



УДК 294.3 (571.54)
ББК 86.39. (2Р54)
Ж 26

С. Г. Жамбалова
г. Улан-Удэ, Россия

О народном буддизме в современной Бурятии

В статье на основе полевых этнографических материалов, которые впервые вводятся в научный оборот, рассматриваются вопросы бытования буддизма в среде бурят-мирян. По аналогии с существующим в науке понятием «народное православие» религиозные представления бурят-буддистов обозначены как народный буддизм. Главенствующая роль в возрождении буддизма в России принадлежит при определённой поддержке государства буддийской церкви. Буряты-миряне прилагают немало усилий для сохранения буддизма, как важной части повседневной жизни, необходимой для выживания этноса. Приведённые истории позволяют воссоздать структуру повседневности бурятских мирян, в данном случае женщин, в которой важное место занимает отправление буддийских треб, создающих определённый стереотип будней, праздников, а также семейной обрядности, в том числе погребальной.

Ключевые слова: буряты-буддисты, народный буддизм, возрождение, обрядность, женская повседневность.

S. G. Zhambalova
Ulan-Ude, Russia

About Popular Buddhism in Present-Day Buryatia

Based on ethnographical field material firstly introduced to science the article deals with the problems of worshipping Buddhism among the Buryat people. In accordance to the already existing term “popular Orthodoxy”, religious beliefs of the Buryat Buddhists are referred to as popular Buddhism. Buddhist Church with a definite support of the government played a great role in the revival of Buddhism in Russia. The Buryat parishioners make every effort to preserve Buddhism as the main part of everyday life essential for the surviving of the ethnos. The stories allow us to create the structure of daily parishioner’s routine, women’s in particular, in which the main role is to perform some Buddhist rituals, including every day and holiday life, family traditions as well as funeral ones.

Keywords: Buryat-Buddhists, popular Buddhism, revival, ritualism, women’s everyday life.

В данной статье вводятся в научный оборот новые этнографические материалы о буддизме в повседневной жизни бурят-мирян конца XX – начала XXI вв. Характер этнологического исследования на базе присущего ей источника, полевых материалов позволяет, не вдаваясь в фундаментальные теологические, философские и другие пласты мировой религии, рассмотреть некоторые вопросы буддизма Бурятии под одним ракурсом – его бытование в жизни верующего народа. Как известно, процент верующих незначителен по отношению к общему числу людей, поэтому здесь говорится о довольно тонкой прослойке населения, которая, возможно, будет увеличиваться. При огромном количестве научных работ по буддизму, в том числе Бурятии, публикаций на данную тему немного [11]. Нет сомнения, что изучение происходящих процессов внутри паствы актуально по многим причинам.

По аналогии с существующим в науке понятием «народное православие» здесь идёт речь о народном буддизме в повседневности бурят. И. И. Шангина пишет: «Православие вошло в самые глубины сознания русских людей, определив многие стороны жизненного уклада. Однако в народной среде православие, принятое каждым человеком “в сердце своё”, несколько отличалось от канонического, являясь своеобразным симбиозом христианского вероучения и языческих представлений древних славян. Такое христианство учёные называют народным православием» [15, с. 10]. Определение «народный» вполне приемлемо и для буддизма. Понятие «народный» по отношению к религии характерно для всех конфессий мира и не является чем-то новым. Эта культурная универсалия обусловлена многими серьёзными причинами, в том числе реализацией религии на незнакомых народу языках, включая вышедшие



из общего употребления. Буддизм в Бурятии в настоящее время реализуется на тибетском языке, несмотря на некоторые меры по переходу на монгольский язык [1, с. 38–45].

Исследователями изучены вопросы специфики распространения буддизма в среде бурят, кочевников-скотоводов сухих степей Евразии, шаманистов. К. М. Герасимова верно замечает, в глубинных процессах ламаизации бурят «были свои закономерности в методах, формах и очередности вытеснения традиционных обычаев ламаистскими» [9, с. 110–111]. Несмотря на инкорпорацию важных элементов центральной зоны культуры бурят в буддизм, который они стали проповедовать, в повседневной жизни многие из них продолжают сохранять традиционное содержание.

