

Л. Р. Павлинская

РОД, ОБЩИНА И ПЛЕМЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ БУРЯТ XVII — НАЧАЛА XX в.

*Родовые учреждения вывели
часть человечества из дико-
сти и довели до цивилизации.*

Льюис Генри Морган

Статья посвящена изучению социальных функций рода, общины и племени в традиционном обществе бурят — кочевников-скотоводов Юго-Восточной Сибири XVII–XX вв. Исследование позволило автору прийти к выводам, по-новому раскрывающим роль этих институтов в процессах этнической консолидации в среде автохтонного населения региона. Основную роль в процессах этно- и культурогенеза кочевых народов играла такая социальная категория, как род, — выполняя чисто идеологическую функцию, он создавал прочные этнокультурные связи внутри общества на разных этапах этнической истории. Основной хозяйственно-производственной единицей являлась община, которая на протяжении данного исторического периода играла главную роль в социально-экономическом развитии кочевого общества.

Ключевые слова: социальная организация, этно- и культурогенез, буряты.

Larisa R. Pavlinskaya

GENUS, TRIBE AND COMMUNITY IN THE TRADITIONAL BURYAT SOCIETY OF XVII — BEGINNING XX CENTURY

*Genus establishments showed
part of humanity out of wildness
and took to civilization.*

Lewis Henry Morgan

The article is dedicated to the study of the social functions of genus, community and tribe in the Buryat traditional society — nomadic peoples of South-East Siberia XVII–XIX centuries. The research has allowed the author to come to conclusions, revealing the new role of these institutions in the ethnic consolidation processes among the indigenous population of the region. The main role in the process of ethnic and cultural nomadic peoples played such social category as the genus that, performing purely ideological function, creating a strong ethnic and cultural ties within society at different stages of ethnic history. The main economic-production unit was the community, which for this historical period played a major role in the socio-economic development of nomadic society.

Keywords: social organization, ethnic- and cultural genesis, buryat.

В настоящей публикации предпринята попытка рассмотреть функцию рода в традиционном обществе кочевников-скотоводов как механизма становления и развития этноса на примере одного из крупнейших народов Сибири — бурят. Кроме того, вновь затрагивается проблема соотношения рода с такими социальными категориями, как «община» и «племя», которая на протяжении многих десятилетий была одной из основных в большинстве исследований, посвященных социальной организации народов Сибири.

Широкий интерес к проблемам социальных функций рода, племени и общины был обусловлен знаменитой работой крупнейшего американского этнолога Льюиса Генри Моргана «Древнее общество» (1877), которая сыграла важную роль в становлении нескольких научных направлений и школ, а также во многом способствовала развитию таких дисциплин, как социальная антропология и история первобытного общества.

Для российских ученых XX в. основополагающее значение для изучения древних и традиционных форм социальной организации имел труд Фридриха Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), в котором исследование Моргана, подкрепленное работами некоторых других ученых, обрело новое звучание. В нем лейтмотивом анализа стали смена форм брака и семьи, вызванная экономическим развитием общества, процесс разложения родового строя и становление социально-экономических классов. Под этим углом зрения было выполнено значительное число исследований отечественных историков и этнографов.

Достаточно сложно перечислить все аспекты, в русле которых в научных трудах не анализировались бы такие социальные единицы, как род, племя и община. Тем не менее можно с уверенностью говорить о том, что их роль в процессах этно- и культурогенеза, в частности, народов Сибири фактически не была предметом специальных исследований. Социальные и этнические процессы оказывались никак не связанными друг с другом, каждая из этих сфер исторического пути человечества рассматривалась этнографами изолированно, что не отражает общей картины развития того или иного народа. Именно это обстоятельство вынуждает вернуться к анализу основных социальных единиц традиционного общества

в контексте их соотношения с этногенетическими и этнокультурными процессами.

Объектом исследования неслучайно выбраны буряты, так как до настоящего времени подавляющее большинство населения Бурятии старшего и среднего поколений отчетливо осознают свою принадлежность к тому или иному роду. Более того, продолжает сохраняться, особенно среди сельского населения, родовая экзогамия, хотя если в XIX в. браки внутри рода были запрещены до девятого поколения, то сейчас запрет ограничен главным образом пятью поколениями [ПМА]. Существует родовая взаимопомощь, хотя и не такая активная, как раньше. Она проявляется прежде всего в таких событиях, как свадьба и похороны. Более того, в последнее время наблюдается возрождение интереса к своим родословным среди сельского и городского населения. По данным, опубликованным этнографом С. Г. Жамбаловой, это особенно характерно для представителей бурятской интеллигенции, которые особенно остро ощущают потребность в укреплении этнического самосознания, справедливо полагая, что связанный с генеалогией каждого рода широкий круг мифов, легенд, преданий и исторических сведений является неотъемлемой частью национальной культуры и истории [Жамбалова 2008: 68–76].

О количестве реально существующих среди бурят родов в наши дни позволяют судить данные, собранные этнографами в XX в. В 1920-х годах бурятским исследователем Б. Б. Бамбаевым было зафиксировано 120 родов, но есть основание полагать, что некоторая часть существовавших в те годы родов в его списке отсутствует [Бамбаев 1929: 132]. По данным известного этнографа и фольклориста С. П. Балдаева, в середине XX в. в составе бурят насчитывалось 189 родов [Балдаев 2013]. Наиболее полный список бурятских родов, включая их подразделения, общим числом 223 был опубликован М. Н. Мельхеевым в 1974 г. [Мельхеев 1974: 4].

Для определения численности родов в современном бурятском обществе необходимо обратиться к истории. К сожалению, сведения здесь весьма ограниченные, однако и они позволяют сделать определенные выводы. Так, в начале XIX в. у бурят числился 121 род [Асалханов 1960: 68–83]. Но так как эти сведения получены из ар-

живных источников, включающих главным образом официальные документы, можно предположить, что мелкие новые ответвления основных бурятских родов, возникшие в течение XVIII в., не нашли в них отражения и, следовательно, общая численность родов была несколько выше. В 1858 г. в «Вестнике ИРГО» была опубликована статья А. Ф. Раева «Буряты» с подробным описанием расселения бурят в Иркутской губернии и Забайкальской области с указанием всех родов. Согласно его данным, общая численность бурятских родов и их подразделений в этот период составляла 242 единицы [Раев 1858: 4–9].

Особый интерес представляют сведения конца XVII — начала XVIII в. Согласно исследованию Б. О. Долгих, основанному на официальных документах этого периода, четыре монголоязычных этноса Байкальского региона (булагаты, эхириты, хонгодоры и хоринцы), являющихся непосредственными предками бурят, включали 89 родов [Долгих 1960: 216–320]. Однако есть все основания полагать, что эта цифра занижена, так как рубеж XVII–XVIII вв. являлся самым сложным периодом в истории Предбайкалья и Забайкалья, что не способствовало точному учету коренного населения. Несомненно, важен тот факт, что все зафиксированные в XVII в. роды сохраняются у бурят и в настоящее время. Более того, этническое самосознание подавляющего большинства бурят имеет достаточно сложный характер. Прежде всего каждый осознает себя бурятом, но при этом четко знает, к какому этносу-предку относятся его прародители (булагатам, эхиритам, хонгодорам или хоринцам) и, наконец, к какому роду принадлежит он сам. Это отражают опубликованные С. П. Балдаевым и М. Н. Мельхеевым материалы, собранные ими в течение XX в., а также данные, относящиеся к началу нашего столетия [Дугаров 2000: 6–17; Павлинская 2002: 35–39, 52–54].

Таким образом, на протяжении трех веков бурятский народ, прошедший в составе Российского государства, включая советский период, огромный путь в социально-экономическом и культурном развитии, занявший свое место в мировой цивилизации, не только продолжает сохранять родовые традиции далекого прошлого, но и осознает свою генетическую связь с этносами-предками. В этнографической литературе подобные явления, которые, отметим,

обнаруживаются в культурах многих кочевых или в ближайшем прошлом кочевых народов, рассматривались как пережитки отдаленных исторических эпох. Однако, как бы мы их ни называли, должно существовать объяснение такой устойчивой приверженности родовым традициям и глубокой генетической памяти, особенно в обществах, имеющих современную сложную социальную структуру.

Итак, вернемся к рассмотрению трех единиц социальной структуры традиционного общества бурят — рода, племени и общины — и определим их роль в этногенетических и этнокультурных процессах, проходивших на территории Байкальского региона в XVIII–XIX вв. Прежде всего следует остановиться на исследовании данных проблем, проявляющихся в культурах кочевых скотоводческих народов Евразии, в отечественной этнографической науке. Однако большинство из них посвящено изучению социальной организации кочевых обществ эпох раннего и позднего Средневековья. По всей видимости, это связано с тем, что исследователей волновали главным образом такие вопросы, как смена материнского рода отцовским, разрушение отцовского рода и становление раннеклассового общества, рассматривавшиеся в русле общих проблем древней истории человечества через призму марксистской теории.

Планомерное изучение таких категорий, как род, племя, община, а также других сторон социальной организации древних и традиционных обществ кочевников евразийских степей началось в XX в. Однако особенно интенсивно данная тема стала разрабатываться отечественными учеными в середине прошлого столетия. Литература по социальной проблематике огромна, опубликован целый ряд монографий и десятки статей в различных сборниках и журналах. На страницах журнала «Советская этнография» развернулась широкая дискуссия, в которой сконцентрировались основные взгляды отечественных ученых на социально-экономическое развитие кочевых скотоводческих народов Евразии [Иомудский 1962: 46–56; Лашук 1967: 25–39; 1968: 96–106; 1973: 83–95; Вайнштейн 1968: 360–362; Абрамзон 1970: 61–73; Марков 1970: 74–89; Козлов 1970: 84–92; Хмелинский 1973: 66–75; Абрамзон, Потапов 1975: 28–41]. Однако тема кочевых обществ естественным образом

вплелась в более широкий контекст проблемы рода, племени и общины как основных категорий становления и развития древнего общества в целом [Сергеев 1962: 35–42; Меновщиков 1962: 29–34; Крюков 1967: 83–94; Бутинов 1968: 91–95; Кисляков 1968: 87–90; Козлов 1970: 84–92; Лашук 1970: 72–83; Семенов 1970: 57–71; Тумаркин 1970: 93–101]. Необходимо отметить, что общие проблемы были подняты на страницах многих журналов, в частности в «Вопросах истории», «Вопросах философии» и др., но, во-первых, для настоящей публикации важны прежде всего позиции этнографов, во-вторых, взгляды большинства советских историков, философов и этнографов, по сути, мало чем отличаются друг от друга¹.

Льюис Морган и Фридрих Энгельс — по пути к истоку

Итак, первой категорией, которую предстоит рассмотреть в данной статье, является *род*. В этом случае считаю целесообразным обратиться к первоисточнику, то есть к трудам Л. Моргана «Древнее общество» (1877, русское издание: 1935) и «Лига ходеносауни, или ирокезов» (1851, русское издание: 1983). На основе всестороннего изучения социальной организации американских индейцев, главным образом ирокезов, и обобщения материала по древним европейским, азиатским и африканским обществам исследователь дает следующее определение рода:

Род, следовательно, представляет собой совокупность кровных родственников, происходящих от одного общего предка, отличающихся особым родовым именем и связанных узами крови. Он включает, однако, лишь половину таких потомков. Там, где происхождение считается по женской линии, что было распространённым в архаическом периоде, род состоит из предполагаемой праматери и ее детей, а равно детей ее женских потомков, считая по женской линии

¹ В зарубежной этнологии роль социальной структуры общества в становлении и развитии этносов не рассматривалась.

и т.д. до бесконечности; там же, где происхождение считается по мужской линии, — в какую-то счет перешел с накоплением собственности, — из предполагаемого прауродителя и его детей, а равно детей его мужских потомков, считая по мужской линии и т.д. до бесконечности [Морган 1935: 38–39].

В ирокезском роде происхождение велось по материнской линии, что, как считал Л. Морган, отражало архаическую стадию развития родовой организации.

Согласно Л. Моргану, в истории развития общественного строя существовало только два периода:

Первый и более древний представлял собой организационную социальную, основанную на родах, фратриях и племенах. Вторым и позднейшим представлял собой организационно политическую, основанную на территории и собственности [Там же: 38].

Это утверждение Л. Моргана показывает, какое большое значение он придавал родовой организации в истории развития общества. Поставив перед собой задачу проследить ее исторический путь от возникновения до полного разрушения, ученый приходит к выводу, что «родовые учреждения вывели часть человечества из дикости и довели до цивилизации» [Там же].

В своем исследовании Л. Морган прежде всего дает развернутую характеристику рода, определяя права, обязанности и привилегии всех его членов, которые наделены:

I. Правом избирать своего сахема² и вождей. II. Правом смещать своего сахема и вождей. III. Обязанность

² Сахем — старейшина рода в период мирного времени, избирается только из представителей данного рода и его должность передавалась по наследству согласно матрилинейности ирокезского общества; вождь — военный предводитель, власть которого имела место только во время военных действий, мог быть избран из членов другого рода.

не вступать в брак в пределах своего рода. IV. Взаимным правом наследования в имуществе умерших членов. V. Взаимной обязанностью помощи, защиты и отпущения обид. VI. Правом давать имена своим членам. VII. Правом усыновлять в род чужих. VIII. Общими религиозными обрядами. IX. Общим кладбищем. X. Советом рода [Морган 1933: 43].

Приведенная характеристика жизнедеятельности ирокезского рода показывает, что он представлял собой достаточно сложный социальный организм, спаянный прочными разносторонними связями. Прежде всего это осознание его членами своего глубокого кровного единства, которое в перечисленных исследователем пунктах отражено в родовой экзогамии, наличии общего кладбища, праве давать имена, общих обрядах, взаимопомощи, мести и могло сформироваться только на основе сложившихся представлений о неразрывной духовной связи живущего поколения с предками и потомками. Таким образом, род в становлении общества не только выполнял социальную функцию, но и нес в себе мощную идеологическую составляющую. Кроме того, он обладал уже развитой системой властных отношений. Единственное, что в труде Л. Моргана не нашло отражения в правах и обязанностях рода, — это хозяйственно-экономическая деятельность, которой, кстати, род не мог обладать в силу экзогамии.

Необычайно важны выводы Л. Моргана в отношении единой структуры социальной организации ирокезского общества. Согласно его исследованиям, род был низшей ступенью этой системы, несколько родственных родов образовывали фратрию — более высокую ступень объединения. Роды, организованные во фратрии, составляли племя, все члены которого говорили на одном диалекте. Наивысшей ступенью социальной организации была конфедерация племен (лига), которая в языковом плане представляла объединение племенных диалектов одного языка [Морган 1935: 40; 1983: 13].

Как писал Л. Морган, роды одной фратрии считали себя братскими по отношению друг к другу и «двоюродно-братскими по

отношению к другой фратрии». Брак между родами одной фратрии был запрещен, но ее члены могли вступать в брак с членами любого рода другой фратрии, то есть фратрия также была экзогамной. Например, одно из племен ирокезов — сенека — включало восемь родов, объединенных в две фратрии. В первую фратрию входили роды Медведь, Волк, Бобер, Черепаха, во вторую — Олень, Бекас, Цапля, Ястреб. Однако особый интерес представляет тот факт, что родовые имена имели исключительно зооморфный характер, отражая тотемистические представления их носителей. Кроме того, разные племена, входящие в состав ирокезов, включали роды с одним и тем же родовым именем. Так, племена сенека, кайюга, онондага состояли из родов Медведь, Волк, Бобер, Черепаха, Олень, Ястреб. Только в племя сенека дополнительно входил род Цапля, в племя кайюга — Угорь, а в племя онондага — Угорь и Мяч. Племя тускарора имело роды Серый волк, Медведь, Большая черепаха, Бобер, Желтый волк, Бекас, Угорь, Маленькая черепаха; племена онейда и мохавки — Медведь, Волк, Черепаха. При этом численность родов колебалась от 100 до 1000 человек. Л. Морган отмечает, что ко времени его работы среди ирокезов их племена мало отличались друг от друга по своему родовому составу [Морган 1935: 42, 52].

Пристальное изучение родовой организации ирокезов, которую принято считать классической, позволило Л. Моргану сделать выводы, которые имеют непосредственное отношение к процессам этно- и культурогенеза и на которые в течение последующих 150 лет исследователи практически не обращали внимания. Автор блестящего труда «Древнее общество» писал, что

принцип конфедерации не вытекал исключительно из выгод союза для взаимной защиты, но имел более глубокое основание в узлах кровного родства. Внешним образом конфедерация опиралась на племена, в основе же — на общие роды. Все члены одного и того же рода, все равно мохавки, онейда, онондага, кайюга или сенека, были братьями и сестрами друг друга в силу своего происхождения от одного общего предка и признавали это

взаимное родство с совершенной сердечностью. Когда ирокезы встречались, то первый вопрос касался имени рода каждого, а следующий — родословной их сахемов, после чего они обыкновенно были в состоянии определить по своей своеобразной системе кровного родства взаимное родство [Там же: 78–79].

Таким образом, Л. Морган показал, что род играл одну из важнейших ролей в зарождении и формировании этноса, хотя и считал главными в этих процессах лишь узы кровного родства.

Л. Морган выявил важнейшие особенности ирокезских племен: во-первых, в большинстве своем они состояли из одних и тех же родов; во-вторых, каждое племя занимало свою особую территорию; в-третьих, представители каждого из них говорили на одном диалекте. Племена были объединены в конфедерацию или лигу, степень социальной и этнической консолидации которой была очень высокой. У ирокезов существовала четкая иерархия властных отношений, прочная система социальных связей, они обладали единой территорией, говорили на одном языке. Более того, для них были характерны общие стереотипы поведения, которые прежде всего выражались в крепкой сплоченности и особом воинственном духе: «Атаки ирокезов были поистине ужасны. Они были бичом божьим для всех туземцев материка» [Морган 1983: 42]. Ирокезам были присущи единая развитая система религиозных верований, включая культ предков, богатая мифология и фольклор, удивительно многообразная обрядовая практика, которые имели лишь незначительные племенные различия [Там же: 13, 82–166]. Сам Л. Морган полагал, что конфедерация ирокезских племен «была ступенью прогресса по пути к образованию нации, ибо национальность создается еще при родовых учреждениях» [Морган 1935: 79]. Его подробный анализ конфедерации доказывает, что ирокезы представляли собой полностью сложившийся этнос, формирование которого началось еще до европейской колонизации Северной Америки, а входящие в его состав племена являлись не только социальными организмами, но и субэтническими образованиями в структуре единого этнического целого. Характеризуя население Северной

Америки, Л. Морган подчеркивает, что все оно делится на племена, каждое из которых обладало собственной территорией, этнонимом, особым диалектом, только ему присущей системой религиозных верований, независимыми органами управления [Там же: 67–72]. Фактически термин «племя» в его исследованиях обозначает как этническую, так и политическую структуру. Именно в таком двойственном значении этот термин используется в исторической и этнографической литературе до настоящего времени.

К сожалению, Л. Морган не раскрывает те механизмы, которые, зарождаясь в «родовых учреждениях», приводят к возникновению народа как этнической целостности, за исключением осознания членами родов своего кровного родства. Американский этнограф придавал слишком большое значение подлинному кровному родству, хотя уже само право рода на принятие в свой состав чужеродцев дает основание предполагать более сложный состав и характер его формирования. Это подтверждают и широко распространенные у ирокезов обычаи усыновления пленных, и принятие в род отца его детей и т.п. [Морган 1983: 180–182]. Исследование Л. Г. Морган позволяет сделать вывод, что род как социальная единица общества не представлял собой союз кровных родственников, уходящий в бесконечность. В его основе лежала идея родства по крови, которая на протяжении длительного времени с постоянной периодичностью воплощалась в реально существующих в течение нескольких поколений кровнородственных коллективах. Таким образом, именно идея кровного родства далеких предков, живущего поколения и потомков являлась той силой, которая способствовала жизнестойкости рода, а фактор его экзогамии создавал на основе брачных контактов широкую сеть межродовых связей, порождая определенную этническую целостность, создающую условия для формирования этноса.

