден для выполнения функций по блокированию ударов холодным оружием. Однако, как средство коммуникации на поле боя, бубен вполне пригоден и действительно мог применяться в этом качестве.

С. В. Иванов делает вывод, что шаманский костюм с элементами защитного доспеха появился на поздних этапах его развития, до этого ему предшествовал костюм зооморфного типа, содержащий реальные крылья и клювы птиц, шкурки животных, части скелета, знаки солнца [\[2, С. 167/168\]](#). Его заключения вызывают сомнения. Защитные доспехи монголов являлись актуальными в период активных военных действий, то есть в XIII-XV вв. Однако позже монголы, и прежде всего буряты, прекратили воевать, а военные традиции со временем полностью ушли из бытовой культуры народа. Когда в XVII в. началась активная экспансия на эти территории ограниченными силами русских казаков, местное население не смогло оказать им достойного сопротивления. Поэтому для возникновения традиций изготовления защитного доспеха в поздние эпохи просто не существовало необходимых условий. Шаманские костюмы с зооморфными элементами характерны для культур, в которых основным типом хозяйствования является промысел, то есть для эвенков (тунгусов), находящихся с монгольскими племенами с давних пор в тесном этнокультурном взаимодействии. Монголы и буряты – скотоводы, поэтому для их шаманов наличие атрибутов зооморфного типа скорее является заимствованием у соседних народов, чем собственной особенностью.

2. Особенности «скелетного стиля» в шаманском плаще

М. Н. Хангалов, описывая шаманские костюмы из забайкальской коллекции (колл. 7310) [\[10, Л. 130-137об\]](#), отмечает присутствие в них многочисленных элементов из металла. Их настолько много, что сами костюмы обладали значительным весом, заставляя шамана облачаться в них сидя и в этом же положении начинать камлание. Позже, войдя в состояние ритуального экстаза, он вставал, начинал импульсивно двигаться, сопровождая свои действия неистовым вокалом, а бесчисленные подвески его костюма создавали металлический лязг и звон. Все это производило сильнейшее психологическое воздействие на присутствующих на ритуале людей, постепенно так же вводя их в состояние мистического экстаза.

Происхождение металлических элементов, как и самой формы костюма «оргой», автор видит в боевых доспехах монголов – «хуяк». Последние представляли из себя короткий кафтан из кожи, плотно обшитый небольшими металлическими пластинами. Таким образом, получался широко известный ламеллярный доспех монгольского типа. Для усиления защиты корпуса часто спереди на доспех надевался цельный металлический нагрудник. М. Н. Хангалов считает, что этот нагрудник в шаманском костюме трансформировался в передник, изготовленный из оленьей замши в виде фартука, на верхней части которого закреплена четырехугольная железная пластинка, означающая грудную кость (“ўбсўни яһан” или “ўбсун”), ниже нее обозначен пупок (“хўһэн”) [\[10, Л. 133\]](#).

По мнению автора, стандартные пластины ламеллярного доспеха в шаманском костюме трансформировались в различные металлические элементы разнообразной формы, несущие определенные символические смыслы, а сам шаманский костюм стал длинным плащом. Основными деталями были металлические предметы, символизирующие кости человеческого скелета. На груди имелись продолговатые пластины, изображающие ребра, на спине закреплялись широкие пластины, обозначающие лопатки. На рукавах – металлические изображения плечевых костей и костей предплечья, вплоть до изображения кистей рук. Вдоль спины свешивалась массивная цепь из нескольких длинных звеньев, символизирующая спинной хребет, на нижнем кольце которой были нож, копьё и стрела [\[10, Л. 133-137\]](#).

Сомнительно, что изображения скелета трансформировались из элементов боевого доспеха, слишком различны они по сути, объединяет же их только материал для изготовления – железо. Скелет сам по себе несет мощный сакральный смысл. Когда тело любого животного после смерти истлевает, оно теряет все мягкие ткани (мышцы, внутренности, кожу), а кости остаются в целости еще долгое время, порой они подвергаются минерализации и в окаменелом виде сохраняются миллионы лет. Это же касается и костей человека. В старину люди считали, что все тело тленно, но кости – это то, что остается после человека навсегда. В традиции многих примитивных религий – считать костиместищем бессмертной души. У монголов и бурят с термином «кость» («яаган») ассоциировали происхождение человека, принадлежность к тому или иному клану, роду, к примеру «он от кости такого-то».