Главенствующая роль в возрождении буддизма в изменяющейся России после многих лет советского воинствующего атеизма принадлежит при определённой поддержке государства буддийской церкви, в том числе её официально признанной организации – Буддийской традиционной сангхе России (БТСР). Это церковное учреждение российского уровня добивается значительных результатов не только за счёт количественного и качественного образовательного роста монашества, но и умножает число адептов за счёт возрождения старых и строительства новых храмов (дацанов) – расширяет приходы. С. Ю. Лепехов совершенно объективно считает, что «именно наличие в стране устойчивой сети действующих монастырей и храмов позволяет говорить о вхождении данного народа или данной страны в систему мировой буддийской культуры и цивилизации» [14, с. 64]. Бурятия известна целым рядом замечательных крупных монастырей, разрушенных во время культурной революции. Специфика бурятского буддизма как хранителя отмечена Л. Н. Гумилёвым: «... в бурятских монастырях долгое время хранились картины или копии с них, утерянные в самом Тибете, Хотане и Китае, а в Индии ставшие предметом археологических раскопок. Здесь, как в капле воды, отражающей небосвод, сохранились следы древней культуры Срединной Азии и той жизни, которая исчезла много веков тому назад» [10, с. 6].

Устойчивость буддизма как культурной основы бурятского общества, по мнению Ц. П. Ванчиковой и М. И. Гомбоевой, зиждется на том, что он сформулировал не только практику и философию для монахов, но и мораль для мирян. По их мнению, в доктринальном отношении махаяна создала беспрецедентную систему взаимосвязи монастырской и мирской жизни разных, но единых культурных сред на основе принципов социальной гармонии [8, с. 223]. Не случайно идеологом, направляющей силой происходящих событий в среде буддийской бурятской паствы является буд-

дийская церковь и церковнослужители – ламы. Особенно это бросается в глаза в конце первого десятилетия XXI в., когда значительно активизировалась деятельность БТСР не только внутри дацанов, но и за её пределами в средствах массовой информации и коммуникации, Интернете, издательствах (газеты, телевидение, мобильная связь, книгопечатание для верующих). Даже обывателю видно из средств массовой информации и других источников, как БТСР реализует одну из актуальных задач – возрождение дацанов, а также другую – увеличение круга верующих, внедрение буддийских стереотипов в повседневную жизнь населения республики. Любая церковь стремится к постоянному росту последователей веры – количественный рост паствы – непереносимое условие существования любой религии. При этом, как известно, в отличие от христианства, буддизму не присуще миссионерство.

Возрождение буддизма в Монголии, конечно, имеет более масштабный по сравнению с Бурятией характер. И это вполне объяснимо многими факторами, главными из которых можно назвать следующие объективные обстоятельства: 1) российские буддисты проживают в целом в православной стране; 2) только часть бурятского этноса является последователями буддизма. Монголия – страна, «в которой буддизм сыграл одну из основных ролей в консолидации различных социальных групп монгольского общества и в формировании национального самосознания» [4, с. 273]. Возрождение буддизма в Монголии привело к изменениям в монгольском обществе, в государственно-законодательных органах и внутри самой буддийской церкви [4, с. 273].

Однако многое из того, что происходит в Монголии, в какой-то степени развивается и в бурятской среде. Можно утверждать, что в процессах возрождения буддизма в Монголии и в Бурятии как регионе РФ есть немало общего. Одно из них, на которое невозможно не обратить внимания при раскрытии темы данного исследования (как вполне объективно утверждает Ц. П. Ванчикова) – зависимость судьбы религии не от верующих, а от духовенства. Рассматривая проблемы современного духовенства, Ванчикова пишет о ламах: «Они, с одной стороны, строго придерживаются обетов и монашеского устава, с другой, вынуждены принимать и приспособляться к современным реалиям. Ранее монастырская и светская жизнь были строго разделены между собой, сейчас же образ жизни мирянина и ламы, если не учитывать различий в одежде и роде занятий, почти не различаются» [4, с. 276]. Здесь следует добавить, что многие современные ламы вне стен дацана часто ходят в светской одежде, правда, стараясь при этом носить вещи (свитер, шарф, носки,

шапка и пр.) бордового цвета, цвета монашеского одеяния тибетского направления буддизма.