«Древнее общество» Л. Морган ошеломило Ф. Энгельса. В предисловии к первому изданию «Происхождение семьи, частной собственности и государства» он написал:

Великая заслуга Морган состоит в том, что он открыл и восстановил в главных чертах эту досто-

рическую основу нашей писаной истории и в родовых связях североамериканских индейцев нашел ключ к важнейшим, доселе неразрешимым загадкам древней греческой, римской и германской истории. Его сочинение — труд не одного дня. Около сорока лет работал он над своим материалом, пока не овладел им вполне. Но зато и книга его — одно из немногих произведений нашего времени, составляющих эпоху [Энгельс 1961: 28].

По признанию самого Ф. Энгельса большая часть изложенного материала в его труде заимствована у Л. Моргана, он лишь внес дополнения в разделы о Греции и Риме, раскрыв экономическую основу смены родовых отношений классовыми, органов родового управления — органами государственной власти [Там же: 49]. В данном случае речь идет об отцовском роде, более развитой стадии социальной организации, сменившей, согласно выдвинутой этими исследователями теории, архаичный материнский род. Выявленные Ф. Энгельсом основные причины, разрушившие родовой строй и способствовавшие становлению классового общества, — это смена материнского рода отцовским, утверждение права наследования ближайшими агнатными родственниками (детьми) по мужской линии, развитие производства, возникновение частной собственности, разделение труда между земледелием и ремеслом, возникновение прибавочного продукта, торговли и рабства [Там же: 59 и др.]³.

В понимании процесса этногенеза, то есть образования народа, Ф. Энгельс в целом повторил Л. Моргана, но исключил его вывод о роли в нем рода. Так, рассматривая Древний Рим, он писал:

Десять родов, как сказано выше, составляли фратрию, которая здесь называлась курией и имела более важные общественные функции, чем греческая фратрия. Каждая курия имела собственные религиозные цере-

³ Право наследования ближайшими агнатными родственниками как одна из причин перехода к отцовскому роду было отмечено и Л. Морганом [Морган 1935: 135].

*моници, святыни и жрецов; последние в своей совокупности составляли одну из римских жреческих коллегий. Десять курий составляли племя, которое, вероятно, имело первоначально, подобно остальным латинским племенам, своего выборного старейшину — военачальника и верховного жреца. Все три племени вместе составляли римский народ — *populus romanus* [Там же: 57].*

В формировании греческого этноса, с точки зрения Ф. Энгельса, существенную роль играла вызванная экономическим развитием новая административно-политическая система. Экономические процессы так разрушили

нормальное функционирование органов родового строя, что уже в героическую эпоху потребовалось принять меры для устранения этого. Было введено приписываемое Тезею устройство. Перемена состояла прежде всего в том, что в Афинах было учреждено центральное управление, то есть часть дел, до того находившихся в самостоятельном ведении племен, была объявлена имеющей общее значение и передана в ведение пребывавшего в Афинах общего совета. Благодаря этому нововведению афиняне продвинулись в своем развитии дальше, чем какой-либо из коренных народов Америки: вместо простого союза живущих по соседству племен произошло их слияние в единый народ [Энгельс 1961: 54].

Следовательно, согласно концепции Ф. Энгельса, в основе формирования этноса лежат законы социально-экономического и политического развития общества. При этом следует заметить, что конфедерация, или лига ирокезов, представляла собой не «простой союз живущих по соседству племен», а сложившийся этнос со сложной социальной структурой, четкой иерархией институтов власти и административно-территориального управления, самобытной культурой в широком значении этого понятия.

Таким образом, главное, что привнес Ф. Энгельс в открытие Л. Моргана, — это экономическая составляющая в развитии «древнего общества» и связанное с ним изменение всех социальных институтов, что явилось причиной крушения родового строя, образования классового общества и определило дальнейший путь земной цивилизации. Изложенная Ф. Энгельсом концепция легла в основу исследований родового общества, представленных в трудах большинства отечественных ученых советского периода. Современные же этнографы и историки фактически утратили интерес к этим проблемам.

В лабиринте экономики и классового антагонизма

Семья, род, община заняли важное место в советской этнографической науке. Начало изучению этой темы было положено одним из основателей ленинградской школы этнографии Львом Яковлевичем Штернбергом во время его пребывания в ссылке на Дальнем Востоке (Гиляки, 1905). Уже в 1920–1930-е годы тема была продолжена как его учениками, так и этнографами московской школы, что определило два подхода к исследованию указанных форм социальной организации. Основным интерес ленинградских ученых был сосредоточен на изучении межродовых и семейно-брачных отношений, терминологии родства, в которой особое внимание обращалось на классификационную систему и дифференциацию по возрастным классам, а также на различия в терминологии по линиям отцовского и материнского родов. Рассматривались также отношения и правила поведения как между членами внутри семьи, рода, так и между родами, возрастные нормы брака, виды родовой взаимопомощи, запреты в семейно-брачных отношениях (Г. М. Василевич, Н. П. Дыренкова, И. Д. Старынкевич, А. А. Попов, Г. Н. Прокофьев, Л. Э. Каруновская, В. Н. Чернецов и др.). Это направление в исследованиях ленинградских этнографов во многом соприкасалось с методологическим подходом к изучению рода Л. Моргана.

В сферу интересов московских этнографов прежде всего вошла разработка теории общественно-экономических формаций, базирующаяся главным образом на тех экономических положениях Ф. Эн-

гельса, которые он внес в исследование Л. Моргана. При этом значительное внимание уделялось изучению формации «первобытного коммунизма» [Алымов 2006: 28]. Уже в 1930-х годах было выдвинуто положение, характеризующее общину как основную структурную единицу первобытного общества и в дородовой период истории, и в период развития родовой организации [Толстов 1931: 69–103; Токарев 1933: 29–43]. Это дало толчок изучению различных типов общины, сменяющих друг друга в процессе социально-экономического развития общества (родовая, большесемейная, соседская). Особое значение придавалось выявлению пережитков общинно-родового уклада, изучению вопросов их связи с элементами феодальных и капиталистических отношений и зарождению классовой борьбы в традиционных обществах разных народов. Рассматривались также проблемы происхождения экзогамии, исторических форм брака и семьи, систем родства как источника для реконструкции социальных институтов первобытности (Е. Ю. Кричевский, Е. Г. Кагаров, А. М. Золотарев, М. О. Косвен и др.) [Алымов 2006: 87–109].

Во второй половине XX в. изучение проблем становления и развития общественного строя древних и традиционных обществ в отечественной этнографии стало одним из ведущих направлений, причем основная часть исследований основывалась на материалах, посвященных изучению народов Советского Союза. Было несколько причин этого — накопление значительного полевого материала, дальнейшее развитие марксистской теоретической мысли и развернувшееся социалистическое строительство в ранее экономически отсталых с точки зрения технологического прогресса регионах страны. В свет выходит значительное количество монографий, посвященных народам различных регионов, в которых непременно находят отражение такие категории, как «семья», «род», «племя», «община». Появляются специальные работы, посвященные данной теме, например сборники трудов Института этнографии АН ССР «Родовое общество. Материалы и исследования» (1951), «Проблемы истории первобытного общества» (1960), монографии: С. Е. Толыбеков «Общественно-экономический строй казахов в XVII–XIX вв.» (1959), А. Джумагулов «Семья и брак у киргизов Чуйской долины» (1960), Н. А. Кисляков «Очерки по истории семьи и брака у народов

Средней Азии и Казахстана» (1969), сборник «Общественный строй у народов Северной Сибири. XVII — начало XX в.» (1970). Как уже говорилось, охватить всю литературу этого периода, особенно отдельные статьи, в принципе невозможно, да и не имеет смысла, потому что общая направленность исследований укладывается в одно русло, определяемое концепцией Ф. Энгельса. Тем не менее труды этих лет не только внесли огромный вклад в изучение социальной организации древних и традиционных обществ, но и сами являются неистощимым источником для дальнейших исследований, так как созданы на основе анализа конкретного материала, отражающего различные стороны общественной жизни большого числа народов. Однако отмеченная Л. Г. Морганом связь рода с формированием нации (этнуса) не получила развития практически ни в одном из опубликованных трудов.

Дискуссию в журнале «Советская этнография» открыла статья известного советского китаиста М. В. Крюкова «О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации (к постановке вопроса)» [Крюков 1967: 83–94]. В ней автор на основе анализа социальной организации древнекитайского общества I тыс. до н.э. пришел к важному, а главное, четко сформулированному выводу, что

род син не совпадал и не мог совпадать с общиной, то есть не был и не мог быть реальным производственным коллективом, хозяйственной ячейкой общества. <...> Основной социальной единицей являлся клан цзунцзу (община. — Л.П.). Цзунцзу возникает как определенное территориальное и общественное единство; род син, будучи делокализован, не мог быть территориальной единицей, и его функции ограничивались сферой культа и регулирования брачных отношений [Там же: 91].

Однако в дальнейшем эта ясная и логичная мысль М. В. Крюкова стала обрастать многочисленными социально-экономическими дополнениями и фактически растворилась в развернувшейся на страницах журнала дискуссии.

Проблема соотношения родовой общины и рода — это очень сложная и разветвленная проблема, и ее надо разрабатывать конкретно в связи с такими институтами, как территория общины (родовая или общинная), вождь общины (родовой или общинный вождь) и т.п., при этом однозначное решение (община или род) в принципе невозможно [Бутинов 1968: 93].

Но М. В. Крюков не отрицал в своей статье, что проблема сложная и требует дальнейшего изучения, он лишь представил принципиальное различие между двумя социальными единицами — родом и общиной, характерное для древних и традиционных обществ многих регионов мира.

Еще более усилил социально-экономическую составляющую в изучении рода другой известный ученый — Д. Д. Тумаркин:

В эпоху расцвета общинно-родового строя род обладал не только надстроечными функциями, не только регулировал семейно-брачные отношения, то есть в конечном счете воспроизводство самого человека как важнейшей производительной силы, но и влиял на процесс производства и распределения материальных благ. Ведь, как только что отмечалось, в хозяйственном коллективе той эпохи обычно имелось родовое ядро. Именно это ядро (а через него род в целом) выступало в роли коллективного собственника земли, тогда как люди, пришедшие в данный коллектив по браку, обычно сохраняли соответствующие права в той общине, ядро которой составляли их сородичи [Тумаркин 1970: 95].

Таким образом, здесь идеологическая функция рода, выделенная М. В. Крюковым, отходит на второй план, а на первый выдвигается его социально-экономическая основа. Более того, семейно-брачные отношения сведены «в конечном счете к воспроизводству производительной силы, то есть человека, который как представитель рода «влиял на процесс производства и распределения материальных благ». Однако, чтобы ребенок стал способен к производ-

ственной деятельности и явил себя полноценным членом общества, без чего существование последнего невозможно, его надо воспитать, привить ему не только производственные навыки, но и культуру в широком смысле этого понятия, включая нравственные основы, что и входит в «надстроечную» функцию рода. Причем не только рода отца, но и рода матери — эта особая тема в изучении функций рода практически не рассматривалась исследователями.

Изучение общинно-родовой и родо-племенной структур общества охватило и кочевые скотоводческие народы Евразии. Фокусирование внимания этнографов на кочевых народах прежде всего было вызвано тем обстоятельством, что именно среди них род как социальная единица общества сохранялся вплоть до современности, у бывших кочевых народов практически до настоящего времени соблюдаются родовая экзогамия, родовая взаимопомощь, определенные родовые культы и некоторые другие присущие роду черты, то есть род оказался живой составляющей современного общества.

Одним из первых на страницах «Советской этнографии» в 1967 г. выступил известный этнолог Л. П. Лашук со статьей «Историческая структура социальных организмов средневековых кочевников» [Лашук 1967: 25–39]. Свое исследование он начинает с констатации того факта,

что всего несколько десятилетий назад в среде кочевых и полукочевых скотоводов Евразии — сибирских, среднеазиатских, южноуральских и кавказских тюрков, бурят, калмыков и пр. — даже в условиях глубокого социального расслоения стойко сохранялись родо-племенные деления [Там же: 25].

Действительно, в обширной литературе XX в. этнографы, работая среди сибирских и среднеазиатских скотоводческих (в недалеком прошлом) народов, постоянно фиксировали у их представителей хорошее знание генеалогии не только своей семьи, но и более широкой общности, которая представляла собой род. Однако, несмотря на факт «сохранения родо-племенного деления» в среде кочевых и главным образом полукочевых в прошлом народов

в XX в., интерес Л. П. Лашука прикован к социальным структурам древнетюркского общества эпохи каганатов, Огузского государства и Монгольской империи времен Чингисхана.

Рассматривая родо-племенную структуру ранних средневековых кочевых обществ, Л. П. Лашук выстраивает общую схему. Опираясь на данные китайских летописей об ухуаньцах, автор пишет:

Из контекста следует, что низшим социальным звеном у уханьцев была патриархальная семья, но над ней возвышалась кочевая община, соединение нескольких таких семей («стойбище», имевшее «низшего начальника»). Далее, от ста тысячи юрт составляют «общину» агнатных родственников в более широком плане, то есть род или ветвь родов (по Бичурину, «племя») [Там же: 30].

Возникает вопрос: как общины, состоящие из семей, могут образовывать экзогамный род? Ответа на этот вопрос в статье нет. Л. П. Лашук справедливо отмечает, что история евразийских степей на протяжении веков сопровождалась постоянными военными столкновениями и большими войнами, которые влекли за собой массовые перемещения населения, в результате чего естественным образом происходили расчленение племенных и родо-племенных структур, включение их частей и осколков в иные, более мощные племенные образования. Анализ всех этих процессов приводит автора к выводу, что

сплошь и рядом кровное родство в широком смысле практически становилось фикцией. Родственные объединения могли составлять мелкие общины различной «кости», но ведущие свое происхождение от одного легендарного предка, или входившие некогда в состав одного «большого племени». Возможно, было и так называемое «территориальное родство», даже вплоть до возникновения экзогамии, основанное не на исконных кровных узлах, а на давней территориальной близости и слиянии [Там же: 38].

Автор абсолютно прав, отрицая сохранение кровного родства в подразделениях кочевых народов евразийских степей на протяжении нескольких столетий их бурной истории, но он упускает главный момент, который обозначил в первом абзаце своей статьи, а именно — сохранение родо-племенной структуры среди кочевых и полукочевых в прошлом народов евразийского пространства вплоть до середины XX в.⁴ Однако если отнестись к роду как к коллективу, состоящему на определенном отрезке времени только из кровных родственников, но несущему в своем сознании идею неразрывной связи прошлого, настоящего и будущего (на которой во многом основывался поиск человеком своего места в окружающем мире), то становится понятной устойчивость этой социальной единицы в обществе кочевых народов, где вся социальная организация постоянно находилась под ударом (вследствие военных столкновений и нашествий). Более того, именно сохранение идеи рода, то есть представлений о кровной связи предков живущих и потомков, являлось стержнем существования кочевого общества, и обусловленная ею постоянная регенерация этой социальной структуры в условиях передвижения крупных людских массивов и связанных с ним разрывов внутренних социальных связей способствовала не только сохранению социума, но и его развитию от временных союзов и государственных образований до великих империй.

Аналізу функций рода и племени в социальной организации кочевых народов посвящены работы другого известного этнографа — С. М. Абрамзона, специалиста в области культуры и истории скотоводов Средней Азии. Ему принадлежит введение в науку такого понятия, как «генеалогический род», то есть объединение групп кочевого населения на основе осознания своего родства, как реального, так и фиктивного [Абрамзон 1951: 139]. С. М. Абрамзон приходит к важному выводу, что сами кочевники воспринимали и семью, и род, и племя как подразделения одной первоначальной семьи, что преломлялось в их сознании как понимание своего родства, единства происхождения, то есть служило основой для формирования этнического самосознания. Более того, С. М. Абрамзон первым пришел к выводу, что

⁴ Здесь следует уточнить — до начала XXI в.

родоплеменная организация у кочевников Средней Азии не выступала перед нами во всех случаях в качестве реальной общественной структуры; чаще всего она представляла собой идеальную схему. Это не исключало сохранения определенного значения родственных связей, а также некоторых сторон общности экономической жизни более крупных коллективов, которые, однако, никак нельзя было уподоблять родам [Там же: 155].

Однако, к сожалению, столь важное заключение не получило в трудах С. М. Абрамзона дальнейшего развития.

В своих позднейших работах автор сосредоточивается на социально-экономических вопросах. Так, включившись в дискуссию в журнале «Советская этнография», С. М. Абрамзон публикует статью «Некоторые вопросы социального строя кочевых обществ», в которой основное внимание уделяет понятию «военная демократия», рассматривая ее как определенную стадию развития социальной организации евразийских кочевников, связанную с возрастанием внутри нее имущественной дифференциации и опирающуюся на патриархальный отцовский род [Абрамзон 1970: 61–73]. По мнению исследователя, этот род не только являлся коллективом, связанным кровным родством, но и представлял собой союз собственников, в котором главенствующую роль стали играть имущественные интересы его членов.

Поскольку важнейшими социальными функциями рода и племени становятся защита своих сочленов и их имущества или, наоборот, нападения на другие племена, потребовалась военная организация, способная обеспечить выполнение этих функций. Само племя стало главным звеном этой организации. Патриархальный род и племя, как объединение этих родов, превращаются в своего рода «самодействующую организацию» (Энгельс). Именно в ней новый род (патриархальный отцовский. — Л.П.) и воплотил всю свою способность

к существованию в изменившихся экономических условиях (увеличение производства. — Л.П.). Таким образом, племенная организация в эпоху военной демократии становится смыслом и сутью самого общества [Абрамзон 1970: 63].

Однако эти выводы С. М. Абрамзона не объясняют, почему с уходом в небытие такой стадии развития кочевого общества, как военная демократия, род в этом обществе продолжал существовать в границах государств и империй.

Особый интерес для изучения данной темы представляют исследования Г. Е. Маркова — одного из ведущих специалистов по истории и культуре кочевых народов. Основные положения его научных разработок были представлены в опубликованной в 1970 г. в журнале «Советская этнография» статье «Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии» [Марков 1970: 74–89]. Статья содержит детальный анализ широкого спектра социальных связей, определяющих устойчивость кочевого общества в самых разных исторических ситуациях.

В обществах кочевников существовали кровные, семейно-родственные, хозяйственные, племенные-генеалогические, военные, политические, культурные, языковые и другие связи. Значение этих связей для общественной организации неравноценно, и задача исследователя состоит в выявлении среди них тех, которые лежат в основе общественной структуры [Там же: 79].

Основой социальной организации скотоводческих народов Великой Степи, по мнению автора, являлась кочевая община, основу которой составляли хозяйственно-самостоятельные семьи, имевшие скот в частной собственности. Состав и функции кочевой общины менялись в зависимости от исторической ситуации. В мирное время община преследовала хозяйственно-экономические интересы, во время войны и больших переселений

на первый план выдвигались интересы военные и политические, заставляющие объединяться отдельные общины в более крупные племенные подразделения и племена, временно обретавшие военную структуру, построенную по десятичному принципу [Там же: 86–88].

Своеобразным идеологическим механизмом, связывающим членов кочевых коллективов в некое целое, было осознание своего реального или формального генеалогического родства.

Как небольшая группа семей, так и племена рассматривались самими кочевниками как следствие сегментации одной первоначальной семьи, что давало идеологическое обоснование племенной общности в виде генеалогического родства, единства происхождения. Племена и их подразделения носили имена своих действительных или вымышленных прародителей [Там же: 87].

В результате своих исследований Г. Е. Марков приходит к важному выводу, что общинно-кочевая и племенная системы были настолько устойчивыми, что сохранялись после распада государственных образований и империй, они существовали до тех пор, пока было живо само кочевничество. Однако остается не вполне ясным, какие конкретно механизмы обеспечивали эту устойчивость и почему род продолжает сохраняться в обществах, уже утративших кочевую культуру.