В. Н. Басилов сообщает о существовании древнего поверья, что смертна плоть, но не кости. А также о вере в то, что при наличии полного скелета животного или человека, его можно возродить. В традициях многих шаманских культов процесс посвящения в шаманы заключается в том, что тело шамана ментально приносится в жертву духам, шаман обретает новую плоть и таким образом перерождается в новом качестве – теперь он не является обычным смертным и может выступать как посредник между людьми и покровительствующими ему духами [\[11, С. 111\]](#). На костюмах монгольских шаманов встречается изображение человеческого скелета, а шаман ассоциирует себя с этими нетленными костями, лишенными плоти, символизируя полное освобождение от каких-либо привязанностей к бренному миру. Аналогичный обряд существовал в древней добуддийской тибетской религии Бон. При обряде инициации «Чод» (отсечение), или «Жод» (Jod), последователь этой религии жертвует свое физическое тело невидимым духам воды и земли и «становится "хогёсон" – "пустотой"», в результате эти божества перестают вредить людям [\[12, С. 133\]](#). О связи изображений скелета в шаманском костюме с тибетской религией Бон сообщали М. Элиадэ [\[13\]](#), Е. Г. Дэвлет [\[14\]](#), Е. И. Лиштованный, Р. Н. Дугаров, Д. И. Бураев [\[15\]](#) и др. А. Г. Гомбожапов [\[16, С. 131\]](#), Г.-Д. Нацов [\[12, С. 129-138\]](#), Г. Ц. Цыбиков [\[17\]](#) упоминали, что в буддийской традиции существовали особые атрибуты – колотушки и трубы (духовые инструменты) «ганлин» из берцовых костей, чаши «габала» из черепов, маски с пятью черепами и др. Такие предметы обладали особой сакральной силой, возможно, даже были в некоторой степени одушевлены. К настоящему времени подобная атрибутика вышла из употребления в буддийской религиозной традиции.

В шаманских культах, создавая антропоморфные фигурки предков шаманов или других духов-покровителей, прежде всего изображали именно скелет. Исключением была голова, обычно череп не изображался, а заменялся на маски, часто детальной проработанные, с имитацией усов, бороды и бровей. По поверьям такие фигурки вмещали живой дух, то есть были «онгонами». Е. Д. Прокофьева сообщает, что металлические элементы скелета на шаманском «оргое» метафизически воспринимаются как кости самого шамана [\[18, С. 8\]](#).

Металлические элементы на костюме, имитирующие скелет, многочисленные шумовые подвески, изображения животных, оружия и орудий быта и охоты, могут нести функцию брони (Г. М. Василевич, А. В. Анохин, С. И. Вайнштейн, А. А. Попов, Э. К. Пекарский, Н. А. Алексеев, П. Полторацнев), но скорее в метафизическом смысле, как реальная защита они крайне малоэффективны и сильно уступают плотно скрепленным стандартным ламелям. Реальные доспехи – довольно короткое и легкое одеяние, они не должны мешать скакать на коне и ограничивать активные движения воина. Шаманский «оргой» –

это длинный и очень тяжелый плащ, его затруднительно просто носить, не говоря уже об участии в сражении. Утверждение, что костюм шамана имеет военное происхождение спорно, но отвергать его нет оснований.

3. Анималистический символизм шаманских атрибутов

К элементам, изображавшим скелет, подвешивались украшения из металла, главной задачей которых было создавать шумовой эффект во время движения шамана – колокольчики, медные и железные «шомшорго», ботала, кольца, медные «черкунцы» и др. На больших шаманских «оргиях» количество «шомшорго» должно было достигать девяноста девяти штук. Кроме этого имелись символические изображения небесных светил (солнца, луны, звезд), а также некоторых животных (медведя, кабана). На спине крепились пластины по обеим сторонам с изображениями орлиных когтей («хабар»), которыми шаман «хватает» злых духов и человеческие души [\[10, л. 134об-136об\]](#).