Мной, как было показано выше, уже была сделана попытка на материалах полевых этнографических исследований последних лет рассмотреть, с одной стороны, значение буддизма в повседневной жизни бурят-мирян, а с другой – роль мирян в сохранении и возрождении буддизма [11]. Процесс возрождения не однолинеен, он развивается по двум пересекающимся колеям: первая – дацаны со всеми присущими им атрибутами и штатом лам; вторая – миряне, роль которых в данном процессе нельзя переоценить. Несмотря на атеизм в XX в. всегда существовала прослойка глубоко верующих людей, которые в отсутствие (с 30-х до конца 40-х гг.) или удалённости буддийских монастырей, из-за малого их количества в советское и постсоветское время по мере возможности соблюдали религиозные обряды [5, с. 49]. Это было характерно не только для буддистов Бурятии, но для всех конфессий СССР. Люди разных национальностей и вероисповеданий рассказывали во время полевых исследований, как они тайно собирались для молебствий на удалённых от колхозных центральных усадеб заимках, фермах. Верующие консолидировались и в городской среде. Не из этих ли семей вышли первые священнослужители советского времени?

На мой взгляд, процесс возрождения буддизма в Бурятии развивался параллельно репрессивным атеистическим мерам и был характерен для всех этапов развития советского общества. Это обусловлено тем, что на самом деле большая масса простого народа, сельского и отчасти городского, сохраняла до 60-х гг. XX в. многие компоненты бурятского традиционного уклада. Это были традиционалисты, идеализирующие и абсолютизирующие традиции, центральная культурная зона которых была неразрывно связана с буддизмом. Мировоззрение и менталитет многих бурят были взращены в поле, пусть и несколько редуцированной в то время, буддийской религии в её народном воплощении. В первой половине XX в. сохранялся большой пласт людей, воспитанных в религиозной традиции, но не следует забывать, что основная часть подрастающего поколения сознательно отвергала их опыт – разрыв в межпоколенной трансляции привёл к образованию лакуны.

Буддисты, согласно полевым материалам, акцентируют две даты, важные для возрождения религии. Первая, 1947 г., – начало тайных религиозных собраний, открытие Иволгинского дацана. Люди почувствовали ослабление атеистического прессинга, начались ночные собрания для чтения молитв (*сангарил*). Вторая дата – 17 января 1991 г. – время начала официального празднования в республике Сагаалгана, во многом опреде-

лённого новым отношением к религии в новой стране. В дни *Дуйсэн* (8, 15, 30-й дни лунного календаря) в домах мирян свободно устраиваются молебны. Однако, на мой взгляд, имеется и третий, размытый рубеж, который берёт начало ранее 1945 г. – время возвращения из спецлагерей уцелевших лам, организаторов собраний и учителей новоявленных адептов. Возможно, выделить ещё один промежуточный этап – процесс перестройки с середины 80-х гг. XX в. [3, с. 9]. Выстраивается хронология постепенного возврата к религии мирян-буддистов Бурятии: время возвращения из тюрем, ссылки лам, активно поддержанных мирянами; дата открытия Иволгинского дацана, состоявшаяся благодаря старым ламам и активным мирянам; перестройка со всеми вытекающими последствиями; официальное признание религии в новой стране – РФ; празднование Сагаалгана [5, с. 50–73].

Миряне-буддисты – последователи учения, не являющиеся членами монашеской общины (*сангхи*). Каждый, кто верит в «три сокровища», – Будду, дхарму, сангху, уже является последователем этой религии. Буддисты – миряне обязаны соблюдать пять повседневных заповедей: не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать, не пить спиртных напитков. При соблюдении этих заповедей верующие считаются достойными слышать слово Будды, пользоваться его благословением, понимать суть учения [2, с. 256]. Однако, критическое состояние тибетского буддизма в СССР привело к довольно развитой сети чтения буддийских молитв мирянами, в последнее время в основном женщинами. Другие полевые материалы подтверждают, что *Сангарил* читался на протяжении всех десятилетий советской власти после разрушения дацанов [11, с. 255–256, 257]. Эта, на мой взгляд, главная инновация в послереволюционной повседневности верующих буддистов была распространена не по всей бурятской буддийской ойкумене. Есть районы, где не знают подобной обрядности.