В трудах европейских ученых процессы этно- и культурогенеза практически, как отмечалось ранее, не рассматривались, тем более не ставилась проблема взаимообусловленности социальной организации и процессов формирования этнических общностей. Основное внимание здесь всегда уделялось именно социальной структуре и системам управления в обществе того или иного типа. Классической работой в этом плане можно считать монографию крупнейшего английского этнолога Э. Эванс-Притчарда «Нуэры», посвященную широкому анализу традиционного природопользования и системы социальных институтов одного из народов Юж-

ного Судана. Труд этого ученого с точки зрения методологии явился своего рода парадигмой в изучении социальной организации древних и традиционных обществ для европейской науки. Согласно исследованиям Э. Эванс-Притчарда, нуэры состоят из нескольких племен, структура которых представляет собой сложную, необычайно сегментированную систему. Каждое племя делится на отделы первого, второго и третьего порядка. Отделы первого порядка являются совершенно автономными единицами и могут находиться в состоянии войны друг с другом, однако военные столкновения случаются и между более мелкими отделами одного племени. Более того, военные конфликты иногда возникают и между общинами, являющимися хозяйственно-производственными единицами одного, даже мелкого, отдела [Эванс-Притчард 1985: 129].

Другой пласт социальной организации нуэров проявляется в системе родственных связей, которая также отличается крайней сегментированностью.

Клан — это самая крупная группа агнатов, которые прослеживают свое происхождение от общего предка. Браки между агнатами запрещаются, а половые сношения приравниваются к кровосмешению [Там же: 169].

Клан состоит из линиджей, их автор определяет как его генеалогические сегменты первого порядка, то есть коллективы агнатных родственников. Клан разделяется на максимальные линиджи, они, в свою очередь, — на большие линиджи, которые разветвляются на малые линиджи, а последние — на минимальные. Таким образом, согласно Э. Эванс-Притчарду, клан является генеалогической структурой, восходящей к единому предку, при этом каждый входящий в нее линидж также имеет своего предка, являющегося потомком предка клана. Линидж, как пишет ученый, представляет собой «группу живых агнатов, происходящих от основателя данной линии» [Там же: 170]. То есть каждый такой линидж включает только три–четыре поколения агнатных родственников.

Возникает вопрос: чем вызвана такая сложная сегментация социальной организации нуэров? Согласно методологии и методике функциональной школы, к которой принадлежал Э. Эванс-Притчард, в исследовании не рассматривается вопрос о принципах формирования этой достаточно сложной социальной системы. В то же время в отечественной этнографии данный вопрос исследован достаточно подробно, в частности в работе С. М. Абрамзона, где автор детально анализирует родоплеменную организацию общества кочевых скотоводческих народов Средней Азии, подробно разбирая различные механизмы образования родов и различных типов их подразделений (кланов и линиджей, по терминологии Э. Эванс-Притчарда) [Абрамзон 1951: 137–139].

Итак, в отечественных исследованиях социальная организация древних и традиционных кочевых обществ рассматривалась в основном в русле марксистской теории. Тем не менее были обозначены ее важнейшие составляющие — идеологическая функция рода и хозяйственно-производственная функция общины, две категории родственных связей — реальных и фиктивных. Но как все это обеспечивало устойчивое существование кочевого общества на протяжении многих веков бурной истории Великой Степи — не получило развернутого анализа.

От общей концепции к частной проблеме

Изучение социальной организации бурят начинается в 20-е годы XX в., но интерес к этой теме возникает у ученых уже в середине XIX в. Однако в этот период она рассматривается главным образом в связи с проблемой происхождения бурятского народа, которая привлекла внимание исследователей в конце XVII в. и волновала их на протяжении последующих веков (Н. Витсен, Г. Ф. Миллер, И. Фишер, Я. И. Линденау, П.-С. Паллас, И. Г. Георги).

Впервые общую характеристику общественной организации бурят дал А. Ф. Раев в своей работе «Буряты», опубликованной в 1858 г.:

Живя на роскошных долинах, окруженные бесконечными горными хребтами и в центре многоводных рек,

буряты до сих пор сохранили патриархальный характер кочующих племен. Они до сих пор делятся по коленам и родам и ведут свое происхождение от главного родоначальника, отнюдь не смешиваясь между собою, так что каждый род, или аймак, ведя свое происхождение от коленного родоначальника, считает себя как бы отдельным семейством и имеет свое отдельное родовое устройство. Но и тождество происхождения всех родов одного племени от главного их родоначальника не исчезло в преданиях родов [Раев 1858: 3–9].

В исследовании А. Ф. Раева отмечены основные черты общественной организации бурят: деление племен на роды, ведущие свое происхождение от одного предка, экзогамия рода, разветвление рода на колена и, главное, представление о происхождении всех родов одного племени от единого предка. Более того, автор подчеркивает, что подобная организация характерна для всех кочующих племен.

Данная картина социальной структуры бурятского общества объективна, что было подтверждено всеми последующими исследованиями. Богатейший материал по культуре бурятского народа был собран в конце XIX — начале XX в. выдающимся этнографом и фольклористом Бурятии М. Н. Хангаловым. Огромная заслуга этого исследователя заключается в том, что он одним из первых осознал важность легенд, преданий, обычаев и обрядов для изучения социальных институтов, создав неоценимый корпус источников для исследования традиционного бурятского общества [Хангалов 2004б: 59–81]. М. Н. Хангалов первым определил родовой характер бурятского шаманства, тем самым по новому раскрыв формирование идеологии бурятского рода. Особое внимание исследователь уделял фиксации родовых имен различных субэтнических подразделений бурят, что во многом способствовало решению проблемы происхождения бурятского этноса [Хангалов 2004а: 39]. Что касается освещения характеристики бурятского рода, то она в целом совпадает с выводами А. Ф. Раева.

Специальное исследование бурятского рода было проведено в 20-е годы XX в. Б. Э. Петри, труды которого сыграли важную роль в становлении бурятской этнографии. Анализируя различные предания, обряды и нормы обычного права, автор дает его развернутую характеристику:

Бурятский род представляет собой строго экзогамную общину, с отцовской филиацией и подчиненным положением женщины. Каждый род ведет свое начало от одного предка-родоначальника (узур ухта) и потому состоит из группы людей, связанных между собой самыми тесными узами кровного по мужской (отцовской) линии родства: он состоит из дядей, племянников, внуков, братьев и кузенов всех степеней. Женщины, как элемент преходящий, в образовании рода участия не принимают. Во главе каждого рода стоит старший в роде, который наследовал это высокое звание от основателя рода по прямой линии и передавал его своему старшему сыну [Петри 1924: 99–100].

Однако, как мы видим, сосредоточив внимание на основной характеристике бурятского рода, Б. Э. Петри упускает из вида различие между функциями двух социальных единиц общества — рода и общины. Идеологическая роль рода в контексте его связи с шаманством была выделена им в работе «Степени посвящения бурят-монгольских шаманов», однако это частный момент социальной сущности рода [Петри 1929: 3–16].

Исследования Б. Э. Петри легли в основу главы «Семья, род и общественное развитие бурятской народности» в первой монографии по истории Бурятии «Очерки из истории западных бурят-монголов», опубликованной А. П. Окладниковым в 1937 г. Однако при анализе социальных отношений в традиционном бурятском обществе автор основное внимание сосредоточивает на их производственно-экономическом аспекте, рассматривая в большей степени такие категории, как «большая и малая семья», «родовая и территориальная община». Длительное устойчивое существова-

ние рода в традиционном обществе бурят А. П. Окладников объясняет следующим образом:

Бурятский род, как род агнатный, с наследованием по мужской линии, несомненно, сложился в давнее время и существовал так долго именно потому, что хорошо сочетался с частной (семейной) собственностью, давая широкий простор не только имущественному неравенству, но и всяким часто лицемерно скрытым формам эксплуатации [Окладников 1937: 347].

Основной производственно-экономической ячейкой кочевого общества автор определяет семью и как наиболее раннюю ее форму — семью патриархальную.

Внутри большой патриархальной семьи, как экономической единицы рода, обособляются маленькие хозяйственные организмы сначала по линии потребления. Их центробежные стремления в ряде случаев приводят к раздроблению большой семьи, разделам семейного имущества и распадению прежнего коллективного хозяйства, не соответствующего новому, капиталистическому строю, складывающемуся в конце XIX и начале XX в. [Там же].

Однако подробно анализируя произошедшие в бурятском обществе в этот период социально-экономические процессы — возникновение сельских общин, частной собственности, товарно-денежных отношений, А. П. Окладников признает, что «остатки родовых связей» продолжают сохраняться в форме такого явления, как экзогамия [Там же: 351], то есть основной черты рода.

Такая позиция характерна почти для всех последующих исследований социальной организации бурятского общества XIX — начала XX в. В них род рассматривается исключительно как «пережиток» родовой организации, характерной для более ранней

стадии развития общества, соотносящейся с этническими предками бурят, хотя и играющей определенную роль в социальной жизни общества на более поздних этапах истории. Одними из основных причин сохранения рода у бурят на протяжении столь длительного периода, по мнению авторов, являлись ясачное обложение и другие повинности, которые взимались русской администрацией по родам, что во многом способствовало формальному сохранению столь архаичной социальной единицы. На самом же деле бурятский род представлял собой чисто административно-территориальную единицу [Кудрявцев 1940: 123]. Остается ответить на вопрос, почему ясак и повинности раскладывались именно по родам и в какой мере род был связан с определенной территорией.

Один из крупнейших исследователей общественного строя бурят XVII — первой половины XIX в. Е. М. Залкинд неоднократно писал, что проблема изучения рода необычайно сложна и все попытки определить его сущность являются в той или иной степени гипотетическими.

Не является дискуссионным лишь то, что родо-племенной строй подвергся значительному разрушению и уступил свое место отношениям раннеклассового общества [Залкинд 1958: 221].

Именно в этом русле автор рассматривает существование бурятского рода на протяжении двух с половиной столетий. Сразу отмечу, что исследование Е. М. Залкинда отличает удивительная емкость — оно охватывает все основные социальные единицы общественного строя бурят: род, семью, общину, их внутреннюю структуру, широкий круг их взаимосвязей, различные изменения их роли в обществе на протяжении длительного исторического периода. Автор рассматривает такие явления социальной действительности, как экономическое расслоение общества, формы собственности и эксплуатации, обычное право и судопроизводство и многое другое. Исследование Е. М. Залкинда в целом основывается на огромном корпусе архивных документов, что

придает ему значение превосходного исторического источника [Залкинд 1970].

В результате всестороннего исследования автор приходит к выводам, что до присоединения к России бурятское общество находилось на «высшей ступени первобытно-общинного строя», соответствующего стадии военной демократии, не достигнув этапа феодальных отношений.

Русские принесли в Бурятию не ранний, а поздний феодализм, и его нормы стали тут определяющими. В результате синтеза сохранились некоторые черты раннефеодальных отношений, вызревавших в бурятском обществе, прежде всего переплетение институтов складывающегося феодального общества с многочисленными еще очень живучими пережитками первобытно-общинного строя [Залкинд 1970: 392–397].

Именно к этим пережиткам автор относит не отмирающий среди бурят род.

Реорганизованный после присоединения к России род уже в XIX в. окончательно трансформировался в административную единицу, что не исключает, конечно, сохранения пережитков того действительного рода (экзогамия, взаимопомощь, родовые тайлаганы и т.п.), представление о принадлежности к которому было всеобщим, но который не играл уже сколь-нибудь существенной роли в жизни бурятского общества [Там же: 153].

Возникает вопрос: как при существующих экзогамии, взаимопомощи, родовых культах и еще многих не обозначенных автором функций род не играл «сколь-нибудь существенной роли в жизни» бурят? Даже если речь идет только о производственно-экономической жизни общества, исключить из нее родовые связи невозмож-

но. Остается только предположить, что, прочно связав род с ранней исторической формацией, исследователи постоянно пытались исключить или свести к минимуму его роль в развитых кочевых, а тем более в кочевых в прошлом обществах.

Та же тенденция характерна и для современных исследований, посвященных общественному строю бурят XVII–XIX вв. В целом все они опираются на работы Е. М. Залкинда, включая и присущие им некоторые противоречия.

Бурятский род — административно-территориальная единица, регулировавшая землепользование, выполнение податных сборов и повинностей, управление его повседневной жизнью, что по мере вызревания новых условий становилось все более затруднительным. Его постепенно вытесняла улусная организация [Ханхараев 2004: 73].

Правда, не вполне понятно, кто регулирует повседневную жизнь рода, но, по утверждению автора, в начале XIX в. это был улус, так как он обычно был образован одним родом.

Если в начале XIX в. еще существовала однородная структура улуса, то к концу XIX в. особенности поселения существенно изменились. Речь идет не столько о переселении, смешении родов, сколько о характере расселения, возникла ситуация утраты связи с «родовой» землей. Это происходило в тех случаях, когда те или иные роды откочевывали из традиционных мест проживания, что было связано, по-видимому, с увеличением численности людей, потребности которых уже не удовлетворялись «родовыми» земельными ресурсами [Ханхараев 2004: 82].

Следует заметить, что не в XIX в., а в XVII — первой трети XVIII в. происходили самые масштабные передвижения бурят (тогда еще их предков — булагатов, эхиритов, хонгодоров и хори),

вплоть до откочевки значительной их части в Монголию и возвращения в пределы уже возникших российских границ. Именно тогда определенное количество булагатских, эхиритских и хонгодорских родов лишилось своих «породных» земель в Предбайкалье, где они частично были заняты русскими крестьянами, и было расселено властями в Забайкалье, что давало основание России объявить эту территорию своей, населенной ее «исконными» подданными [Павлинская 2008: 193–195]. Тем не менее это не помешало сохранению в бурятском обществе такой социальной единицы, как род, который и в изменившихся условиях продолжал играть довольно существенную роль в его жизни, регулируя брачные отношения, поддерживающие систему внутренних социальных связей. Конечно, в современном обществе значение рода быстро угасает, особенно в городской культуре, и на каком-то историческом этапе он, видимо, исчезнет совсем, однако существование рода не только в кочевых и полукочевых обществах, но и в обществах, утративших кочевой образ жизни и достигших современного уровня социально-экономического развития, заслуживает пристального внимания.

В период Нового времени

Письменная история бурят начинается с XVII в., хотя этническая история региона отражена в китайских источниках уже I тыс. до н.э. Начальный период Нового времени достаточно широко отражен в русских письменных источниках, основную часть которых составляют «отписки», «скаска» приказчиков острогов, челобитные служилых людей, направлявшихся в бурятские земли для «приведения их под высокую государеву руку» и, конечно, «наказные памяти», выдаваемые им острожной и уездной администрацией.

В начале XVII в., когда русские впервые появились в Байкальском регионе, обитающее здесь монголоязычное население делилось на две основные группы. В первую входили этносы, формирование которых было непосредственно связано с территорией Предбайкалья, — это *эхириты* и *булагаты*. Имена Эхирит и Булагат — мифологических первопредков эхэритов и булагатов —

отмечаются уже в первой половине XVIII в. участником Великой Северной экспедиции Я. Линденау:

Буряты, которые живут в Иркутской губернии, утверждают, что имели раньше только двух родоначальников по имени Ikirit и Buluga [Линденау 1983: 136–137].

Близкими булагатам являлись две крупные этнотерриториальные группы — *икинаты* и *ашаабагаты*, населявшие северо-западные районы предбайкальских земель. Происхождение этих групп пока остается не вполне ясным, но, судя по русским документам, изначально они обладали определенной независимостью от своих непосредственных соседей — булагатов — и упоминаются в документах XVII в. наравне с ними, а не как составная часть этого этноса. Еще один народ — *хонгодоры* — по мнению большинства исследователей, вышли из Монголии в Предбайкалье в конце XVI — начале XVII в. [Румянцев 1962: 121]. Однако данное заключение вызывает некоторое сомнение: дело в том, что хонгодоры оказали яростное сопротивление продвижению русских по территории Предбайкалья, постоянно вступая в военные союзы то с эхиритами, то с булагатами, что было возможно только при наличии уже крепких этнокультурных и политических связей.

Именно эти народы русские называли «братами» или «брацкими людьми». К XVII в. территория расселения данных народов охватывала основные районы лесостепей Прибайкалья, расположенные в речных системах главных артерий региона — Ангары и Лены.

Левый берег Ангары и нижнее течение ее притоков — Иркуты, Китоя и Белой — являлись землями хонгодоров. Нижнее течение Куды (правого притока Ангары) и далее на север занимали булагаты. У Белой их владения переходили на левый берег Ангары и доходили до истоков Уды. На западе, по нижнему течению Оки, земли занимали икинаты. На среднем течении Оки они смыкались с землями ашаабагатов, простирающимися на запад южнее нынешнего Нижнеудинска. Земли по среднему и верхнему течению Куды,

а также по верхнему течению Лены являлись территорией эхири-тов [Долгих 1953: 38–63].

Другим этносом, этническая история которого связана с Байкальским регионом, точнее с Забайкальем, были *хори*, или, как их называли в XIX в., хори-буряты, что подтверждается сходством их культуры с культурой населения Предбайкалья [Румянцев 1962: 237–238]. По устным преданиям, сохранившимся в исторических хрониках хоринцев XIX в., в Забайкалье они перекочевали в последние годы XVI в. и заняли земли по правому берегу Селенги (в ее низовьях) и по ее правому притоку — реке Уде, а несколько позднее продвинулись на остров Ольхон и Приольхонье (западный берег Байкала напротив острова) [Цыдендамбаев 1972: 53, 83]. По всей видимости, это появление хоринцев у Байкала было не первым. Скорее всего, они вернулись на земли, которые некогда занимали, но сведения об этом не были зафиксированы в исторических хрониках, хотя, несомненно, должны были сохраниться в народной памяти.

Вторую группу составляли собственно монгольские этносы, населявшие степные пространства Забайкалья. Это прежде всего табангуты, атаганы, хатагины, сартулы, цонголы и озоны, обитавшие в XVII в. на территории, простиравшейся от р. Джиды на западе до р. Аргуни на востоке [Долгих 1960: 348]. Наиболее многочисленными из них были табангуты, остальные представляли собой мелкие этнические сообщества, которые являлись «осколками» некогда более крупных этнических подразделений, входящих в состав Монгольской империи.

Впервые русские встретились с «брацкими людьми» весной 1628 г., когда одновременно по Ангаре в «большие брацкие улусы», то есть к булагатам и икинатам, и по реке Чуне⁵ к ашабагатам из Енисейского острога отправились два отряда. Первый возглавлял стрелецкий сотник Петр Бекетов, с которым шли 20 человек, второй — стрелецкий пятидесятник Василий Чермининов с 18-ю людьми. Эти походы прошли весьма успешно, русские преподнесли «брацким

⁵ В XVII в. так называлось среднее течение реки Уды (левого притока Ангары), в нижнем течении она носила название Тасеева и только в верхнем — Уда.

князцам» подарки и получили в ответ некоторое количество пушнины, что сулило в будущем мирное присоединение новых земель [Сборник документов... 1960]. Однако столь удачно начавшиеся контакты русских с населением Предбайкалья трагически оборвались на следующий год. Причиной послужило вторжение в регион отряда Якова Хрипунова и казаков Красноярского острога, поведение которых отличали крайняя разнузданность, жестокость и непомерное стяжательство, редкое даже для Сибири того времени [Окладников 1937: 49–61]. Событие это многократно излагалось в исторических и этнографических исследованиях, поэтому нет необходимости подробно останавливаться на нем. Отметим лишь, что оно в корне изменило ход истории, спровоцировав ожесточенное военное сопротивление монголоязычного населения региона.