Имелись миниатюрные металлические изображения оружия, орудий быта: луки и стрелы, мечи, копья, стремена, лодки, весла, остроги, крюки и другие предметы. На подолах имелись медные маскетки, на которых выделялись глаза, нос, рот, являвшиеся символическими изображениями шамана-родоначальника.

На шаманском костюме также имелись многочисленные изображения «драконов» («луу») или «змей» из материи, плоские или объемные. «Драконы» имеют лапы, различное количество хвостов. Некоторые инкрустированы «моржанами» (кораллами), из них выполняли изображения глаз. На рукавах в нижней части закреплены замшевые кисти, символизирующие перья птичьего крыла. Кроме металлических украшений на костюме множество разноцветных ленточек, платки, «хадаки» (небольшие шелковые шарфы), которые привязывались на «оргое» шамана верующими как дар прямо во время мистических ритуалов [\[10, л. 132, 134-135\]](#). «Хадаки» – явное заимствование из ламаизма, который получил значительное распространение на территории Монголии и Бурятии. Ламаизм – «желтая вера», одна из ветвей буддизма. Буддизм – прежде всего философия, а буддийские монахи ведут замкнутый образ жизни, посвящая все свое время постижению учения Будды Шакьямуни. В отличие от традиционного буддизма ламаизм в первую очередь направлен на удовлетворение духовных потребностей верующих, которые посещают ламаистские дацаны, где священнослужители – ламы – проводят ритуалы, собирая подношения, в том числе «хадаками».

Один из описанных М. Н. Хангаловым в данной коллекции «оргоев» принадлежал умершему шаману из кости Хори-Монгол Сунгальской волости Нерчинского уезда. На этом «оргое» на обоих плечах имелось по изображению лебедя из железа. М. Н. Хангалов приводит отрывок шаманского гимна, в котором упоминается происхождение Хоринских родов Шаратов и Хангинцев от монголов из бассейна реки Шишикту-гола.

Птица Сэн сэрэл

Происхождение Сэрэл-монгол

Птица Хун хорёл

Происхождение кость Хори Монгол

Южная земля, земля

Шингил-Шибэ местность

Происхождение (т. е. кость)

Шишки Монгол

«Сэн шубун» и «Хун шубун» – название лебедей. «Сэн шубун» – небольшой лебедь с синеватым отливом перьев. Буряты считают этих птиц сакральными, убийство их строго табуировалось. «Хун шубун» – крупный лебедь желтоватого оттенка перьев, охота на них не считалась грехом [\[10, Л. 133об.\]](#).

М. Н. Хангалов описал в данной коллекции шаманскую корону «мяхабши». Она представляет из себя железный обруч, сверху к нему прикреплялись крест-накрест два полуобруча, образуя полусферу, которую можно было носить на голове. Изнутри металл обшивался мехом или материей для удобства ношения. Ремешки для завязывания под подбородком удерживали корону, чтобы она не упала с головы во время камлания. Как и к «оргою», к этой короне прикреплялось множество дополнительных атрибутов, главными из них были металлические имитации рогов оленя или изюбра небольшого размера. Всего рогов было два, на каждом от трех до пяти ветвей. Оба рога украшены цветными лентами и «хадаками», имеются плоские изображения «драконов».

С задней части шаманской короны было закреплено условное изображение человеческого скелета, у него с особой тщательностью было проработано лицо, на котором выделялись нос, рот, брови, усы и борода. Этот символический человек напоминал онгон Борто, атрибут олицетворял шамана-родоначальника.

Спереди на короне закреплялись черные шелковые шнуры, эта бахрома скрывала половину лица шамана. По сторонам и сзади закреплены несколько «шомшорго». Сзади привязаны семь символических изображений животных из разных материй. Там же закреплены пять символических изображений «змей», украшенных красными и белыми нитями, с головами из черного ситца, на которых имеются кисти из шелковых ниток и глаза из «моржана». «Змеи» имеют хвосты, разделенные на несколько частей (до девяти) [\[10, Л. 130-132, 135об-136\]](#).