При рассмотрении возрождения буддизма в среде мирян Бурятии невозможно обойти стороной следующие факты. XX век с его феминизацией и прочими демократическими течениями [7, с. 590–593] разрушил гендерное равновесие в обществе. Всё большую роль в решении социальных проблем, в частности проблем семьи, берёт на себя женщина. Бурятская среда не является каким-то исключением, поэтому, несмотря на то, что на территории республики немало глубоко верующих мужчин, приходится констатировать наибольшую активность женщин-мирян. В то же время наблюдается неожиданный для такой ситуации факт, когда верующие женщины пожилого возраста всё реже принимают обеты (*Гакхил*) и постриг, чтобы стать полумонашкой (*шабганса*).



Конечно, это связано с утратой традиционной повседневности с соответствующими стереотипами возрастного поведения, с интенсификацией светской жизни, с современными соблазнами, а также ответственным отношением к обетам. На мой вопрос глубоко верующим женщинам преклонного возраста, примут ли они обеты и постриг, большинство респондентов смеются в ответ: «А кто будет ругать детей и внуков, воспитывать их?» Только одна женщина преклонного возраста, Дыдма Доржиевна Минжеева 1914 г. р. из с. Дунда-Киреть Бичурского р-на РБ, огорчённо сказала: «Я не стала шабгансой. Не смогла стать. Дацан далеко. А если бы стала, всё бы соблюдала. В нашем улусе нет ни одной шабгансы. Неужели я так и умру, не став шабгансой?!» [12, с. 264].

Всё вышеприведённое тем или иным образом находит отражение в двух устных рассказах, записанных во время полевых исследований с разрывом в девять лет, в 1998 и 2007 гг. у женщин разных поколений. Эти переведённые мной на русский язык и сокращённые из-за малого формата статьи рассказы на бурятском языке ярко иллюстрируют бытование народного буддизма в бурятской среде, а также важную роль лам в жизни буддистов-мирян. Первый устный рассказ Дулмажап Цыбжитовны Санжиевой из с. Можайка Еравнинского района РБ (она родилась в 1935 г. в ул. Турхул Еравнинского р-на) хори-бурятка из рода *худай*. В 1998 г. она рассказала следующее:

«Родилась в *нютаге* Турхул, затем его соединили в колхоз с селом Домна, это от Можайки в ста километрах. С 1967 г. работаю учительницей в с. Можайка. В дни нашей молодости всё было под запретом, и жили скудно, а сейчас всё возрождается. В большинстве домов в те годы была буддийская книга с молитвами для благополучия жизни (*амгалан байдал*). С этой книгой ходили (*горо*) вокруг дома, поэтому их располагали во дворе так, чтобы можно было обойти кругом. К приходу приглашённого ламы для проведения обряда из муки лепили чашечки для жертвоприношений (*сугсэ*), в которых возжигали лампадки (*зула*). После завершения обрядов эти мучные чашечки высушивали, затем крошили и разбрасывали на скотном дворе, чтоб скотина хорошо, благополучно размножалась.

В каждой семье есть *сахюусан* – гений-хранитель, в каждом роде он есть. Утром, когда брызгают чай, именно к нему обращаются. *Сэржэм* брызгают после утренней дойки, самую лучшую верхнюю часть молока (*дээжэ*) наливают в специальную посуду, из которой приносят жертву со словами: «*Дурбэн зуг, найман хизагаар, хизагаарай бурхад ба орон дэлхэйн эзэд, сахюусанай танда ханданам, ехэ зурган зүйл хамаг амитаднай туло ургэнэб. Мини ури биетны олзотой, омогтой элуур энхэ амгалан байдалтань болтогой!*»

Перед завтраком брызгают чай, лучше с молоком. Черный чай приравняется к брызганью водкой, когда читают молитву ламы. Обязательно нужно говорить при этом «*Нажал, Нажал, Нажал!*» Это обращения при брызгании *дээжэ* хозяйкой дома. А слова «*Ай хурай!*» говорят в дацане, когда *далга* (жертвенная еда) берут, или в доме, когда в нём лама проводит обряды.