С середины 1630-х годов начинается активное продвижение русских в Предбайкалье и, соответственно, усиливаются военные столкновения «бращких» народов с отрядами служилых людей, вызванные уже не жестокостью, которую енисейские власти после похода Я. Хрипунова старались не допускать в отношении коренного населения, а той настойчивостью, с которой русские стремились обосноваться на их землях, возводя остроги. По всей видимости, автохтонное монголоязычное население почувствовало в этом серьезную угрозу своей независимости. 20 августа 1630 г. в Енисейск из Братского острога, который был возведен летом 1630 г., от пятидесятников Василия Москвитина и Петра Ропота пришло известие:

...августа в 8-й день прислали им брацкие люди в острог кыстымов 3-х человек шамана с товарищи а велели им служивым людем сказать, что они брацкие князцы от твоей государской милости отложились и тебе государю изменили и ясаку с себя и с своих улусных людей тебе государю давати не хотят <...> и звали их служивых людей к себе битца... [СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Д. 17. Л. 195–204].

Все попытки русских властей «замирить брацкие народы» угорами и подарками успеха не возымели. С 1631 г. начинаются по-

стоянные нападения на русские отряды, в которых уже участвуют все скотоводческие народы Предбайкалья — булагаты, эхириты, хонгодоры, включая ашаабагатов и икинатов.

С освоением реки Лены и возведением Верхоленского острога в 1641 г. военное противостояние «бращих» народов и русских приобретает столь широкий размах, что вполне заслуживает определения «войны», которая продолжалась до конца 40-х годов XVII в. В эти годы образуются два центра наступления русских — по Ангаре и Лене. Продвигаясь по этим двум рекам, они как бы зажимают в клещи пространство Предбайкалья. Русские отряды начинают военные действия с двух сторон, походы со стороны Ангары заставляют откочевывать коренное население на восток, а со стороны Лены — на запад. Это приводит к сильному смещению коренных монголоязычных этносов. Об этом свидетельствуют многочисленные документы, из которых следует, что на русских нападают этнически смешанные отряды — то в бой вступают эхириты совместно с булагатами, с которыми вместе сражаются ашаабагаты, то они объединяются с хонгодорами, с которыми нередко в боях принимают участие готолы (в то время, видимо, небольшое этническое подразделение булагатов или значительный по численности их род).

Ответные действия не заставили себя ждать — и все возвращалось на круги своя. Это постоянное, во многом хаотичное движение приводило к сильному смещению населения на уровне не только различных этносов, но и родов. Эхириты в нападениях на русские отряды постоянно объединялись с булагатами и отступали то на свои земли, то на территорию своих соратников; часто они действовали совместно с хонгодорами и уходили с ними на левый берег Ангары; несколько раз эти этносы выступали единым войском, а после поражения откочевывали в различные безопасные места [Сборник документов... 1960: № 30, 34 и др.]. В этих военных «жерновах» неизбежно разрывались этнические и родовые связи, что должно было способствовать разрушению как этнической целостности автохтонных народов, так и родовых институтов. И тем не менее, принадлежность своих предков к одному из средневековых народов Предбайкалья прочно сохраняется в памяти большинства современных бурят, а знание генеалогии

своего рода достаточно прочно удерживается в народной памяти и в наши дни.

К началу 50-х годов XVII столетия накал военного противостояния в Предбайкалье стал угасать. Где «силою, а где ласкою» большинство населения было приведено в российское подданство и стало платить ясак в русские остроги. Согнанное со своих мест, оно постепенно возвращалось на «породные земли». Между острожными властями и ясачными подданными начинают налаживаться мирные отношения. Возникшие вокруг острогов крестьянские поселения положили начало товарно-обменным отношениям с коренными народами. Сближению этих двух категорий населения способствовала не только традиционная потребность в экономическом симбиозе двух ХКТ (кочевников-скотоводов и земледельцев), но и то, что русские (как служилые люди, так и крестьяне) брали жен главным образом из «брацких».

Однако стабилизация отношений между коренным населением и русскими была нарушена уже 1658 г. и отнюдь не в результате возобновления военных столкновений. Причиной явилась деятельность боярского сына Ивана Похабова, назначенного в 1654 г. приказчиком Братского и Балаганского острогов. Имя этого человека в истории освоения Предбайкалья стало нарицательным — как пример крайней степени жестокости, бесчинства и стяжательства русских в Сибири. Все эти качества Ивана Похабова проявлялись в отношении как коренного, подвластного острогам населения, так и русских крестьян прилегающих земель [Окладников 1937: 98–122]. Конкретные сведения о действиях этого приказчика содержатся в челобитной, поданной «брацкими» людьми в 1657 г. в Енисейский острог на имя московского государя Алексея Михайловича:

В нынешнем, государь, во 166 г., будучи на твоей государевой службе в Братском Нижнем остроге (Балаганском. — Л.П.), тот Иван Похабов чинил нам великие обиды и всякие насильства и во всем изгоняет и утесняет и жен наших и детей емлет к себе на постелию сильно для блуда и нас ясачных иноземцев бьет и мучит и животы наши грабит и всякими ж страсть-

ми угрожает, а как мы с твое боязни принесем к нему, Ивану, в Брацкий острог соболи и бобры и лисицы, похвата у нас нечесно, мечет их под порог... А которые лисицы мы, иноземцы, приносили платить в твою государеву казну ясаком и тех Иван, приметався к нам бездельным умыслом, и те лисицы у нас имал себе в корысть, а не в твою государеву казну [Сборник документов... 1960: № 65].

Не получив из Енисейска быстрого ответа на свою челобитную, все коренное население земель, которые были приписаны к Братскому и Балаганскому острогам, — значительная часть булагатов, но к ним присоединились многие улусы эхиритов и хонгодоров — поднялось и откочевало в Монголию и Джунгарию. Уход был настолько массовым, что в 1659 г. ясак «собрать было не с ково» [Сборник документов... 1960: № 65].

О судьбе беженцев сведений крайне мало, но на основании некоторых источников можно достаточно ясно представить общую картину их пребывания на чужой земле — все прибывшее в Монголию и Джунгарию «брацкое» население распределялось по различным улусам местных тайджи и зайсангов, в результате чего не только сами предбайкальские этносы, но и роды были разделены и смешаны с местным монгольским населением [Шастина 1958: 116; Чимитдоржиев 1978: 74].

Несколько позднее хаотичное движение начинается в Забайкалье. В 1665 г. в Монголию переселяются хоринцы, через год их часть возвращается. В 70–80-х годах хоринцы еще трижды покидали Забайкалье, но все же в 1690 г. окончательно осели на «породных» землях у Байкала [Сборник документов... 1960: № 134]. Сходным оказалось и поведение табангутов — небольшого монгольского этноса, населявшего долину Селенги и ее притоки. Несколько раз в 80–90-х годах они покидали пределы Забайкалья, откочевывая в монгольские княжества Тушету-хана и Цэцэн-хана. Более того, на стороне своих покровителей они участвовали в войне с русскими в 1688–1689 гг., но после поражения значительная часть их (1200 семей) приняли российское подданство. Однако уже в 1691 г.

они снова откочевали в Монголию, а в 1695 г. в связи с возобновлением военных действий между Монголией и Джунгарией возвратились на Селенгу под крыло России [Чимитдоржиев 1978: 84; Залкинд 1958: 92–94].

В процессе передвижений, особенно на значительные расстояния, происходил разрыв этнических и родовых связей. Наиболее ярким примером является судьба хоринцев и табангутов, часть которых после окончательного установления в 1727 г. русско-китайской границы осталась в Маньчжурском государстве (на территории собственно Монголии и Внутренней Монголии). Та же участь в определенной степени коснулась булагатов, эхиритов и хонгодоров, но их судьба была еще более трудной. Будучи разбросанными по разным монгольским и джунгарским улусам, они вынуждены были бежать на родину небольшими группами, так как новые власти всячески препятствовали их возвращению, получив даром значительное число подданных [ДАИ 1851, IV: № 80]. Например, в 1667 г. из Монголии возвращается 15 эхиритов, которые поселяются на своих «породных землях» на реке Куде. Следом за ними в Предбайкалье выходят 11 человек ашаабагатов и отправляются на свои бывшие земли под Удинский острог [Долгих 1960: 327]. Такие побеги «бращких» людей учащаются с каждым годом. В итоге значительная часть населения, покинувшего Предбайкалье, в конце концов вернулась в пределы Байкальского региона.

С обострением общей военной ситуации в степях Монголии, когда конфликты одновременно возникают между монголами и русскими, а также между монголами и джунгарами, иногда переходя в настоящую войну, количество репатриантов и других беженцев на территории, подвластной России, увеличивается. В 1688 г., например, под Тункинский острог вышла группа из 52 юрт, среди них были хонгодоры и монголы с женами и детьми, с конными табунами и рогатым скотом. Вслед за ними появились еще 7 юрт «бращких и мунгальских» людей [Сборник документов... 1960: № 117]. Эти переходы стали возможны потому, что основные силы монгольских и джунгарских правителей были задействованы в военных сражениях и охрана границ ослабла. Перекочевки из Монголии продолжались все последующие годы [Залкинд 1958: 108]. По-

сле заключения в 1689 г. Россией Нерчинского трактата и в 1927 г. Буринского договора с Китаем об установлении границы между двумя государствами выход «бращих» людей в пределы государства Российского, а с ними и монгольского населения превратился в мощный поток, размеры которого определялись тысячами людей. Связано это было с крупным поражением, нанесенным в 1629 г. монгольскими войсками под командованием китайских полководцев джурганскому Галдан-Церен-хану. Однако, согласно одной из статей Договора, переход населения из одного государства в другое был запрещен, и власти были обязаны возвращать перебежчиков.

Тем не менее в Забайкалье в марте 1730 г. перекочевало 150 юрт (эти люди объявили, что раньше они были в русском подданстве), потом еще 100 юрт, а в апреле в забайкальских степях появилось свыше 1500 юрт. Всего в этом году «вышло 2132 юрты, из которых годных к военному делу 2261 человек; при них 5210 верблюдов, 68 463 лошадей, 14 962 скота. 131 610 овец» [Андриевич 1889, II: 102]. Большинство перебежчиков, согласно мирному договору между Россией и Китаем, были высланы из Забайкалья в этом же году, однако переходы через границу продолжились. В 1733 г. пришлось выселить еще 754 юрты, но в следующем году в Забайкалье оказались 225 юрт, которые привели двое монгольских тайшей. Русские старались соблюдать условия договора. Значительную часть этого населения русским властям удалось вернуть обратно, тем не менее немало людей осталось в пределах России. Самая яркая страница этой эпопеи открывается в 1734 г., когда 227 юрт оторвались от конвоя и сбежали в «Окинские вершины» (Восточные Саяны, нынешний Окинский аймак Республики Бурятия) [Там же: 103–104].

Возвращение на родину также оказалось непростым. После бегства булагатов, эхиритов и хонгодоров в Монголию освободившиеся и Предбайкалье земли частично были заняты русскими крестьянами. Кроме того, русская администрация стремилась как можно быстрее заполнить малонаселенную территорию Забайкалья выходцами из Предбайкалья, к этому времени уже давними российскими подданными, и тем самым пресечь претензии на нее монгольских ханов. Так, уже в 1689 г. семь булагатских родов (500 семей) по решению Ф. А. Головина были зачислены в Селен-

гинскую воеводскую канцелярию, чтобы заселить пустующие по Селенге земли. В 1704 г. в поисках свободных пастбищ уже добровольно, но с разрешения русских властей шесть булагатских родов переселяются в Баргузинскую долину и на Селенгу. Вместе с ними уходит в селенгинские степи и часть ашабагатов [Цыдендамбаев 1972: 26]. По документам Селенгинского присуда, в 1732 г. в нем числились 271 плательщик ясака из ашабагатов, 371 человек из булагатов и 147 человек из эхиритов. Это приблизительно около четырех тысяч человек [Долгих 1960: 315]. Хонгодоры тем временем заселяют Тункинскую долину, долину реки Джиды и Восточные Саяны. Таким образом, еще в начале XVII в. компактно проживающие на территории Предбайкалья народы — булагаты, включая ашабагатов и икинатов, эхириты и хонгодоры — оказываются разбросанными по обширной территории Байкальского региона. Большую целостность сохранили забайкальские этносы — хоринцы, табангуты — и другие мелкие этнические группы монголов, обитавшие здесь до прихода русских. Однако часть их соплеменников осталась в другом государстве — маньчжурском Китае.

Итак, изучение истории Байкальского региона раскрывает очень сложную и во многом трагичную картину существования его коренного, прежде всего монголоязычного, населения в XVII — первой трети XVIII в.: частые военные столкновения с русскими отрядами на протяжении почти 20 лет, гибель людей в этих боях, разорение улусов, постоянные перекочевки при наступлении русских, потеря имущества и, наконец, эмиграция в соседние монгольские княжества, длившаяся от 10 до 30 лет, а также трудное возвращение на родные земли. И тем не менее через два с половиной столетия на месте малых этносов, возникших в эпоху позднего Средневековья, на исторической арене появляется новый, один из самых больших народов Сибири — буряты.

Здесь необходимо обозначить несколько основных факторов, заложивших основу этого процесса, прежде всего разрыв этнических связей внутри «бращих» народов. Особенно он затронул этносы Предбайкалья — булагатов, эхиритов и хонгодоров. Но разрыв связей, ослабивший этническое самосознание каждого из них, подготовил почву для осознания внутри бывших «бращих» наро-

дов новой, более широкой единой этнической общности. Большое значение в процессе формирования бурятского этноса имела политика Российского государства в XVIII–XIX вв., направленная на стабилизацию политической и экономической ситуации в регионе. Все это способствовало возникновению центростремительных процессов в его этническом поле и формированию новой этнической целостности — бурятского народа. И наконец, важную роль сыграл фактор пассионарности [Гумилев 1990], возникшей в среде коренного монголоязычного скотоводческого населения, в чем определенную роль сыграло этнокультурное взаимодействие с русским этносом [Павлинская 2008: 181–183]. Единственной константой в вихре сложных политических, социальных и этнических процессов осталась такая социальная единица, как род.

Этническая система и социальная организация «бращских» народов в русских документах XVII в.

Первоначально русские воспринимали скотоводческое население Предбайкалья как единый народ. Дело в том, что первые контакты русских были только с ашабагатами и икинатами, а чуть позднее с булагатами, культура которых если и имела различия, то они не носили принципиального характера. Но как только русские поднялись по Лене и Ангаре и возвели Верхоленский и Балаганский остроги, в документах сразу же появились этнонимы всех четырех народов. Первым возникает этноним «эхириты» (икирежи), что связано с сильным сопротивлением, которое они оказали служилым людям Верхоленского острога. В отписке пятидесятника этого острога Ивана Курбатова 1645 г. читаем:

Да в прошлом же во 151-м⁶ году зимним путем велено мне дождався с Блимского волоку пятидесятника Василия Горомыкина с войском, и идти с ним с Василием вместе на брацких людей на икиреж, которые брацкие люди при Мартыне Васильеве, как выпущен аманат Куржун, а в его место взят сые ево в оманаты,

⁶ 1643 г.

и с ним с Куржуном отпустил Мартын 6 человек служилых людей, и те брацкие люди икирежи служилых людей побили и в государевом ясаке отказали, и тех изменников велено по государеву указу воевать [Сборник документов... 1960: № 30].

С этого года «брацкие» этнонимы в русских документах встречаются все чаще и чаще — *булагаи* (булагаты), *конкодоры* (хонгодоры), *корильцы* (хоринцы). Более того, определяются и районы расселения каждого из этносов. Однако социальная структура «брацких» народов познается русскими не сразу. Первыми, кого выделяют служилые люди и острожные власти, являются «князцы», которым, как они видят, подчиняется некая группа людей, но ее отношение к князю остается для них не вполне ясным. Ясак собирается именно с князцов в том количестве, которое они сами определяют.

В челобитной, поданной Василием Чермининовым и его товарищами в 1629 г. на имя московского государя Михаила Федоровича, читаем:

В прошлом государь, во 137-м⁷ году ходили, государь мы, холопи твои, из Енисейского острогу на твою государеву службу по Чюне реке в новую землицу Брацкую к князем Кохоню и к Кадыму и привели их под твою государскую высокую руку и взяли с них твой государев ясак с тех князцов с людьми их пятьдесят соболей вново... [Сборник документов... 1960: № 13].

Петр Бекетов, двигаясь вверх по Ангаре, достигает устья Оки и земли икинатов. В документе под заглавием «Роспись имянная рекам и новым землицам» об этом походе говорится:

А от Вихоревы реки до усть Оки реки 2 недели ходу, а Ока река впаля в Тунгуску (Ангару. — Л.П.) с правую

⁷ 1628 г.

сторону вверх идучи, а живут по ней братские люди, а ясак с них государю взяли в Енисейской острог сотник стрелецкий Петр Бекетов с князца с Братая да князца Кандукана, да с князца Котогуня, да с князца Букия [Сборник документов... 1960: № 16]⁸.

Вопрос о социальной роли «князцов» достаточно долго дискутировался в научных исследованиях. Было высказано предположение, что они составляли формирующуюся феодальную прослойку общества [Токарев 1953: 51], но оно не выдерживает критики, так как наличие феодальных отношений у населения Байкальского региона в XVII в. не подтверждается историческими источниками [Залкинд 1958: 135]. Тем не менее видеть в них глав родов исследователи также опасаются, ссылаясь на недостаток исторических свидетельств. В то же время во всех документах данного периода термин «князец» фигурирует постоянно. Именно с ними ведут переговоры русские служилые люди, именно с них они получают ясак. Характерно постоянно употребляемое русскими выражение «с князца *такого-то* с людьми его». Если бы между князцом и его людьми существовали отношения господства и подчинения, в русских документах, скорее всего, использовался бы термин «холоп», так как этот тип зависимости был непосредственно осознаваем русским населением. Кроме того, князцов слишком много, их именами заполнены все русские документы, касающиеся взаимоотношений с монголоязычным населением региона. Так, во время своего похода в Братскую землю Петру Бекетову только среди икинатов, представлявших небольшое этническое подразделение булагатов, удалось «привести под высокую государеву руку» шесть князцов, но нет оснований считать, что это были только икинатские князцы [Сборник документов... 1960: № 16]. Общая численность икинатов в этот период неизвестна, но о ней можно судить исходя из того, что общая численность булагатов составляла приблизительно 12 тыс. человек и небольшая их часть вряд ли могла превышать 1–2 тыс. человек [Ханхараев 2000: 46].

⁸ Все выделения в текстах документов сделаны автором.

Все это говорит о том, что князцы являлись главами родов, так как именно они представляли русским своих людей и отвечали за них. Если родовая организация существовала в бурятском обществе в XVII в., что признается всеми исследователями, то кем еще могли быть князцы, через которых осуществлялись все официальные взаимоотношения русских с коренным монголоязычным населением Байкальского региона?

Иногда в документах встречается определение «большой князец», но, как можно представить, оно отражает иерархию в среде глав родов, определяемую численностью их рода. В документе 1630 г. под названием «Роспись имянная рекам и новым земляцам и князцом, с которых государев ясак збирается в Енисейский острог» записано:

...а живет на усть Уды реки князец Омонгул с своими людьми и своими улусы, а тот князец Омонгул надо всеми братцкими людьми большой, а ясак с него князца Омонгула и с его людей, которые живут с ним на усть Уды реки, и с его улусов государю взял в Енисейский острог сотник стрелецкой Петр Бекетов с служивыми людьми [Сборник документов... 1960: № 16].

Из текста следует, что Омонгул стоял во главе нескольких улусов. Этот термин появляется в «Росписи» впервые, но, как мы видим, его суть еще не вполне понятна русским. В документе говорится и о людях князца, и о его улусах, что представляло собой одно и то же. Улус являлся производственно-хозяйственной единицей, образованной представителями одного рода [Залкинд 1958: 226]. Большие роды состояли из нескольких улусов, что подтверждается употреблением в русских документах слова «князец» также по отношению к его братьям, которые кочевали своими улусами, но подчинялись старшему в роде [Сборник документов... 1960: № 50].