Относительно происхождения термина «мяхабши» М. Н. Хангалов выдвигает версию, что раньше у монголов и бурят было принято выделять из народа людей, обладавших выдающимися навыками. Самые меткие удостоивались титула «мэргэн», самые сильные именовались в народе «батор» (богатырь) или, когда убивали большого и опасного зверя, – «бөхө» (борец, силач). Чтобы такие личности выделялись из общей массы, использовался особый вид головного убора, сшитый из кожи животного, целиком снятой с головы вместе с рогами и ушами. Такой цельный лоскут кожи с мехом назывался «мяха», а сделанный из него головной убор – «мяхабши». Шаманы априори считались выдающимися людьми, обладавшими мистическим даром, поэтому головной убор шамана тоже назывался «мяхабши» [\[10, Л. 132-132об.\]](#).

Многие исследователи (М. Н. Хангалов, С. П. Балдаев, Е. Д. Прокофьева, С. М. Широкогоров, В. Диосеги) считают, что шаманский костюм носит зооморфный характер. К таким выводам приводят наличие рогов на шаманской короне, удлиненные металлические подвески, кисти и бахрома на рукавах, принимаемые за имитацию оперения крыльев птиц. Э. К. Пекарский и В. Н. Васильев, описывая плащ якутского «черного» шамана, отмечают следующее: «По установившемуся мнѣнію, бахрома на рукавахъ, подолъ и нагрудникъ означаетъ перья крыльевъ и хвоста или же, по [Н. Л.] Припузову <...>, шерсть; въ частности, бахрома на рукавахъ означаетъ, по словамъ [В. Л.] Приклонского <...>, "крылья коршуна — элиэ"» [\[19, С. 5\]](#). Образ птицы или зверя

является основным значением всех шаманских костюмов, в этом они однообразны [\[8, С. 8\]](#). П. И. Корякиным приводятся сообщения В. Л. Приклонского, Н. К. Антонова, указывающие на происхождение якутского шаманства от монгольского [\[20\]](#). Е. Д. Прокофьева в своих исследованиях семантики элементов шаманского костюма отмечает анималистический символизм бахромы и металлических подвесок: «Кроме бахромы, значение перьев имеют все многочисленные мелкие подвески из металла – трубчатые, ланцетовидные, пластинчатые, в изобилии покрывающие шаманский кафтан, особенно его спинку. Среди них встречаются более мелкие и более крупные подвески – мелкие и крупные перья. Бахрома и металлические подвески имеются почти на всех шаманских костюмах.

В эту же группу [оформление, способствующее созданию образа зверя-птицы] мы включаем изображения скелета, частей тела птицы-зверя. Так, на рукава, которые почти всегда означают крыло птицы, кроме бахромы, прикрепляются железные пластинки, очень схожие у многих народов Сибири по форме и выполнению, – кости крыла» [\[18, С. 84\]](#).

Бурятской мифологии свойствен определенный тотемизм (лебедь у хори, бык у булагатов и хонгодоров, налим у эхиритов). Хотя М. Н. Хангалов пишет, что шаманский костюм бурят мог эволюционировать из боевого доспеха и об этом имеются отрывочные упоминания в культовых легендах и шаманских призываниях, тем не менее он считает, что ранее существовали два вида «оргоев», боевой и символический. При этом первый со временем исчез из обихода, а второй трансформировался в костюм поздних шаманов. «Символический оргой», в зависимости от верований различных этнических групп бурят, имитировал тотемного зверя или птицу, что производило сильное психологическое впечатление на соплеменников [\[4, С.182-183\]](#). Но мы полагаем, что в целом костюм шамана не наделен подобными смыслами, хотя отдельные элементы костюма, такие как изображения медведя, кабана, лебедей, змей и драконов носят явный зооморфный характер. Об этом же говорит С. В. Иванов, описывая анималистическую атрибутику в шаманском костюме: «В отдельных случаях такое понимание шаманами элементов их одежды могло иметь место, но далеко не всегда и не во всех случаях» [\[2, 167/168\]](#).