В с. Улзытэ жили сильные старики, в 1977 г. их было семеро, они читали буддийские книги. Там люди знали обряды. Все семеро стариков садились и читали. Мой дядя (*нагаса*) в Эгитуйском дацане был *гэбшэ*. Он коллега (*зэнданар*) бурятского лекаря Дашинымы Бадмаевича Бадмаева. Бадмаев в ссылке не был, хотел убежать в Монголию, но поймали на границе – сидел в тюрьме в Чите. Во время войны жил в Москве и шил формы солдат, офицеров. Долго работал в бурятском филиале, научном центре. Мой дядя – младший брат матери, он с семи лет был в Эгитуйском дацане, стал *гэбшэ*, т. е. получил высшее буддийское образование.

Мы дома делаем сангарил, ламу, стариков приглашаем. Но и без ламы верующие могут сами читать. Есть молитвенная книга на новом шрифте, на кириллице. Старики её читают. Смысла не понимают, но знают, что это молитвы за благополучие. Есть книги для снятия грехов, да и вообще на все случаи жизни. Кроме того, я дома одна читаю молитвы каждый день, *Дара эхэ* и другие. *Зула* зажгу, воскурю ладан (*санзай*) и читаю. Имею отдельный столик, покрытый специальной скатертью, которую сама сшила. Делаю земные поклоны (*Гунажа мургэдэгби*) – каждое утро девять поклонов. Внука восьми лет учим, как вести себя в дацане. Учим между делом, не специально. Дочь моя сорока двух лет буддийских обрядов не совершает, молитвы не читает, говорит, что начнёт всё делать, когда уйдёт на пенсию. Хотим в селе возрождать традиции, но очень трудно, т. к. никто ничего не знает.

На летний хурал в дацан носят молочные продукты *айраг*, *урэл*, *ээзгэй*, специальные коржики (*бообо*). Это всё готовят бабушки. Сагаалган отмечаем по всем правилам. *Обоо тахиха* ездят во многие места: все горные вершины (*толгой*) имеют хозяев. На юге Тайлуд *бабай*, на востоке Даши-Дондок *бабай*, ещё дальше на востоке Баинхан, Улзытэ *хатаан эжи*, Баян Дэлгэр, дальше Жалга. Хозяевам гор приносят жертвоприношение баранами, ставят *табаг*, домой возвращаются с *далга*. Летом в горы берут с собой детей. Теперь все забираются на вершину, поклоняются обоо, затем спускаются вниз к подошве горы, отходят подальше и делают праздник (*найр*), чтоб *орон дэлхэйи баярлуулха* – земля-матушка возрадовалась. Это делают только дети: борьба, соревнования, конкурс песен.

Молодёжь в первые годы в дацан ходила мало, а теперь всё больше, с каждым годом больше. Божницы есть почти у всех бурят. У ольхонцев, которые переселились сюда, божниц нет. В селе три кладбища, потому что здесь живут буддисты и шаманисты. Буддисты не ездят ухаживать за могилами на кладбище, нельзя, а ольхонцы раньше чаще ездили в родительский день, а теперь, кажется, совсем перестали. Моего отца кремировали, мне было семь лет. Это было в Домне. Когда человек умирает, буддийскую книгу *Алтан Габа* читают (*татуулна*) и могут сказать, как надо хоронить. А раньше больших людей сжигали, высокообразованных лам, например, *габжи*.