Обращает на себя внимание сообщение, что Омонгул возглавлял всех «братских людей». Однако не следует воспринимать это как свидетельство некоего предгосударственного состояния обще-

ства, во главе которого стоял облеченный высшей властью человек. Во-первых, в это время русские были знакомы только с частью булагатов, населяющих более северный район Предбайкалья, так что судить о подчинении Омонгулу всех «брацких» народов они не могли. Во-вторых, документу предшествовало одно из самых трагичных событий во взаимоотношениях русских с коренными народами Байкальского региона, связанное с учиненным отрядом Якова Хрипунова погромом. По всей видимости, свидетельство, что «князец Омонгул надо всеми братцкими людьми большой», отражает лишь временное объединение булагатов, оказавших в 1629 г. русскому отряду мощное сопротивление, что потребовало определенной консолидации общества и выстраивания системы временной власти.

В русских документах часто встречается выражение «князец и лутчие люди». Эти «лутчие люди» упоминаются обычно в ситуациях, когда «брацкие князцы» приезжали в остроги в качестве гостей, что несколько раз происходило при первых контактах с русскими или после очередного поражения для заключения мира и принятия присяги (шерти) на верность московскому царю. Но, главное, именно «лутчих людей» русские старались захватить в плен и держать в острогах в качестве аманатов (заложников). Так, в одной из челобитных служилых людей Енисейского острога, поданной в 1646 г. в Сибирский приказ, в числе их боевых заслуг приводится поход на остров Ольхон, в котором они одержали победу:

И после боя те брацкие люди почали миритца и тебе, государю, от себя стали ясак сулить, и которые брацкие люди взяты были на бою живьем и тех брацких людей пятидесятник Курбат Иванов и мы, холопы, твои, отпустили з женами и с детьми на твоё государево имя, а в аманаты взять было, государь, неково, лутчие люди все разбежались [Сборник документов... 1960: № 36].

Анализ документов показывает, что в аманаты брали, как правило, ближайших родственников князца, то есть главы рода, —

детей, братьев, племянников. Именно они составляли социальную прослойку, которую русские называли «лутчие люди» и которая фактически представляла собой родовую аристократию. Таким образом, социальная иерархия общества обуславливалась принципами родовой системы его организации.

Осенью 1645 г. впервые «бращки» народы выставляются против русских объединенное войско. Как писал в своем донесении в Енисейск из Верхоленского острога Иван Курбатов:

...а бращкии люди всею землею в скопе хотят итти вниз по Лене реке на пашенных крестьян на Орленгу и на Усть-Куты реки, а в то время приходит на Усть-Куты реки из Якутского острогу государева соболиная казна... [Сборник документов... 1960: № 38].

Пожалуй, это первое, по-настоящему мощное выступление «бращких» народов Предбайкалья против русских. В походе приняли участие булагаты, ашабагаты и икинаты с Оки, эхириты, готелы и хонгодоры с Куды и Ангары. Немного выше устья Орлинги 31 октября русский отряд численностью 130 человек встретился с объединенным войском «братьев», в котором насчитывалось приблизительно 500 человек. Вот как описывается это сражение в «отписке» якутского воеводы Василия Пушкина, составленной на основе донесения боярского сына Алексея Бедарева, возглавлявшего отряд:

...в 31 день с Усть-Куты к Верхоленскому острожку на полудороге, урочищах выше Орленгу у речек Ботот, в тесных местах, встретили их воинские бращкии многие люди, человек, человек с 500 и больше, и у них с ними бой был, дрались с ними с полудни до вечера, и божию милостию и твоим государевым счастьем от тех бращких людей они служилые малые люди устояли. А на том бою убили у них бращких людей 3-х человек добрых бращких мужиков, в том числе одного бращкого лутчево мужика убили Котогорского роду, наездника, который

к ним в наезде напуцал с людьми на всех 3 напусках, князца Магалчукова брата Баатыря <...> с того де, государь, бою те брацкие люди, как у них того наездника мужика убили, побежали... [Сборник документов... 1960: № 34].

В этом документе интерес вызывает сообщение о брате хонгдорского князца Магалчукова Баатыре (Богатыре), смерть которого заставила «брацких» людей бежать. Есть все основания полагать, что этот богатырь возглавлял «брацкое» войско, именно поэтому его гибель вызвала панику. Дело в том, что двое убитых вместе с ним названы «добрыми мужиками», то есть хорошими воинами, а брат князца удостоен званий «лутчий», «наездник» и «Баатырь», да еще участвовал во всех трех атаках. Аналогичное определение имеется и в сообщении стрелецкого сотника Максима Перфильева 1645 г.:

И от них де промышленных людей Сенька Скороход с товарищи 18 человек пошли для государеву ясаку на реку Баргузин, и их де, не доходя Баргузина, князец Арчи-ха Баатур побил... [Сборник документов... 1960: № 27].

Здесь характеристикой «Баатур» наделяется сам князец. Термин «баатур» встречается также в послужном списке красноярского служилого Мишки Ульянова 1646 г.:

...а государевым счастьем государевы ратные люди в Брацкой земле тех непослушников князца Иланка и брата ево князца Нончю Багатырка и их воинских людей и кишитымов побили и живых поимали и привел[и] в Красноярский острог 86 человек... [Сборник документов... 1960: № 50].

В этом документе Багатыркой/Баатыром назван брат князца Иланка (Оиланка), тоже князец, то есть обладающий значительным числом улусных людей. Приведенные источники свиде-

тельствуют, что иногда в ходе военных столкновений с русскими «бращиками воинскими людьми» руководили определенные люди, получившие в документах определение «баатур». *Баатур* (*батур* — древнетюрк. *batur*, *баатар* — монгол.)⁹ являлся почетным титулом у тюркских и монгольских народов на протяжении всего Средневековья, который присваивался воину, прославившемуся в боях, и присоединялся к его имени со значением «герой, смелый, отважный человек». Титул «баатур» скотоводы Предбайкалья сохранили со времен Монгольской империи, где он имел широкое распространение, в частности в личной гвардии великих ханов был особый элитный корпус, носивший название «батыры (баатары)» [Сокровенное сказание... 2009: 184, 188].

Есть все основания полагать, что *баатуры* (*баатары*) в среде «бращиких» народов действительно являлись военачальниками, которые выдвигались главным образом из ближайших родственников князца во время военной угрозы, что полностью соответствует выделенным Г. Е. Марковым двум состояниям социальной организации кочевого общества — мирному и военному. Однако институт военных предводителей (вождей) у скотоводческих народов Предбайкалья к моменту появления в регионе русских явно утратил свое былое значение, так как термин «баатур» встречается достаточно редко. Произошло это, по всей видимости, в силу сравнительно мирного сосуществования населения в регионе на протяжении XV–XVI вв., что было обусловлено отдаленностью региона от границ рухнувшей Монгольской империи и наличием мощной преграды между ним и степью — озера Байкал. В течение этого времени власть концентрировалась в руках глав родов, усиливая их социальную значимость, что позволило русским видеть в них князцов, то есть лиц, обладающих высоким общественным статусом. При появлении в Предбайкалье русских и возникновении военных конфликтов князцы приняли на себя роль военных предводителей, что подтверждается большим количеством русских документов. Однако в отдельных, особо острых ситуациях эта

⁹ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 77; Бурятско-русский словарь. М., 1973. С. 72.

функция передавалась более опытным и отважным воинам, которые, согласно былой традиции, носили «звание» *баатур*. У монголов в XVII в. должность военного предводителя ввиду постоянных междоусобиц играла более существенную роль, звание «баатур» входило в качестве составной части в титул правителя. В войне 1687–1688 гг. с русскими монгольское объединенное войско Цэцэнхана и Тушету-хана возглавлял брат последнего Шидишири Баатур-хунтайджи [Шастина 1958: 136–139].

Итак, документы XVII в. свидетельствуют, что русские достаточно глубоко вникали в социальную систему «бракских» народов. Были определены руководящая роль князцов и значимость прослойки «лутчих людей», выявлены круг подчиняющихся князцам людей и улусная система (то есть производственно-хозяйственная единица социальной организации), раскрыт институт военных предводителей. Все это вытекало из тех первостепенных задач, которые вставали перед сибирскими властями при включении новых территорий и населяющих их народов в состав государства, а именно приведение населения в подданство московскому царю и сбор ясака как материального выражения принятия этого подданства.

Именно на основе принципов сбора ясака можно судить о том, по какому пути шло познание русскими социальной организации монголоязычного населения Байкальского региона. Первоначально он собирался с князцов, и в документах отражались только их имена. Затем стали отмечать, что ясак собран с *такого-то* князца и его людей, а с 1650-х годов, когда стабилизировалась политическая обстановка, ясаком стали облагать улусы, осознав, что именно они являются основной экономической единицей общества. Так, в ясачной книге Енисейского острога собранная в 1658 г. в Удинском остроге пушнина расписана уже по улусам — Узонов, Туралинский, Агалитский, Шарайцкий (Шараитский). В улусе Узонов плательщиков ясака числилось 10 человек, то есть взрослых мужчин, а всех членов улуса было около 50 человек¹⁰, в Туралинском и Шараитском соответственно — по 7 плательщиков ясака и по

¹⁰ Из расчета, принятого для кочевых скотоводческих народов [Долгих 1960].

30–40 человек. Об Агалитском улусе точных сведений нет, так как сказано, что в нем «ясаку взято с 2 чел.», но не указано количество плательщиков [Сборник документов... 1960: № 61]. Эти улусы представляли собой самостоятельные кочевые общины и, судя по численности плательщиков ясака, состояли из больших патриархальных семей или нескольких близкородственных семей. В то же время, как справедливо заметил В. С. Ханхараев, улус образовывался представителями одного рода, ведущего происхождение от единого предка по мужской линии. Подтверждается это материалами XIX в., в которых зафиксировано наличие, например, в Нижнеудинском уезде (территория, подчиненная бывшему Удинскому острогу) следующих родов — *Туралак, Агалуев, Шараит, Ашаабагат* [Долгих 1960: 273].

Однако с начала 80-х годов ясак стали взимать уже не с улусов, а с родов, возлагая ответственность за его сбор на главу рода, получившего теперь местное звание *шуленга*. Это свидетельствует о том, что род играл настолько важную роль в социальной структуре общества коренных народов Байкальского региона, что русская администрация была вынуждена изменить систему сбора ясака, подчинив ее родовому принципу организации социума.

Бурятский род в системе государства Российского

В современном бурятском языке понятие «род» обозначается словом *яһан* — «кость»¹¹. У родов, происхождение которых восходит к булагатам и эхиритам, слово «яһан» имело также значение «племя, народность», у хори-бурят это понятие выражало слово *эсэгэ* — «отец». У населения, имеющего монгольские корни, род обозначался словом *отог* [Мельхеев 1974: 4; Балдаев 2013: 13]. К родовой системе также относится термин *һалаа*, его основное значе-

¹¹ Яһа(н) — 1) *анат.* кость; скелет; ...толгойн яһан — череп; ...сааган яһан — белые кости; скелет; костяк; 2) *этногр.* кость (род, народность); тамнай ямар яһанайбта? (Так какой вы национальности?); ямар яһанайбта? (Из какого вы рода (букв.: Из какой кости вы будете?)) [Бурятско-русский словарь 1973: 802].

ние — «развилина», «разветвление», «ветвь» [Бурятско-русский словарь 1973: 667]. Употребляется он очень широко — для обозначения развилки дороги, притока реки, отростков рогов, но также обозначает ветвь рода, ясно указывая на суть ее происхождения. По численности бурятские роды существенно различались. В первой трети XVIII в. она колебалась от двух-трех десятков до трех-четырёх сотен, о чем можно судить по количеству плательщиков ясака [Долгих 1960: 315].

Большие по численности роды разделялись на более мелкие единицы, но ведущие свое происхождение от общего с ними предка. Такие ответвления носили название «һалаа». Со временем, при увеличении численности һалаа, это родовое подразделение приобретало самостоятельное значение и становилось полноценным родом, но его члены помнили о своем происхождении. Существовало еще одно подразделение рода — *ye* («поколение»)¹², которое в отдельных случаях являлось вполне самостоятельной единицей рода. Так, в начале XX в. в Тункинской долине, в Койморском ведомстве (Забайкалье), обитали отдельные поколения глав хонгодорских родов — Ашкая, Ашата, Бадархана и Боолдоя, проживавших на «породных землях» в долине реки Аларь (Предбайкалье) [Мельхеев 1974: 4, 18].

Слово *ураг* означало следующие понятия: 1) родственник, родня; 2) *ураг тариг* — родственные связи; *ураг түрэл татаха* — чувствовать родственную привязанность; 3) свойственник по жене; *ураг буулга* — сватовство [Бурятско-русский словарь 1973: 472, 597]. Оно вмещало в себя всю совокупность родственных отношений по браку, определяя широкий и самый важный круг внешних связей рода.

Как уже отмечалось, родовая система в среде «брацких» народов XVII в. была необычайно прочной, что достаточно быстро осознала русская администрация, которая с начала 80-х годов стала взимать ясак уже не с улусов, а с родов, возлагая ответственность за его сбор на родоначальников, носящих название

¹² *Ye* — 1) *анат.* сустав; 2) звено; составная часть чего-л.; 3) слой, пласт [Бурятско-русский словарь 1973: 495].

шуулenga. Благодаря этому мы имеем данные о родовом составе кочевого скотоводческого населения Байкальского региона раннего периода Нового времени. Эти данные достаточно полные, несмотря на то что относятся не к самым спокойным годам в истории региона. Именно поэтому они так важны для понимания той устойчивости, которой обладала родовая система в кочевых обществах.

Согласно исследованиям Б. О. Долгих, все роды, существовавшие в среде монголоязычного населения Байкальского региона и зафиксированные в ясачных книгах XVII — начала XVIII в., сохранились и в XIX в., несмотря на достаточно серьезные изменения в хозяйственной деятельности и социальных отношениях в традиционном обществе, а главное, вопреки сложным этногенетическим и этнокультурным процессам, которые привели к возникновению нового бурятского этноса.

Общая численность населения, отраженная в табл. 1, составляет 23 990 человек. Есть все основания полагать, что эти данные далеки от точных, тем не менее даже такая численность катастрофически мала. Это свидетельствует о том, что значительная часть коренного населения еще оставалась на территории Монголии и Джунгарии и ее возвращение было еще впереди.

Данные XX в. (табл. 2) показывают, что подавляющее большинство родов прошлых столетий присутствует и в составе современного бурятского этноса. Более того, их общее количество значительно увеличилось за счет ответвлений (*халаа*) основных родов, ставших самостоятельными единицами общества.

В табл. 2 не вошли многочисленные мелкие родовые подразделения, так как их перечисление не меняет общей картины состояния родовой системы бурят. Здесь важно показать, что все основные рода «бращких» народов XVII в. сохранялись на протяжении трех веков. Более того, родовая система в бурятском обществе представляла собой живой организм, способный к развитию, заключающемуся в появлении ответвлений основных родов, которые постепенно становились самостоятельными социальными единицами, сохраняя при этом с последними генеалогическую связь.

Таблица 1

**Родовой состав кочевого скотоводческого населения
Байкальского региона в конце XVII — начале XVIII в.¹³**

Этнонимы	Названия родов	Год учета	Число плательщиков ясака	Численность населения	Расселение родов в XIX в. по ведомствам и управам
Булагаты	Абаганатский, Алгуйский, Ашабагатский, Бараев, Буянов, Готольский, Енгутский, Колтубаев, Куркутский, Курумчинский, Ноётский, Онгоев, Онкотоев, Харанутский, Шаралдаев, Ыркидеев	1696	846	4230	Идинское, Кудинское, Китойское, Селенгинское, Тункинское
Эхириты	Баендаев, Буровский, Олзонов, Обызаев, Хэнгэлдэрский, Ченорутский	1696	652	3260	Верхоленское, Ольхонское, Баргузинское, Кударинское, Селенгинское
Хоринцы	Багонай, Боронгут, Галзут, Гучит, Киасей, Кубдут, Халбин, Халхут, Харгана, Худай, Цахан, Чараит	1723	1751	8750	Управы: Кужертаевская, Оловская, Онгоцовская, Шундуинская, Кужертаевская

¹³ Таблица составлена по материалам Б. О. Долгих, опубликованным в книге «Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в.» (М., 1960). Названия родов даны по записям в ясачных книгах.

Окончание табл. 1

Этнонимы	Названия родов	Год учета	Число плательщиков ясака	Численность населения	Расселение родов в XIX в. по ведомствам и уездам
Хонгодоры	Улусы: Тойбин, Ирбанов, Босоголдоев, Колочиев, Тункинский	1696	251	1250	Аларское, Тункинское
Монголы (этнические группы)	Атаганы, Сартолы, Табангуты, Цонгол, Хатагины	1683–1695	1300	6500	Селенгинское

Таблица 2

Родовой состав бурят в XX в.¹⁴

Этнонимы XVII в.	Названия основных родов XX в. ¹⁵	Названия родов и крупных родовых ответвлений, возникших на протяжении XVIII–XIX вв.
Булагаты	Абаганат, Алагуй, Ашаабагат, Барай-Бумал, Готол, Кульмет (Хулмэнгэ), Курумча, Нарад, Нойод (Ноёд), Онгой, Онхот, Харанут, Харяд, Хордут, Шарандай, Янгут (Енгут)	Бозо, Бохолдой, Бубай, Далахай, Обогон, Обондэ, Олой, Отонхой, Хобой, Холой, Хулдун, Эрхидей
Эхириты	Абзай (Обызаевский), Баяндай, Бура, (Буровский), Ользон, Хэнгэлдэр, Шоно (Ченорудский)	Арвангуд, Балтай, Бахай, Дарда, Еза, Кырма, Малан, Тохум, Хаба, Харят, Холбат, Хундэ, Шихей, Шодор, Эмхэй

¹⁴ Таблица составлена на основе материалов, опубликованных С. П. Балдаевым и М. Н. Мельхеевым.

¹⁵ В скобках даны названия, зафиксированные в ясачных книгах XVII — начала XVIII в.

Окончание табл. 2

Этнонимы XVII в.	Названия основных родов XX в.	Названия родов и крупных родовых ответвлений, возникших на протяжении XVIII–XIX вв.
Хоринцы	Баганай, Бодонгуд, Галзут, Гушит, Саган (Цаган), Хальбин, Харгана, Хоацай, Хубдут (Кубдут), Худай, Шараит (Чараит)	Нохой-галхут, Дархан-галзут, Маншуна-галзут
Хонгодоры ¹⁶	I хонгодорский род — родоначальник Ашхай, II — Найдар (Хагта), III — Холши-баатар, IV — Даша-баатар, V — Найдар (Хагта), VI — Нашаа (Дуртэн), VII — Бадархан (Батхара Бадархан), VIII — Боолдой	Хабарнуд, Хободой, Хурхад, Шаранууд
Монголы ¹⁷	Аагаган, Найман, Сартул, Табангут, Тангут, Удзон, Хатагин, Цонгол	Малые монгольские рода: Долонгуд, Иргит, Тэртэ, Хорчин

Однако если родовая система в бурятском обществе сохраняла удивительную устойчивость, то серьезные изменения произошли в расселении родов по территории Байкальского региона. Меньшая их часть осталась в Предбайкалье. Здесь территория компактного проживания бурят значительно сократилась, ограничившись пределами Усть-Ордынского национального округа, в котором сосредоточились в основном роды, восходящие к булагатам и эхиритам. Но представители бурятских родов проживают и за его пределами, главным образом в районах, примыкающих к Ангаре, Лене и побережью Байкала. В Забайкалье, Бурятской Республике бурятские роды расселились по степным и лесостепным районам, а также в высокогорных областях Восточных Саян, имеющих хороший

¹⁶ Названия родов, восходящие к хонгодорам, включали имена родоначальников. В документах русской администрации XIX в. они числились под номерами: I хонгодорский род, II хонгодорский род и т.д.