Заключение

Происхождение костюма шамана из боевого доспеха средневекового монгола-кочевника вызывает у нас определенные сомнения. По мере прекращения боевых действий шаманы могли начать процесс придания своему одеянию более мистического смысла, постепенно трансформируя свой доспех в сакральное облачение служителя культа. Однако заметим, что это преобразование зашло довольно далеко, и сейчас трудно узнать в шаманском костюме доспех воина. Как средство индивидуальной защиты шаманский костюм не состоятелен и семантически несет совсем другие смыслы.

По нашему мнению, более логично рассматривать происхождение шаманского костюма из тотемических культов – от одеяний, имитирующих птиц или животных, которые М. Н. Хангалов называет «символическими оргоями». Однако в поздних монгольских и бурятских ритуальных традициях подобные смыслы утрачены и уверенно говорить о развитии шаманского костюма из имитирующих животных облачений не приходится.

Считается, что объекты материальной культуры меньше подвержены изменениям с течением времени, чем легенды, обряды, традиции и другие устные свидетельства развития религии и культуры. С этим трудно не согласиться. Однако именно шаманы

активно участвовали в межкультурном обмене, легко перенимая традиции и атрибуты других культов, включая их в собственный обрядово-ритуальный оборот. Этому процессу способствовала традиция совместных молебнов, в которых могли принимать участие шаманы разных родов и местностей, широко распространенные межродовые браки и процессы миграций. Таким образом, костюм шамана представляет собой динамично развивающуюся систему, не испытывающую давление жестких догматов.

Вероятно, генезис шаманского костюма – очень сложный и многокомпонентный процесс, вобравший в себя характерные черты большого числа тюрко-монгольских, тибетских и китайских архаичных культов. Несомненно, что в этой компиляции значительную часть составляет самобытный костюм древнего монгольского шамана, но выделить его из многочисленных наслоений в настоящий момент не представляется возможным.

Происхождение бурятского шаманского костюма из монгольской религиозной традиции не вызывает сомнений. Отличия бурятского костюма незначительны и обусловлены особенностями региона проживания, включая культурное влияние соседних народов, и переходом от кочевого животноводства к оседлому. Безусловно, шаманский костюм бурят является производной от монгольского, точно так же, как и бурятский народ происходит от монгольского этноса. В сущности, это одна нация. Очевидные отличия между этими этническими группами в настоящее время обуславливаются тем, что они живут в разных климатических условиях (монголы – в засушливых степях, буряты – в полосе смешанного леса вокруг озера Байкал), разной экономической системой традиционного хозяйствования (кочевое скотоводство у монголов и оседлое животноводство и земледелие у бурят), разного культурного окружения (суверенная Монголия и Республика Бурятия в составе Российской Федерации). Так как исторические пути этих двух этнических групп одного народа разошлись несколько веков назад, естественно, что за это время накопились отличия. Но костюм служителей шаманского культа бурят в основном остался идентичным монгольскому.

Библиография

1. Мясников В. Ю., Дугаров В. Д. Военное дело кочевников Байкальского региона в период Средневековья. Учебное пособие. – Улан-Удэ: Изд-во «Бэлиг», 2004. – 216 с.: ил.
2. Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – С. 136-165. <http://annales.info/sibir/weapon/shamankost.htm>
3. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: История, структура и социальные функции / Т. М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с.
4. Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3-х т. / М. Н. Хангалов; под ред. Г. Н. Румянцева. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 1959. – Т. II. – 444 с.
5. Зиннер Э. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. – Иркутск: Вост.-Сиб. изд-во, 1968. – 245 с.
6. Гирченко В. П. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах / В. Гирченко; Бурят-Монгольский государственный НИИ языка, литературы и истории. – Улан-Удэ: Государственное Бурят-Монгольское изд-во, 1939. – 90, [2] с.: ил.
7. Павлинская Л. Р. Некоторые вопросы техники и технологии художественной обработки металлов // Материальная и духовная культура народов Сибири. Сборник МАЭ, XLII. Л.: Наука, 1988. – С. 71-85.
8. Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Том 3. Выпуск 1:

- Антропологический и этнографический очерк этих стран. – Л.: Изд. Гос. Русского Географического Общества (Типография Главного Ботанического Сада). – 1926. – VI. – 414 с.
9. Санжеев Г. Д. Тайлган бурятских кузнецов // Быт бурят в настоящем и прошлом. – Улан-Удэ: Бур. филиал СО АН СССР, 1980. – С. 100–120.
 10. Хангалов М. Н. Описание коллекции по шаманству [рукопись]. 1917 г. ВСОРГО // Государственный архив Иркутской области; Ф. 293. Оп. 1. Д. 734. 197 л.
 11. Басилов В. Н. Избранники духов. – М.: Политиздат, 1984. – 208 с.: ил.
 12. Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. Ч. 2 [Текст] / Г.-Д. Нацов; Предисл., пер., прим. и глоссарий Г. Р. Галдановой; Отв. ред. Ц. П. Ванчикова; Науч. ред. К. М. Герасимова; РАН. Сиб. отд-ние. Бурят. науч. центр. Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. – Улан-Удэ: [б. и.], 1998. – 187 с.: ил.
 13. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза: пер. с англ./ М. Элиаде. – Киев: София, 2000. – 480, [1] с.-<http://ln.com.ua/~sophya/webpublish.html.ru>
 14. Дэвлет Е. Г. О скелетном стиле в наскальном искусстве (азиатско-американские параллели) // Институт истории материальной культуры Российской АН; Жречество и шаманизм в скифскую эпоху [Мат-лы междунар. конф.] – СПб., 1996. – С. 173-174.
 15. Лиштованный Е. И. О термине «шаманизм» // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты [мат-лы междунар. симпозиума 20–26 июня 1996 г. Улан-Удэ, оз. Байкал]. – Улан-Удэ, 1996. – 158 с. – С. 122; Дугаров Р. Н. О взаимовлиянии древней тибетской религии бон и тюрко-монгольского шаманизма // Там же. – С. 122; Бураев Д. И. Бон – государственная религия Тибета VII-IX вв. // Там же. – С. 151.
 16. Гомбожапов А. Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX-XX вв. – Новосибирск: Наука, 2006. – 184 с.
 17. Цыбиков Г. Буддист-паломник у святынь Тибета: По дневникам, веденным в 1899–1902 годах. – М.: Ломоносовъ, 2011. – 345 с. – (История. География. Этнография).
 18. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии. – Л.: Наука, 1971. – Т. XXVII: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–XX вв. – С. 5–100.
 19. Пекарский Э. К., Васильев В. Н. Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. Т. I. – СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1910. – [2], 24 с., 1 л. ил.: ил.
 20. Корякин П. И. Белый шаман — Аан Намысын алгысчыл // Илин. № 2 (37) 2004.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В журнал «Человек и культура» автор представил свою статью «Элементы шаманского костюма в контексте культурно-исторической эволюции бурятского и монгольского народов», в которой проведено исследование шаманского костюма и отдельных его деталей, а также их трансформации под влиянием культурно-исторических факторов. Автор исходит в изучении данного вопроса из того, что изучение бурятского шаманизма неразрывно связано с исследованием исторических факторов, обусловивших его становления и развития.

К сожалению, автором не представлена актуальность и научная новизна изучаемого

вопроса. В основу исследования легли научные теории, разработанные в трудах этнографов, историков монголоведов (Н.Г. Потанина, Н.Л. Жуковской, В.Ю. Мясникова, Х. Нямбуу и др.), а также письменные свидетельства членов этнографических экспедиций и описание образцов материальной культуры бурятского и монгольского народов. Методологическую базу исследования составили методы исторического анализа, источниковедения, а также компаративный, описательный и семантический анализ.

Цель исследования заключается в описании и анализе шаманского костюма и изучении вариантов происхождения отдельных его деталей. Предметом исследования стал бурятский шаманский костюм.

Для достижения цели материал статьи разделен на пять логически обоснованных разделов.