¹⁷ Современные бурятские роды, восходящие к монгольским субэтносам, носят названия этих субэтнических групп.

природный ресурс для развития скотоводства. При этом наибольшую территориальную целостность сохранили хоринские роды и чисто монгольские, которые заняли земли в Забайкалье до появления здесь русских. Прибайкальские роды, переселявшиеся сюда с конца XVII в., в значительной степени были рассеяны по забайкальскому пространству. Например, представители эхиритских родов Абзай, Шоно, Бура, Баяндай и некоторые другие проживали в Баргузинском, Кударинском, Селенгинском районах совместно с родами иного происхождения. Кстати, именно этот фактор явился одной из основных причин формирования на протяжении XVIII–XIX вв. внутри развивающегося нового бурятского этноса субэтнических подразделений, основанных не на родовом, а на территориальном принципе, — это буряты балаганские, верхоленские, селенгинские, джидинские, тункинские, окинские и т.д. Но, несмотря на новую этническую структуру бурятского народа, род как социальная единица общества сохранился и в новой этно-территориальной системе. Не повлияло на устойчивость рода и формирование нового этнического самосознания, определяющего развитие бурятского народа как единой этнической целостности, что свидетельствует об огромной прочности внутривидовых связей. Именно она не позволила части «брацкого» населения, оказавшейся в эмиграции на территории Монголии и Джунгарии, раствориться в среде местных, близких по языку народов. Возвращаясь на родину, эмигранты, судя по документам, всегда указывали свою родовую принадлежность и местоположение «породных земель» [Сборник документов... 1960: № 81]. И это притом что их пребывание на чужбине среди близкого по языку и культуре населения длилось несколько десятилетий, и репатрианты представляли собой уже второе или третье поколение.

В связи с этим необходимо коснуться такого явления в социальной системе населения Байкальского региона, как административный род, которому исследователи придавали большое значение. Е. М. Залкинд писал:

Изучение родовой структуры бурятского общества сильно затрудняется тем обстоятельством, что род

административный был далеко не адекватен роду действительному [Залкинд 1970: 116].

Административный род представлял собой территориальное объединение нескольких традиционных родов, созданное русскими властями в XVIII в. для удобства сбора ясака. Причинами реформы послужили раздробленность родов и расселение их отдельных ответвлений в разных районах региона, о чем говорилось выше. Кроме того, затруднения вызывали и большие рода, занимающие обширные земли, иногда удаленные друг от друга. Так, один из наиболее крупных родов — Ашаабагатский — был разделен на I, II роды. Данные по численности этого рода в XVIII в., к сожалению, не удалось найти, но в конце XIX в. в I Ашаабагатском роде насчитывалось 805 человек, во II — 1339, то есть всего в нем состояло 2144 человека [Балдаев 2013: 126]. Еще более многочисленный Готольский род был разделен на I, II, III и IV роды, при этом только I включал в то время 1287 человек [Балдаев 2013: 126]. Не удивительно, что русская администрация предприняла размежевание таких крупных родовых подразделений, однако в этом случае каждый из административных родов являлся частью рода настоящего, что ни в коей мере не разрушало родовую систему. Обычно в доказательство ее разрушения исследователи приводят примеры тех административных родов, в которые действительно были включены представители разных родов. Но таких родов немного, главным образом это так называемые Подгородные роды Селенгинского ведомства. В остальных случаях это были незначительные «осколки» реально существующих родов, но оказавшиеся от них оторванными в силу различных, чаще всего экономических, обстоятельств. Например, к Цонгольскому роду в административных целях были приписаны группы бурят, относящиеся к Ашаабагатскому роду, а ко II Готольскому роду — буряты рода Тэртэ. Как отмечал Е. М. Залкинд,

очень показательны, хотя и относятся ко времени более позднему, сведения по Селенгинской степной думе. За период с 1858 по 1879 г. здесь было перечислено из

рода в род немало людей. Например, к Селенгинско-Харанутскому роду (то есть к булагатскому роду, проживающему в Забайкалье. — Л.П.) были приписаны: из Гучитского рода Хоринского ведомства — 5 душ (хоринский род. — Л.П.), из Алагуевского рода — 9 душ (булагатский род. — Л.П.) [Залкинд 1958: 274–275].

Аналогичные данные приводят и другие авторы, занимающиеся анализом социальной организации бурят. При этом исследователи как бы не замечают, что, перечисляя состав административных родов, которые действительно обладали хозяйственно-экономическими функциями, они выявляют внутри них реальные роды. То есть, будучи включенным в территориальную единицу, род сохранял свое исконное название — имя родового предка, экзогамию, большинство его представителей старшего поколения знали генеалогию своего рода и связанные с историей рода мифы, легенды и т.д. Таким образом, созданные во многом искусственным путем административные роды ни в коей мере не разрушили реальную родовую систему бурятского общества, что подтверждается материалами XIX–XX вв., собранными и опубликованным многими бурятскими этнографами.

Наиболее существенными последствиями перелома в истории коренного населения Байкальского региона XVII в. явились: 1) расселение «брацких» народов на значительном пространстве Байкальского региона; 2) сосредоточенность большей части населения на новых землях Забайкалья; 3) включение в его состав монгольского компонента; 4) разрушение границ этнических территорий XVII в. и смешение в расселении родов, относящихся к различным этносам-предкам.

Однако самой важной особенностью данных процессов была устойчивость родовой системы организации общества. Законы экзогамии обеспечили сохранение в сознании членов рода идеи единства своего происхождения, как реального, так легендарного и мифологического (фиктивного), сбережение в памяти имен предков и огромного комплекса родовых преданий, легенд, мифов, родовых культов и т.п., то есть основного спектра духовной культуры. Все

это способствовало сохранению этнического самосознания, существующего каждому из «брацких» народов, на уровне отдельных родов, о чем свидетельствует знание современными бурятами принадлежности своих предков к тому или иному этносу-предку.

Идеологическая функция рода и ее роль в процессах этно- и культурогенеза

Столь важная роль рода в истории бурятского общества достаточно четко прослеживается при анализе генеалогии, знание о которой бережно сохранялось в памяти представителями старшего и среднего поколений. Составить полное генеалогическое древо какого-либо из бурятских родов достаточно сложно, так как генеалогия каждого из них необычайно разветвлена и графически выглядит как мощное дерево типа ливанского кедра (рис. 1).

Здесь представлена лишь усеченная генеалогическая схема четырех крупных родов бурят, этническая история которых восходит к булагатскому этносу, — Янгут, Алагуй, Готол и Ашаабагат. Она составлена на основе опубликованных материалов известного фольклориста и этнографа Бурятии С. П. Балдаева и студента бурят-монгольского отделения Иркутского государственного университета П. С. Миронова, который подробно зафиксировал одну из линий рода Янгут [Балдаев 2013: 54–67; Миронов 1927: 56].

П. С. Миронов записал генеалогию рода Енгут от 38-летнего его представителя Иннокентия Тугутхановича Сольжикова, проживавшего в улусе Енисей Боханского аймака Усть-Ордынского национального округа Предбайкалья. Информант не только перечислил в прямой последовательности имена десяти поколений своих предков и ближайших родственников, но и рассказал легенду о происхождении своего рода, включая мифологическую часть сюжета.

Основателями рода являлись праправнук сына небесного божества Буха-нойон-бабай, спустившийся на землю в образе сивого быка, и правнук прародителя булагатского этноса Булагата — Янгут. У Булагата было два сына — Булаган-Хара и Бузаган-Хара. У Булаган-Хара родился один сын Тугалак, но он имел 10 сыновей.

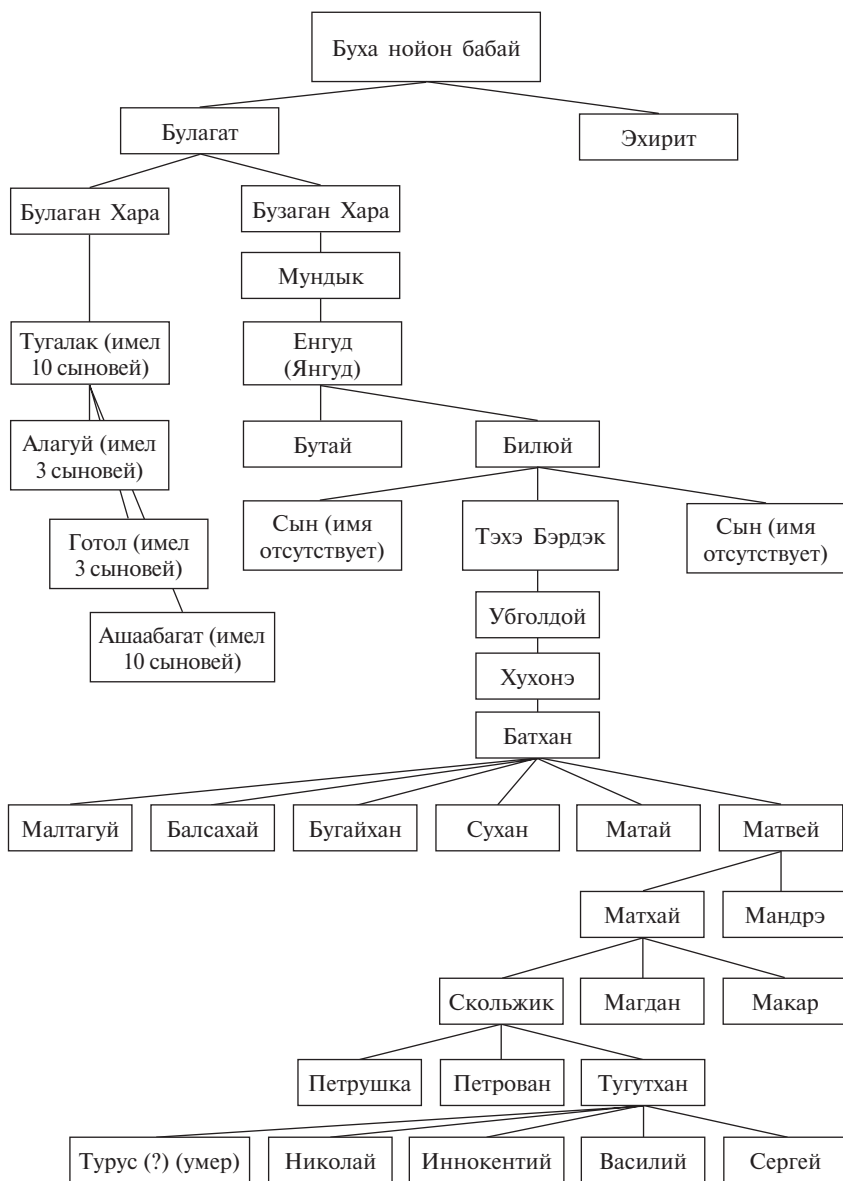


Рис. 1. Краткая генеалогическая схема нескольких булагатских родов

В схеме указаны только три сына, которые положили начало самым многочисленным булагатским родам. Вторая линия родов, согласно легенде, восходила ко второму сыну Булагата — Бузаган-Хара. Он имел шесть сыновей и одну дочь, но только третий его сын, Мундык, имел потомство, к которому принадлежал родоначальник рода — Янгуд/Енгут. Далее легенда повествует о том, что на охоте сыновья Бузаган-Хара поссорились с сыном своего дяди Тугалаком и

пустили в него стрелу с таким расчетом, чтобы эта стрела пронзила макушку его шапки, где, по традиционным верованиям, находилась душа Тугалака. Тугалак пришел домой и расхворался. Тогда сестра стала заклинать душу Тугалака возвратиться обратно, и он выздоровел. Бузагановы братья (то есть сыновья Бузаган-Хара. — Л.П.), думая, что Тугалак умер, вернулись домой, но жестоко ошиблись. Узнав, что его вылечила сестра, они начали ее бить и убили. Только один брат, Мундык, не принимал участия в ее побоях <...> Перед смертью сестра сказала: «Пусть потомки Тугалака умножатся, образуют большие роды, а Бузагановы братья останутся без потомства, разве только один мой брат, Мундык, будет иметь потомство» [Миронов 1927: 55].

Таким образом легенда объясняет разницу в судьбе двух родственных линий булагатского этноса, одна из которых была наделена многочисленным потомством, следовательно, силой и могуществом, а другая была обделена всем этим по причине нарушения родовых законов.

Этногонические мифы булагатов, эхиритов и хоринцев, хорошо известные бурятам и в наши дни, являются одной из важнейших составляющих современной духовной культуры народа и представляют значительный интерес. Они были подробно записаны во второй половине XIX в. выдающимся представителем бурятской интеллигенции Матвеем Николаевичем Хангаловым и с некоторыми вариациями известны во всех родах этих народов.

Согласно основной версии¹⁸, мифическим прародителем булагатов был Буха-нойон-бабай («бык господин батюшка»), в котором исследователи видят тотемного предка этноса. В тексте бык предстает как сын одного из западных добрых небесных божеств (*тенгриев*), который, спустившись на южный берег Байкала, обратился в сивого пороза (темно-серого цвета). Ночью он превращался в красивого юношу и приходил к дочери богатого Тайжи-хана. От него девушка забеременела. Когда пришло время родов,

Буха-нойон-бабай таинственным образом вынул из утробы девицы ребенка и рогами бросил его на северный берег Байкала <...> и стал кормить его; лежа, он давал ребенку сосать шибе (шерсть на брюхе). В это время на северной стороне Байкала жили народы Атагут десять домов и Хотогут двадцать домов <...> Племя Атагуты имело шаманку Асухан, а племя Хотогуты имело шаманку Хусыхэн. Эти шаманки не имели детей, но они предсказали друг другу, что у них будут дети.

Шаманка Асухан, совершив особый обряд, забрала ребенка у Буха-нойон-бабая, усыновила и воспитала мальчика.

Впоследствии ему дали имя Такша-мэргэн (тан дундаһаа олдohon — Такиши мэргэн — изнутри найденный Такша-меткий стрелок), или, как другие говорят, Булагат. <...> Булагат женился на дочери царя Аюхана. Булагат имел двух сыновей: Бузаган-Хара и Булаган-Хара [Хангалов 2004б: 71–74].

В мифе, как мы видим, присутствует несколько сюжетных линий, объединенных друг с другом достаточно формально. Основная и наиболее архаичная связана с образом быка, который является земным воплощением сына небесного божества, согласно одной

¹⁸ В статье тексты легенды приводятся в сокращенном варианте.

из версий, самого Хан Тюрмаса-тенгри (Хормусты) — главы 55 западных небесных божеств. Бык как одна из ипостасей бога или его атрибут известен в большинстве мифологий Старого Света с глубиной древности. На пространстве Центральной Азии этот образ встречается в этногонических легендах сяньбийских племен, как его вариант — образ яка, а точнее самки яка, известен в древнетибетской мифологии, где в качестве дочери верховного божества она мыслится прародительницей одного из племен [Мифы народов мира 1988: 170, 506]. Образ яка присутствовал и в мифологии хуннов, о чем свидетельствует его изображение на серебряных пластинках из Ноинулинских курганов Монголии [Бернштам 1935; Руденко 1962: 81].

Таким образом, этногонический сюжет, в котором один из божественных прародителей, обычно сын или дочь верховного божества, выступает в образе быка или яка, фиксируется в культурах кочевых народов с I тыс. до н.э. При этом отметим, что в мифологии монголов образ быка в роли первопредка не встречается, их тотемическими предками выступают Борте-Чино («сивый волк») и Хо-Марал («каурая лань») [Сокровенное сказание 2009: 50]. Столь существенная разница в образах мифических предков булагатов и монголов дает все основания полагать, что предки булагатов пришли в район Предбайкалья до становления Монгольской империи и принадлежали, вероятнее всего, к хуннскому конгломерату племен.

Интересными моментами в этой сюжетной линии булагатского мифа являются спуск Буха-нойона на южный берег Байкала и чудесное отправление Булагата на его северный берег, что, по сути, можно соотнести с начальным этапом заселения Предбайкалья монголоязычными этносами, вышедшими из степей Центральной Азии.

Само появление Булагата в Предбайкалье, когда «Буха-нойон-бабай таинственным образом вынул из утробы девицы ребенка и рогами бросил его на северный берег Байкала», вносит определенный разрыв в развитие мифологического сюжета. Здесь основное значение имеет «таинственность», которая призвана объяснить этот разрыв. Эту же цель преследует повествование о приходе Буха-нойон-

бабая на север и вскармливании ребенка, но затем божественный бык уходит в Тунку, и на этом связанный с его образом сюжет резко обрывается. Возникает новая линия, главным персонажем которой является шаманка Асухан. Эта линия фактически никак не связана с Буха-нойон-бабаем. Асухан принадлежит народу, издавна живущему на северном берегу, благодаря своему дару она узнает о ребенке и, совершая известные ей обряды, забирает мальчика себе. Она усыновляет и воспитывает его. Этот мифологический мотив как бы обосновывает право булагатского этноса на предбайкальские земли, подчеркивая и его божественное происхождение, и законность (в силу усыновления) его пребывания в этом регионе.

Определенный интерес представляет двойственность имени ребенка. М. Н. Хангалов отметил: «Впоследствии ему дали имя Такша-мэргэн <...> или, как другие говорят, Булагат». Приставка «мерген» (со значением *меткий стрелок*) к имени Такша характерна для имен легендарных героев монгольского, в частности бурятского, эпоса. Это дает основание видеть в этом имени фольклорную традицию, а следовательно, и имя легендарного первопредка, которое в процессе встраивания родов в целостность булагатского этноса заменяется именем мифологического предка.

Слово «булагат», ставшее именем первопредка и этнонимом одного из предбайкальских этносов, переводится с бурятского языка как *соболь*, что дало основание исследователям интерпретировать этноним как *соболевицки*, то есть охотники на соболя. Его возникновение связывают с этапом развитого охотничьего промысла в хозяйственной деятельности населения Предбайкалья, относящегося к эпохе Средневековья, когда за народами Байкальского региона в монгольской письменной традиции закрепилось название «лесные народы» [Сокровенное сказание 2009; Рашид-ад-Дин; Козьмин 1927: 47–50; Долгих 1953: 38–63; Токарев 1953: 37–52; Залкинд 1958]. Такое предположение имеет право на существование, так как этнонимы могут возникать в силу различных причин и часто на основе особенностей восприятия этих народов соседними этносами. Однако возможна и другая версия, которая соотносится со значительной ролью образа соболя в мифологической традиции некоторых охотничьих народов Центральной Сибири (эвенков, ке-

тов), где он олицетворяет репродуктивное мужское начало, чем объясняется широкое присутствие шкурок этого зверька в атрибутике шаманов предбайкальских бурят, символизирующих его лесных духов-помощников. Таким образом, связь соболя с этнонимом «булагат» представляется более сложной, чем ее обусловленность промысловой деятельностью народа. Следовательно, явно привнесенный в текст мифа о Буха-нойон-бабае сюжет о шаманке Асухан, которая предстает как его приемная мать, что придает этому образу важное значение, как бы утверждает в этногоническом мифе не только исконность пребывания булагатов на территории Предбайкалья, но и традиционность шаманских верований, присущих народам этого региона.

Такая многоплановая линия формирования мифологического сюжета свидетельствует, что булагаты, с одной стороны, прошли длинный исторический путь, часть которого непосредственно связана с Байкалом, с другой — что их предки в эпоху становления и развития кочевых формаций пребывали в пространстве народов Центральной Азии. Именно в мифологии скотоводческих народов этого периода изначальные тотемистические идеи тесно переплетаются с воззрениями на божественное происхождение первопредков, что было характерно для эпохи ранних государственных образований, требующих сакрального обоснования нового типа власти [Киселев 1951: 498].

К мифологическим персонажам следует отнести и сыновей Булагата — Булаган-Хара и Бузаган-Хара, потомки которых образуют две линии родов булагатского этноса. Вражда последних, отмеченная в легенде янгутского рода, позволяет предположить, что в основе происхождения этих линий присутствовали разные этнические компоненты. Более того, возможно и различное время заселения ими Предбайкалья, которое, как известно, проходило волнами. Образы Булагата и его сыновей практически отсутствуют в текстах родовых легенд и преданий, они существуют только в генеалогиях как имена прародителей, то есть призваны лишь обозначить родственную связь всех булагатских родов, а точнее служат выражением идеи единства булагатского этноса, освященного божественным происхождением Буха-нойон-бабая.

Реальными персонажами родовых легенд и преданий являются родоначальники основных булагатских родов, то есть дети, внуки и правнуки мифологических прародителей этноса, представляющие, согласно существующим генеалогиям, третье или четвертое поколение потомков Буха-нойон-бабая.

В мифе, записанном М. Н. Хангаловым, сюжетная линия, связанная с происхождением булагатов, объединена с рассказом о появлении прародителя второго по численности этноса Предбайкалья — эхиритов. Согласно сюжету, в водах Байкала жил маленький мальчик, которого

воспитывала рыба — пестрый налим; поэтому пестрый налим называется его отцом; щель берега служила колыбелью, поэтому считается матерью Эхирита...
[Хангалов 2004б: 72].

Булагат часто приходил на берег Байкала и играл с этим мальчиком, который появлялся из воды. Узнав об этом, бездетная шаманка Хусыхэн поручила Булагату накормить водяного мальчика специально приготовленными хлебцами бөөгүн.

После этого водяному мальчику захотелось спать, и он задремал; шаманка Хусыхэн тайно следила в это время, и когда увидела, что водяной мальчик спит, она потихоньку подошла к спящему мальчику, поймала его и привела домой. Этого мальчика шаманка усыновила и дала ему имя Эхирит (эргихэ олдohon Экирит (на яру найденный Экирит)) [Там же].

Как видим, начало этого мифологического сюжета относится к совершенно иной мировоззренческой традиции, что позволяет провести глубокую грань между предками булагатов и эхиритов. Образ рыбы присутствует в космогонических мифах многих народов. В бурятском мифе о строении земли говорится:

По словам балаганских бурят, земля стоит на большой рыбе. Эта рыба стоит среди моря Мэлхэн-дала.

Когда рыба переменяет положение, поворачивается на другой бок, тогда бывает землетрясение (по-бурятски: газар-хёдёлхё). Когда бывает землетрясение, буряты берут около порога щепотку земли. Эта земля считается целебной во время замедления родов у женщины [Там же: 13–14].

Общая семантика образа рыбы, известного в большинстве древних мифологий, связана с символизмом воды, женского начала, плодородия, но она же содержит некий эквивалент нижнего мира, царства мертвых и соотносится с процессами инициации, возрождения после символической смерти [Мифы народов мира 1988: 391–392]. В контексте темы настоящей статьи бурятский миф интересен тем, что как бы подчеркивает автохтонность эхиритского этноса, происхождение которого непосредственно связано с Предбайкальем и священным для всех бурят озером Байкал.

Вторая часть мифологического сюжета, в которой действующим лицом оказывается шаманка Хэсүхэн, аналогична мифу о Булагате. Однако она, в отличие от булагатского сюжета, удивительно естественно вписывается в содержание мифа, еще раз подчеркивая идею неразрывной связи происхождения эхиритов с территорией Предбайкалья и традиционности шаманских верований.

По другому варианту легенды матерью Эхэрита была дочь главы добрых западных божеств (*тэнгриев*) Хан Тюрмаса,

которая неизвестно от кого сделалась беременной. Тогда дочь Хормусты спустилась на землю в виде ямана (козла) и на земле родила трех детей — двух сыновей и одну дочь — и положила их на берег Байкала, где они и выросли [Хангалов 2004б: 73].

Далее сюжет повторяется — Булагат постоянно играет с детьми, которые выходят из вод Байкала. Шаманки Асүхан и Хүсүхан пытаются поймать этих детей, для этого они дают Булагату тарасун¹⁹,

¹⁹ Тарасун — молочная водка.

кусок войлока и өрмө²⁰, чтобы он усадил детей на войлок и угостил их. После угощения дети засыпают, и шаманки, подхватив войлок, пытаются унести детей.

В это время на море (Байкале. — Л.П.) поднялись сильные волны и бросились на берег, чуть-чуть обе шаманки не потонули в волнах; в это время девочка обратилась в нерпу и ушла в море; значит, взяла ее «молочное море-мать»; другой мальчик, пробудившись, обратился в черную белку и убежал в горы; это значит, что «недоступные, скалистые горы-отец» взял его; третий ребенок остался у шаманок, которые и принесли его домой. Шаманка Хусыхэн усыновила его и дала ему имя Экирит <...> Экирит женился на дочери Халык-хана, имел одного сына Занхи [Там же: 75].

Как мы видим, мифы о появлении на земле Булагата и Эхирита скомпонованы в один сюжет, хотя в них сохраняются существенные различия. Это дает основание предполагать, что этнические предки булагатов и эхиритов обитали в разных этнокультурных ареалах, различным по времени было и появление их на территории Предбайкалья. Следует отметить, что во втором варианте мифа воды Байкала предстают как «молочное озеро-мать» — образ, известный в мифологии скотоводов-кочевников, прежде всего тюрков, однако он присущ как индуистской, так и индоевропейской мифологии, что открывает широкие перспективы для дальнейшего изучения ранней этнической истории населения Байкальского региона.

Особый интерес представляют различия, которые присутствуют в версиях легенды о происхождении Булагата и Эхирита. В одном варианте, скорее всего наиболее архаичном, между ними нет родства, что отразилось даже в призываниях во время родовых жертвоприношений своим прародителям. Булагатский текст:

²⁰ Өрмө — сливки.

*Отец Буха — начальник / Мать Будан — госпожа, /
Происхождение людей Булагатов / Корень людей бурят...
[Балдаев 2013: 15].*

В призывании эхиритов такие слова:

*Отец наш — нестрый налим, / Мать наша — рас-
щелина берега» [Там же].*

По другой версии, у обоих родов один из родителей принадлежит к небесным божествам. Однако существует вариант, согласно которому Булагат и Эхирит — братья, отцом является Буха-нойон-бабай, а матерями — две дочери Тайжи-хана.

Существует также легенда, которая приписывает единое происхождение хоринцам и хонгодорам [Цыдендамбаев 1972: 163].

Эти вариации в сюжетах мифов о происхождении средневековых этносов Байкальского региона наглядно отражают процессы этнической консолидации, которые начались в среде булагатов и эхиритов, по всей видимости, еще задолго до появления в регионе русских, что и привело к определенной трансформации этногонических мифов. Развернувшиеся в Предбайкалье военные действия, в буквальном смысле «взорвавшие» его этническое пространство, на время прервали ход этих процессов. Начавшаяся в XVIII в. стабилизация обстановки в регионе способствовала возникновению в этническом поле региона центростремительных сил и возрождению этногенетических процессов, но их направленность и размах приобрели совершенно иной характер. Они охватили все коренное население Байкальского региона, что и привело к появлению на исторической арене такого большого народа, как буряты.

Именно процессы этногенеза, начавшиеся в среде монголоязычного населения Предбайкалья еще в эпоху Средневековья, нуждались в развитии мировоззренческой системы, которая утверждала бы в сознании людей их правомерность. Мифологическая основа мировоззрения, являющаяся фундаментом всей духовной культуры, выстраивалась в процессе развития родовой системы общества и опиралась на главный принцип ее существования — принцип

родства. Самый надежный принцип консолидации коллектива людей, воплотившийся в таком социальном явлении, как род, стал стержнем формирования мировоззренческих идей, оформляющих процессы этно- и культурогенеза.

Так, в зарождении булагатского этноса, по времени соотносящегося, по всей видимости, с эпохой упадка Монгольской империи, приняли участие различные по происхождению группы родов. Это подтверждается легендой о вражде двоюродных братьев, потомков Булаган-Хара и Бузаган-Хара, нарушивших родовые законы согласия и взаимопомощи. Однако развивающиеся процессы этнической консолидации, важную роль в которых играли основанные на экзогамии рода брачные связи, настоятельно требовали идеологического обоснования формирующейся этнической целостности. Результатом этого стали два образа — Буха-нойон-бабая и его сына Булагата. Первый из них воплощал утвердившуюся уже в раннем Средневековье идею о божественном происхождении как правящих родов первых протогосударственных образований Великой Степи, что освящало законность их власти, так и собственно народа, к которому они принадлежали. Образ Булагата был призван олицетворять не только единство этноса как его земной, «реальный» прародитель, но и исконность права булагатов на занимаемые ими земли в Предбайкалье, что выразилось в сюжетной линии об усыновлении Булагата шаманкой Асухан. Таким образом, развивающийся новый этнос создавал не только общую производственно-хозяйственную, социальную и культурную среду обитания, но и единую идеологическую концепцию, обеспечивающую его целостность на ментальном уровне. В основе формирования этой концепции в обществе кочевых скотоводческих народов Евразии лежала идея родства, на которой базировалась ее важнейшая социальная единица — род.

Насколько действенной силой была эта идея, свидетельствует история рода Ашаабагат. По мнению многих исследователей, этот многочисленный род не принадлежал к исконно булагатским родам, а примкнул к ним, судя по генеалогии, насчитывающей 17 поколений, в середине XV в. Причем прибыл в Предбайкалье, согласно родовому преданию, сын Ашаабагата Соръёл [Мельхеев 1974: 7], что позволяет видеть в имени Ашаабагат легендарного предка. Тем

не менее в генеалогии рода, записанной в XIX–XX вв., Ашаабагат считается уже правнуком Булагата и десятым сыном Тугалака.

Тугалак в преклонном возрасте овдовел и женился на молодой девушке из сэгэнутского рода, который жил на левом берегу Лены <...> Звали ее Салхалзур. Она была красива и дородна. Она жила плохо с мужем-стариком и часто убегала домой к родителям, на Лену. Она была беременна на последнем месяце, села на быка и уехала к своим родным, причем на ноги быка надела унты, чтобы скрыть свои следы. Дорогой она родила сына в выбоине, вырытой дикими козами. Старик Тугалак сел на коня и поехал в погоню. Он нашел ее в выбоине с ребенком. Дело было глубокой осенью, было довольно холодно. Чтобы согреть ребенка, он по дороге разводил костер, и так до дома 13 кострищ. Сына назвали Ашаабагатом. Существует поговорка: «В 13 местах заставивший разводить огонь Ашаабагат» [Балдаев 2013: 188–189].

Предположение исследователей об инородности ашаабагатов подтверждается русскими документами первой половины XVII в., в которых название «ашаабагаты» постоянно используется наравне с этнонимами булагат и эхирит, в то время как роды этих этносов в них практически не фигурируют. Но в начале XVIII в. ашаабагаты попадают в список булагатских родов. В немалой степени этому способствовало то обстоятельство, что изначально территория проживания ашаабагатов находилась рядом с кочевьями булагатов и между ними, судя по всему, существовали этнокультурные контакты. Это благоприятствовало сближению их с булагатами, что впоследствии было идеологически закреплено в родовом предании, которое фактически явилось обоснованной интерпретацией соседского родства.

Более наглядный пример — ситуация с самым многочисленным эхиритским родом Шоно (бурят. *шоно/чинно* — «волк»). Родовая легенда, записанная в середине XX в. С. П. Балдаевым, повествует:

Род шоно до сих пор носит имя своего легендарного предка. Шоно был найден маленьким мальчиком в волчьей норе, его нашли в лесу охотники, которые привели его домой, вырастили и воспитали. Назвали его Шоно в память того, что он был найден в волчьей норе.

Шоно вырос и стал отличным охотником. Он дружил с оचेульскими эвенками, охотился вместе с ними. Среди эвенков он пользовался большим авторитетом за свой ум и справедливость. Прежде эвенки и буряты враждовали из-за охотничьих угодий. Правый берег реки Лены эвенки считали своим, а буряты, напротив, своим, из-за этого у них возникали частые споры, доходящие иногда до побоищ.

Бывая часто у эвенков и охотясь вместе с ними, он высмотрел одну красивую девушку из рода хухэ шэлэгут и женился на ней. Девушку звали Шононго. Этот брак примирил ранее враждовавших эвенков и бурят.

Позднее Шоно взял вторую жену, тоже из эвенков. Между женами первоначально возник небольшой конфликт, но вскоре они подружились, стали жить хорошо и растить детей [Балдаев 2013: 187–188].

Как видим, по легенде род Шоно никак не связан с мифологическим первопредком этноса Эхиритом. Более того, имя Шоно отсутствует в большинстве легенд других родов, где, как правило, перечисляются имена всех родоначальников. Однако начиная с XVII в. род Шоно во всех документах причисляется к эхиритским, также он воспринимается и самими бурятами, предки которых относятся к этому этносу. Образ волка имеет древние истоки, которые в культуре кочевых скотоводческих народов Евразии восходят к эпохе ранних кочевников, но также он присущ древним тюркам и средневековым монголам, где выступает в качестве первопредка. Наиболее вероятной представляется связь образа волка, проявляющегося в названии и происхождении рода Шоно, с древнетюркской мифологической традицией, где в основе этногонического мифа лежит сюжет о воспитании первопредка Ашина волчицей в ее ло-

гове в горах священного Алтая [Гумилев 1990]. Это позволяет видеть в бурятском роде Шоно корни курыканской этнической общности Предбайкалья VI–VIII вв., что подтверждается наличием тюркских элементов в культуре и языке современных верхоленских и кудинских бурят, образовавшихся на основе эхиритского этноса. В разрезе темы данной статьи легендарная история рода Шоно свидетельствует о его обособленности в составе эхиритов. Это дает основание сделать вывод, что в процессе формирования данного этноса в состав монгольских родов вошло автохтонное тюркское население. Однако даже в этой ситуации один из родов, по крайней мере род Шоно, сохранил свою самостоятельность, возможно, включив в себя, судя по его многочисленности, и другие тюркские роды. Видимо, только во время этогенеза собственно бурятского народа этот род утрачивает свою «инородность» и полностью присоединяется к другим эхиритским родам того времени и в восприятии бурят постепенно приобретает статус исконно эхиритского рода. Таким образом, анализ легенды рода Шоно позволяет выявить некоторые механизмы процессов этногенеза и формирования этнического самосознания бурятского народа.

Если сравнить изложение генеалогий основных родов бурят в текстах легенд, записанных исследователями у разных родов, то выявляется масса их вариантов. Особенно много разногласий прослеживается в определении родственных связей между мифологическими и легендарными предками того или иного рода. Например, по одним легендам у Булаган-Хара, сына Булагата, был один сын Тугалак, по другим — Тугалак был его внуком. Одни считали своего прародителя Готол сыном Тугалака, правнуком Булагата и братом Алагуя, другие — внебрачным сыном Алагуя, а третьи полагали, что Готол был сыном брата Алагуя Сагана. Еще по одной версии Готол был внуком Алагуя [Балдаев 2013: 53, 62, 64, 67]. По одной легенде Янгуд имел двух сыновей [Миронов 1927: 56], по другой — 9 сыновей [Балдаев 2013: 164]. То же самое характерно и для родословных эхиритских родов.

Такая путаница в оценке родственных отношений первопредков и родоначальников вызывает некоторое удивление. Конечно, это может быть связано с несовершенством человеческой памяти,

но в то же время столь значительное количество несоответствий позволяет предположить, что оно отражает изначально различный по происхождению состав некоторых родов, принявших участие в этногенезе средневековых этносов Байкальского региона.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что процесс возникновения нового этноса в среде кочевых скотоводческих народов, в частности булагатов и эхиритов, начинался с объединения родов, ядро которого составляли родственные роды, постепенно включающие в эту зарождающуюся этническую систему инородные группы населения. Дальнейшее поступательное развитие этногенетических процессов опиралось на систему брачных связей, обеспечивающих расширение внутреннего единства. Вновь возникающая этническая целостность естественным образом оформлялась идеологически. Движущей силой этого процесса являлась родовая система общества, именно в ней зарождалась общая направленность развития идеологической основы. Оно шло по нисходящей линии от общих реальных предков к легендарным, а по мере консолидации этноса возникала потребность в образе предка мифологического, который своим божественным происхождением как бы подтверждал исконность этноса и придавал ей сакральный характер.

В литературе никогда не рассматривался вопрос о том, что род представлял собой организм, в котором впервые сформировалась система знаний, развивающаяся от поколения к поколению на протяжении нескольких столетий. Ее стержнем была родословная, включающая прямую линию предков и ответвления родственных линий, которая могла возникнуть только в коллективе людей, осознающих свое единство. Однако она не являлась лишь хранилищем имен предков, живших в течение предыдущих 200–300 лет. Родословная — это огромный комплекс знаний, включающий мифы, легенды, предания, обрядовые тексты, исторические повествования, связанные с деяниями реальных личностей, и т.п. — все, что составляло духовную среду, в которой проходила жизнь членов рода и которая составляла часть духовной культуры всего народа.

Родовые предания несут разнообразную информацию. Значительное место в них занимает сюжет, в котором обосновывается

легитимность владения «породными» землями. В булагатском предании рассказывается:

Живя на реке Куде, потомки Тугалака размножились. Из-за развития скотоводства не стало хватать пастбищ, стали возникать недоразумения, которые иногда кончались дракой. Чтобы найти хорошие пастбища, потомки Тугалака стали расходиться по разным местам. Сначала расселились по реке Куде и ее притокам, но скоро и там стало тесно. Тогда они стали перебираться в более отдаленные места. Хогоев род поселился в устье речки Кахи (Хаһаа), энгутский род — по реке Осе, около горы Хатуу уула, Онгой — в устье речки Осы (иһо узуур), ноетский род — по Ане [Балдаев 2013: 62].

Одно из преданий эхиритского рода Шоно повествует:

Шоно Зонхиев (от имени Запхи, сына Эхирита. — Л.П.) имел восьмерых сыновей. Семеро из них имели потомство, один не имел. Сюда, на Ольхон, прибыли четыре сына его: Уха, Улан, Хаһан и Борой, прочие остались в долине реки Лена [Там же: 234].

Тема заселения конкретных земель отражена в легендах и преданиях всех бурятских родов и по времени относится к жизни поколения основателей рода, что соответствует началу XVII в. Именно благодаря этим сюжетам, дополненным сведениями из русских документов и данными топонимики, исследователям удалось с большой точностью восстановить традиционные территории, занимаемые «бращими» народами к моменту появления в регионе русских.

Другим сюжетом многих родовых преданий являются переселения части родов из Предбайкалья в Забайкалье, причины этого передвижения, маршруты перекочевок и, наконец, столкновения с русскими:

Шоноев род (эхиритский род. — Л.П.) пришел сюда, в Кудару, из Ольхона. Сначала в засушливые годы в Кудару проезжали со скотом на зиму, после того как становится Байкал. А потом Кудару, эта богатая местность, привлекла их, и они решили переселиться сюда. Первым из шоноева рода переселился сюда Бубан Степанов. Он жил сначала в Твороговке, а его потомки расселились по разным местам [Балдаев 2012: 243].

Сейчас буряты рода Шоно живут на Лене, ее притоках Куленге, Анге, в Кударе, на северном берегу Байкала, на острове Ольхон, в Баргузине, Иволге, Кабанске.

В другом эхиритском предании читаем:

Сыновья Хэнгэлдэра жили по реке Лене, по речке Баян Зурхэн, недалеко от теперешнего села Манзурки. На них напали какие-то люди. Сын Хазухая Хоргоһон (внук Хэнгэлдэра. — Л.П.) убежал со своей родины, пришел на берег Байкала и стал жить на берегу Малого моря (Нарин далай). Потом он перешел Байкал, пришел в долину Баргузина и поселился в Топке, оттуда его потомки разбрелись в разные стороны. Со времени прихода Хоргоһона теперь пошло 11-е поколение, которое представлено по мужской линии 10-летним Цэрэмпилом [Балдаев 2013: 258].