Первый раздел «Введение» посвящен научному обоснованию изучаемой проблематики. Осуществив библиографический анализ научных трудов, автор отмечает, что история появления и формирования монгольских народов, их социально-культурных особенностей, религиозных верований достаточно освещена в научной литературе. Автором также представлен культурно-исторический анализ происхождения бурятского народа и бурятского шаманизма. Автор отмечает, что в условиях отсутствия письменности, устные источники не представляются вполне достоверными, в исследовании необходимо опираться на объекты материальной культуры, которые имеются в открытом доступе в фондах музеев и архивов.

В разделе «Влияние монгольской военной традиции на костюм шамана» автором соответственно приведен анализ взаимовлияния милитаристского образа жизни кочевых монголоязычных народов и их религиозных представлений. Согласно автору, воинский культ неизбежно проникал во все сферы и аспекты культуры монгольских завоевателей, в том числе и в религиозные представления о мире. Автор представлено детальное описание воинского и шаманского костюма, проведен их сравнительный анализ. Автор констатирует, что представляется довольно сложным проследить, стало ли воинское облачение базовым для шаманского костюма или же наоборот, шаманский костюм лег в основу амуниции, так как наблюдается синтез милитаристских и сакральных элементов и функций в костюме и социальном положении шамана в средневековом бурятском обществе.

Во разделе исследования «Особенности «скелетного стиля» в шаманском плаще» автором представлено детальное описание элементов костюма шамана. Автор фокусирует внимание на многочисленных металлических элементах костюма, в котором шаман проводил обряд камлания. Отмечая обилие деталей, изображающих кости человеческого скелета, автор приводит две точки зрения по их происхождению и символике: первая – трансформация ламеллярного доспеха монгольского типа, а вторая – сакральная, символизирующая прочность и бессмертие костной ткани. Автор подвергает сомнению первую версию, отмечая ее спорность. Согласно его мнению, антропоморфные элементы несут скорее метафизическую нагрузку.

В разделе «Анималистический символизм шаманских атрибутов» автор акцентирует внимание на зооморфных деталях шаманского костюма: наличие рогов на шаманской короне, удлиненные металлические подвески в виде животных и птиц, кисти и бахромы на рукавах. Автор приводит мнения разных ученых о назначении данных предметов, отмечая два основных направления: использование животных элементов и изображений как символа храбрости воина и тотемическое обоснование. Сам автор склоняется к мнению, что «в целом костюм шамана не наделен подобными смыслами, хотя отдельные элементы костюма, такие как изображения медведя, кабана, лебедей, змей и драконов несут явный зооморфный характер».

Проведя исследование, автор в разделе «Заключения» представляет выводы по изученным материалам и научным подходам, отмечая спорность теорий о происхождении костюма шамана из боевого доспеха средневекового монгола-кочевника и склоняясь к тотемическому обоснованию использования различных элементов. Подводя итог культурно-историческому анализу, автор подводит итог, что «генезис шаманского костюма – очень сложный и многокомпонентный процесс, вобравший в себя характерные черты большого числа тюрко-монгольских, тибетских и китайских архаичных культов».

Представляется, что автор в своем материале затронул актуальные и интересные для современного социогуманитарного знания вопросы, избрав для анализа тему, рассмотрение которой в научно-исследовательском дискурсе повлечет определенные изменения в сложившихся подходах и направлениях анализа проблемы, затрагиваемой в представленной статье.

Полученные результаты позволяют утверждать, что изучение межкультурных исторических связей определенных народов и их влияния на формирование религиозных воззрений представляет несомненный теоретический и практический культурологический интерес и может служить источником дальнейших исследований.

Представленный в работе материал имеет четкую, логически выстроенную структуру, способствующую более полноценному усвоению материала. Этому способствует и адекватный выбор методологической базы. Библиографический список исследования состоит из 20 источников, что представляется достаточным для обобщения и анализа научного дискурса по исследуемой проблематике.

Автор выполнил поставленную цель, получил определенные научные результаты, позволившие обобщить материал. Следует констатировать: статья может представлять интерес для читателей и заслуживает того, чтобы претендовать на опубликование в авторитетном научном издании.