Этот текст поражает не только своей информативностью, но и исторической точностью описанных в нем событий. Предание было записано С. П. Балдаевым в 1958 г. в Баргузинском аймаке Республики Бурятия, когда самому младшему на тот период представителю 11-го поколения Хэнгэлдэрского рода было 10 лет, следовательно, нападение на сыновей Хэнгэлдэра произошло в начале 40-х годов XVII в. Именно в эти годы на Лене появляются первые отряды казаков и разворачиваются широкомасштабные военные действия [Сборник документов... 1960: № 36]. Таким образом, «неизвестные люди» определяются достаточно точно. В 1646 г. казахи

отряды выходят на берег Байкала в районе Малого моря и острова Ольхон. Здесь у них происходит несколько столкновений с хоринцами и другими «брацкими» народами, среди которых, как становится известным из этого предания, были и представители эхиритского рода Хэнгэлдэр. В начале 1650-х годов эхириты начинают перекочевывать в Баргузинскую долину Забайкалья, передвижение идет в основном через остров Ольхон. Как мы видим, родовое предание содержит вполне достоверные сведения и вносит важные уточнения в историю Байкальского региона.

Эхиритский род Олзон первоначально проживал в верхнем течении реки Куды, правом притоке Ангары.

На них напали русские казаки. Тогда они разбежались кто куда. Баянгаза поселился в верховьях Куленги (левый приток Лены), где тогда была тайга и стал заниматься охотой. Затем сын Баянгазы отделился от отца и ушел на Лену.

Как записал в 1936 г. от 50-летнего Багая Донкина С. П. Балдаев: «Это было десять поколений тому назад». И далее сам автор уточняет, «то есть около 300 лет, приблизительно в 1630–1640 гг.» [Балдаев 2013: 283].

Как известно из русских документов, именно в эти годы военные столкновения с булагатами и эхиритами приобретают постоянный характер. В 1631 г. на Ангаре возводится Братский острог, в 1641 г. — Верхоленский на Лене, и территория «брацких» народов Предбайкалья была как бы зажата в клещи. Это позволило русским служилым людям организовывать походы с двух сторон. Под натиском военных отрядов булагатам и особенно эхиритам приходилось то отступать к Ангаре, то бежать на Лену или к Байкалу. Эта ситуация нашла очень точное отражение в предании олзонского рода — «разбежались кто куда».

В легенде Рода Янгуд рассказывается, что у Мундыка было три сына, старший, Енгут, поселился в Боханском аймаке, второй сын — на реке Осе в улусе Улей, а третий перекочевал в Аларь на левый берег Ангары (нынешний Аларский район Усть-Ордынского

Бурятского автономного округа). Эти сведения из истории рода заслуживают особого внимания. Дело в том, что местность Аларь не была традиционной территорией проживания булагатов, в начале XVII в. ее население составляли хонгодоры, что подтверждается многими документами. Переселение сюда представителей рода Янгуд, совершившееся, согласно родовому преданию, девять поколений назад относительно начала XX в., произошло в середине XVII столетия, то есть в те самые годы, когда значительная часть булагатов, эхиритов и хонгодоров откочевала в Монголию и Джунгарию. Есть все основания полагать, что часть рода Енгут осталась на левом берегу Ангары, отказавшись от эмиграции. Пожалуй, это один из первых примеров разделения рода в результате переселения его на другие земли, в другую этническую среду. В настоящее время представители рода Янгут, помимо Предбайкалья, проживают в Иволгинском, Селенгинском, Тункинском и Джидинском аймаках (районах) Республики Бурятия [Балдаев 2013: 167; Мельхеев 1974: 9].

Итак, приведенные отрывки из родовых преданий бурят свидетельствуют, что в них достаточно точно отражались реальные исторические события. Более того, все они как бы нанизываются на родословную и связываются с именем конкретного предка. Именно эта соотнесенность исторического факта с реальным человеком и позволяла хранить в памяти на протяжении нескольких веков логическую связь событий. Род был единственной социальной единицей, которая была непосредственно обращена к человеку, определяя место каждого индивидуума во времени и пространстве, что, по сути, способствовало становлению исторического мышления. Именно родословные обусловили появление такого жанра литературы, как знаменитые бурятские «Исторические хроники» конца XVIII — первой половины XIX в., до сих пор являющиеся важнейшим источником для изучения истории народов не только Байкальского региона, но и в целом Центральной Азии.

Все это способствовало сохранению этнического самосознания, присущего каждому из «брацких» народов, на уровне отдельных родов, о чем свидетельствует знание современными бурятами при-

надлежности своих предков к тому или иному этносу-предку. Таким образом, несмотря на все катаклизмы истории скотоводческого населения Предбайкалья и Забайкалья, оно прочно сохраняло основы традиционной культуры в пределах каждого рода, что обеспечило ему относительно легкую адаптацию на новых землях и быстрое развитие новых этнокультурных контактов. Последнее было тесно связано с необходимостью выстраивания новой системы брачных отношений, которые стали по большей мере носить межэтнический характер, так как старая система, при которой браки заключались главным образом внутри «брацких» народов, была разрушена расселением родов по разным районам Байкальского региона. Это приводило к постепенному размыванию этнического самосознания булагатов, эхиритов, хонгодоров и хоринцев и становлению самосознания нового единого бурятского этноса, но основывалось оно на мощном духовном потенциале, который несла в себе родовая система общества.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что именно род был той социальной единицей общества, которая в условиях кочевого образа жизни, постоянных набегов и войн, поражений и побед, приводящих к людским потерям, смешению населения и переселению на новые территории, послужила основой для формирования системной целостности каждого нового этноса на очередном этапе истории.

Бурятские родовые предания по мере их развития от поколения к поколению наполнялись различными мифологическими, легендарными, сказочными и вполне реальными сюжетами, образуя в совокупности огромный пласт фольклорной традиции, составляющий важнейшую часть духовной культуры. Каждое предание было связано с конкретными именами предков (реальных или фиктивных), что придавало их содержанию характер жизненной достоверности — именно этот факт способствовал зарождению в рамках родовой системы традиции светской литературы.

Готол был внебрачным сыном Алагуя от Амархан, происходившей из абызаевского рода, живущего тогда на Лене (Зулэхэ). Она была умная, расторопная и рабо-

тящая. Готол был ограничен, неповоротлив, слаб; одежда на нем висела, как на чучеле. Живот у него был как копна (бухал гүзээн). Народ часто смеялся над ним и говорил: «Стельный Готол, яловая Голон (так звали его жену)».

Один раз булагатские роды устроили загэтэ аба, Готол участвовал в качестве загонщика. В свободное время охотники подтрунивали над Готолом. Шел дождь. Унты Готолола промокли и сползли с ног. Он отставал от прочих загонщиков и натягивал свои унты. После этого один из загонщиков, чтобы посмеяться над Готолом, закричал: «Река, река! Снимай унты!» Незадачливый Готол не понял шутку, снял унты и привязал их к торокам. Облавицики составили поговорки: «У Готолола унты велики» (Годоһо ехэтэ Готол), «Не увидев брода, Готол снял свои унты» (Горхо хараабэй аад, Готол годоһо тайлаа). Эти поговорки до сего времени бытуют в соседних родах и улусах, местные буряты часто подтрунивают над готольцами и приводят случаи с их предком Готолом. На этой почве на пирушках и празднествах происходят перебранки, а часто и потасовки [Балдаев 2013: 62].

Для этого сюжета характерна совершенно иная, в отличие от мифов, легенд и даже эпических произведений, художественно-образная система, в границах которой зарождается реализм. Образ Готолола создается за счет описания его внешности, умственных способностей и физических особенностей, причем в последнем случае используется такой стилистический прием, как сравнение, придающий образу особую выразительность. Все качества героя, данные в описании, раскрываются в его поведении в обстановке традиционной облавной охоты (загэтэ аба), что создает в предании атмосферу реальной жизни.

Однако такой комический образ родоначальника не мог возникнуть в самом Готольском роде, поэтому есть все основания предполагать, что его создателями явились представители другого, воз-

можно Абызаевского (обызай), рода, к которому принадлежала жена Готола, что подсказывает положительный характер ее образа, а также негативная реакция готольцев на поговорки.

Данное предание нельзя назвать в полном смысле родовым, но оно наглядно показывает, что зарождение литературного начала, расширяющего границы мышления и познания окружающего мира, происходило именно в родовой организации общества кочевых скотоводческих народов.

Заключение

Итак, представленный анализ позволяет сделать вывод, что родовая система степных скотоводческих народов Евразии, в частности бурят, была той формой социальной организации общества, которая позволяла кочевой культуре не только сохранять себя на протяжении тысячелетий, но и оказываться жизнеспособной в непростых исторических ситуациях. Важная особенность существования евразийского кочевого мира — периодические передвижения больших людских масс в границах колоссальных пространств, которые приводили к возникновению сложных этногенетических и этнокультурных процессов. Их результатом явилось исчезновение с исторической арены одних этносов и возникновение новых народов, то есть происходила постоянная регенерация этнической системы в целом. Основу регенерации составлял родовый принцип социальной организации общества, который способствовал выработке одного из самых прочных механизмов объединения людей в естественный коллектив — идеи родства. Таким образом, род представлял собой идеологический фундамент кочевого общества. Его экономической основой служила кочевая община, которая благодаря институту экзогамии объединяла представителей двух и более родов. Из поколения в поколение круг брачных связей расширялся, увеличивая поле межродовых этнокультурных контактов, что создавало почву для становления этнической целостности и этнического самосознания.

Сохранение рода среди современных народов, уже утративших многие основы кочевой культуры, но еще придерживающихся-

ся некоторых его законов в определенных сферах социальной жизни, по всей видимости, отражает живой процесс развивающегося самосознания, что характерно для молодых этносов, к которым относится значительная часть народов евразийских степей. В культурах не существует «пережитков». Если какой-то феномен продолжает в ней жить, значит, для этого имеются серьезные причины.

Источники

ПМА.

СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Д. 17.

Литература

Абрамзон 1951 — *Абрамзон С. М.* Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии // Родовое общество. М.: Наука, 1951. (ТИЭ. Новая серия. Т. XIV). С. 134–156.

Абрамзон 1970 — *Абрамзон С. М.* Некоторые вопросы социального строя кочевых обществ // СЭ. 1970. № 6. С. 61–73.

Абрамзон, Потапов 1975 — *Абрамзон С. М., Потапов Л. П.* Народная этногония как один из источников для изучения этнической и социальной истории (на материале тюркоязычных кочевников) // СЭ. 1975. № 6. С. 28–41.

Алымов 2006 — *Алымов С. С. П. И.* Кушнер и развитие советской этнографии в 1920–1950-е годы. М.: ИЭА РАН, 2006. 257 с.

Андриевич 1889 — *Андриевич В. К.* История Сибири. Ч. 2: Период с 1660 г. до воцарения императрицы Елизаветы Петровны. СПб.: Типография и литография В. В. Комарова, 1889. 487 с.

Асалханов 1960 — *Асалханов И. А.* О бурятских родах в XIX в. // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1960. Вып. 1. С. 68–83.

Балдаев 2013 — *Балдаев С. П.* Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ: Бурят. книж. изд-во, 2013. 710 с.

Бамбаев 1929 — *Бамбаев Б. Б.* К вопросу о происхождении бурят-монгольского народа // Бурятоведение. Верхнеудинск, 1929. Вып. 1–2 (9–10). С. 115–132.

Бернштам 1935 — *Бернштам А. Н.* Изображение быка на бляхах из Ноинулинских курганов // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1935. № 5–6. С. 127–130.

Бурятско-русский словарь 1973 — Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М.: Сов. энциклопедия, 1973. 803 с.

- Буряты 2004 — Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2004. 633 с. (Сер. «Народы и культуры»).
- Бутинов 1968 — *Бутинов Н. А.* Община, семья, род // СЭ. 1968. № 2. С. 91–95.
- Вайнштейн 1968 — *Вайнштейн С. И.* К вопросу о происхождении оленеводства (Об одной параллели в материальной культуре киргизов и саянских оленеводов) // История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 360–362.
- Гумилев 1967 — *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М.: Наука, 1967. 504 с.
- Гумилев 1990 — *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера земли. Л.: Гидрометеоиздат, 1990. 526 с.
- ДАИ 1851, IV — Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. СПб., 1851. Т. IV: 1655–1664.
- Долгих 1953 — *Долгих Б. О.* Некоторые данные к истории образования бурятского народа // СЭ. 1953. № 1. С. 38–63.
- Долгих 1960 — *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // Тр. ИЭ АН СССР Новая серия. М.: Наука, 1960. Т. LV. 621 с.
- Древнетюркский словарь 1969 — Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 677 с.
- Дугаров 2000 — *Дугаров Б. С.* О происхождении и родовом составе окинских бурят // Край поднебесных долин. Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2000. С. 6–17.
- Жамбалова 2008 — *Жамбалова С. Г.* Сохранение и возрождение генеалогических традиций у бурят // Мир Центральной Азии–2. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 68–76.
- Залкинд 1958 — *Залкинд Е. М.* Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. 318 с.
- Залкинд 1970 — *Залкинд Е. М.* Общественный строй бурят в XVIII — первой половине XIX в. М.: Наука, 1970. 398 с.
- Иомудский 1962 — *Иомудский И. С.* О пережитках родового быта у скотоводов Западной Туркмении в XIX в. // СЭ. 1962. № 4. С. 46–56.
- Киселев 1951 — *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 643 с.
- Кисляков 1968 — *Кисляков Н. А.* По поводу статьи М. В. Крюкова «О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации» // СЭ. 1968. № 2. С. 87–90.
- Козлов 1970 — *Козлов С. Я.* К характеристике некоторых социальных структур родового общества (Заметки в связи с дискуссией) // СЭ. 1970. № 5. С. 84–92.

- Козьмин 1927 — *Козьмин Н. Н.* Историческое изучение и родословные // Бурятоведческий сборник. Иркутск, 1927. Вып. III–IV. С. 47–50.
- Крюков 1967 — *Крюков М. В.* О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации (к постановке проблемы) // СЭ. 1967. № 6. С. 83–94.
- Кудрявцев 1940 — *Кудрявцев Ф. А.* История бурят-монгольского народа от XVII в. до 60-х годов XIX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 242 с.
- Лашук 1967 — *Лашук Л. П.* Историческая структура социальных организмов средневековых кочевников // СЭ. 1967. № 4. С. 25–39.
- Лашук 1968 — *Лашук Л. П.* Опыт типологии этнических общностей // СЭ. 1968. № 1. С. 96–106.
- Лашук 1970 — *Лашук Л. П.* О некоторых аспектах современной трактовки первичной формации // СЭ. 1970. № 5. С. 72–83.
- Лашук 1973 — *Лашук Л. П.* Кочевничество и общие закономерности истории // СЭ. 1973. № 2. С. 83–95.
- Линденау 1983 — *Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1983. 176 с.
- Марков 1970 — *Марков Г. Е.* Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии // СЭ. 1970. № 6. С. 74–89.
- Мельхеев 1974 — *Мельхеев М. Н.* Карты расселения и перемещения родоплеменных групп по данным топо- и этнонимике // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1974. С. 3–27.
- Меновщиков 1962 — *Меновщиков Г. А.* О пережиточных явлениях родовой организации у азиатских эскимосов (Из полевых наблюдений) // СЭ. 1962. № 6. С. 29–34.
- Миллер 2005 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М.: Вост. лит., 2005. Т. III. 598 с.
- Миронов 1927 — *Миронов П. С.* Родословная Иннокентия Туготхоновича Скольжикова // Бурятоведческий сборник. Иркутск, 1927. Вып. III–IV. С. 51–56.
- Мифы народов мира 1988 — Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2: К-Я. 719 с.
- Морган 1935 — *Морган Л. Г.* Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. 350 с.
- Морган 1983 — *Морган Л. Г.* Лига ходеносауни, или ирокезов. М.: Наука, 1983. 304 с.
- Окладников 1937 — *Окладников А. П.* Очерки из истории западных бу-

- рят-монголов. Л.: Соцэкгиз, 1937. 428 с.
- Павлинская 2002 — *Павлинская Л. Р.* Кочевники голубых гор. Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью. СПб.: Европейский Дом, 2002. 263 с.
- Павлинская 2008 — *Павлинская Л. Р.* Буряты. Очерки этнической истории (XVII–XIX вв.). СПб.: Европейский Дом, 2008. 256 с.
- Петри 1924 — *Петри Б. Э.* Элементы родовой связи у северных бурят // Сибирская живая старина. Иркутск, 1924. Вып. 2. С. 98–126.
- Петри 1929 — *Петри Б. Э.* Степени посвящения бурят-монгольских шаманов // Известия Биолого-географического научно-исследовательского института при Иркутском университете. Иркутск, 1929. Т. II. Вып. 4. С. 3–16.
- Раев 1858 — *Раев А. Ф.* Буряты // Вестник ИРГО. СПб., 1858. Ч. 24. Разд. II: Исследования и материалы. С. 1–14.
- Рашид-ад-Дин — *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. I. Кн. первая / пер. с перс. Л. А. Хетагурова; ред. и примеч. А. А. Семенова; отв. ред. С. П. Толстов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952.
- Руденко 1962 — *Руденко С. И.* Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М.; Л.: Наука, 1962. 206 с.
- Румянцев 1962 — *Румянцев Г. Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962. 268 с.
- Сборник документов 1960 — Сборник документов по истории Бурятии. XVII в. / сост. Г. Н. Румянцев, С. Б. Окунь. Улан-Удэ: СО РАН, 1960. Вып. 1: 1609–1700. 492 с.
- Семенов 1970 — *Семенов Ю. И.* Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (Опыт теоретического анализа) // СЭ. 1970. № 5. С. 57–71.
- Сергеев 1962 — *Сергеев Д. А.* Пережитки отцовского рода у эскимосов // СЭ. 1962. № 6. С. 35–42.
- Сокровенное сказание 2009 — Сокровенное сказание многолов // Чингисана. Свод свидетельств современников. М.: ЭКСМО, 2009. С. 17–356.
- Токарев 1953 — *Токарев С. А.* О происхождении бурятского народа // СЭ. 1953. № 2. С. 37–52.
- Толстов 1931 — *Толстов С. П.* Проблемы родового общества // СЭ. 1931. № 3/4. С. 69–103.
- Тумаркин 1970 — *Тумаркин Д. Д.* К вопросу о сущности рода // СЭ. 1970. № 5. С. 93–101.
- Хангалов 2004а — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений: в 3 т. Улан-Удэ: Респ. тип., 2004. Т. II. 309 с.

- Хангалов 2004б — Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3 т. Улан-Удэ: Респ. тип., 2004. Т. III. 307 с.
- Ханхараев 2000 — Ханхараев В. С. Буряты в XVII–XVIII вв.: демографическая история и этнические процессы / Отв. ред. И. Б. Батуева. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2000. 147 с.
- Ханхараев 2004 — Ханхараев В. С. Общественный строй в XVII–XIX вв. // Буряты. Социальная организация и общественная жизнь. М.: Наука, 2004. С. 73–81. (Сер. «Народы и культуры»).
- Хмелинский 1973 — Хмелинский В. М. О понятии «военная демократия» // СЭ. 1973. № 4. С. 66–75.
- Цыдендамбаев 1972 — Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. 662 с.
- Чимитдоржиев 1978 — Чимитдоржиев Ш. Б. Взаимоотношения Монголии и России в XVII–XVIII вв. / Отв. ред. Е. М. Залкинд. М.: Наука, 1978. 216 с.
- Шастина 1958 — Шастина Н. П. Русско-монгольские посольские отношения XVII в. М.: Вост. лит., 1958. 183 с.
- Эванс-Притчард 1985 — Эванс-Притчард Э. Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов / Отв. ред. и авт. предисл. Л. Е. Куббель. М.: Наука, 1985. 236 с.
- Энгельс 1961 — Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Предисловие к первому изданию (1784): пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1961. Т. 21. С. 28–178.