Похороны. По книге *Алтан Габа* говорят все: причина смерти, когда душа (*ГунэГэн*) ушла, как переродится, когда вернётся. Моя мама (*эжи*) умерла в 80 лет в 1977 г. На второй день сангарил читали, для этого ламу, стариков, старух приглашали. Суть молитв в том, чтоб загробную дорогу указать, объяснить, что ты умер, поэтому уходи. Потом читают *зулатай* сангарил со 108 зула. Это читает лама. А мы читаем Санжид монлам, Тару Белую и Зелёную. На завтра после этого хороним.

Между сорок вторым и сорок девятым днём проводят сорокадевятидневные поминки – читают сангарил. Вот тогда душа окончательно понимает, что она умерла. После этого идут в дацан на службу. Ламам дацана преподносят чай, продукты, товары (*манжа*). После подношения спрашивают у ламы, как переродится, где родится снова.

Хоронят в гробу. Для пожилых людей крышка гроба как крыша дома, двухскатная. Гроб белый деревянный. Если на похоронах присутствует много лам, то один остаётся в доме, а другой обязательно сопровождает покойника. Когда покойника выносят, команду даёт лама, он стоит в изголовье и читает книгу. Родственники обходят с жертвенной тарелкой три раза по солнцу и три раза против солнца, чтоб получить благо, милости (*хэшиэ*). После захоронения лама читает молитвы, а родственники получают далга и *юроол* (благопожелание): «*А хурай! А хурай!*». На могиле устанавливают шест с белым флагом, там отпечатаны молитвы (*маани*»).

Объективная картина сохранения буддийских традиций в среде мирян Еравнинского и Хоринского р-на РБ вырисовывается из устного рассказа Людмилы Николаевны Дугаровой (Цыренова), она родилась в 1968 г. в с. Загустай Кижингинского р-на РБ, выросла в с. Ульдурга Еравнинского р-на, бурятка из рода *улазай хубдун*, её родной язык бурятский, имеет неоконченное высшее образование, работает методистом детского юношеского центра с. Хоринск, где и проживает.

Летом 2007 г. она поведала по интересующей нас теме следующее: «Выросла я у бабуш-

ки и бабушки, родителей мамы. Дед Бабу Базаржапов (1900 г. р.) родился в Ульдурге, его жена Бальжинима Ешеевна Данзанова 1909 г. р. У них была божница со множеством божеств, после их смерти их сдали в дацан, т. к. сказали, что мы не сможем их почитать, как положено. Бабушка после смерти деда раздала нам, детям, оставшиеся иконы и буддийские скульптуры. Мне достались Лхамо *бурхан* – наш *сахюусан*, Бурхан *багша* и Абида, рисованные иконы. Я сейчас их дома не держу, только фотографии Далай-ламы и другие религиозные фотографии и открытки. А все иконы находятся у моих родителей в Амгаланте, в 50 км от Хоринска. В Сагаалган младший брат развешивает иконы (*бурхада дэлгэдэг*), всего их больше двадцати будет, по особому порядку, он знает, как – его научили бабушка с бабушкой.

В детстве в Сагаалган бабушка нас будила рано. Лхамо *сахюусан* утром рано пожалует. Тех, кто не встал, она посчитает мёртвыми. Если лампадка не затеплена, она не войдет в дом. В пять часов надо встать. Мои дети в этот день встают рано. Третий сын десяти лет сильно верующий. Он постоянно следит за божницей, любит украшать её. Когда мы ездили в Китай и не привезли украшений для божницы, он упрекал нас. Хочет стать ламой. Это у него от моих родителей – он к ним часто ездит. Нам он говорит: «В сторону божницы ногами не ложитесь, пальцами не указывайте». Хочет украсить божницу слонами, оленями. Старший сын тоже верующий.

Мои родители всегда молились Богу, в советское время тоже. Ульдурга всегда сохраняла традиции, обычаев она не потеряла, поучения стариков-старух – это их заслуга. В нашем околотке одни старики жили. Лам было много. Во дворе ставили маленькие дома для них, и там они жили.

В с. Амгаланта Хоринского р-на жила моя бабушка, мама отца, 1900 г. р. У них был специальный домик, где размещались божества (*Бурханай гэр тахижа бэга*). Его содержали трое уже семейных детей одних родителей. Это были люди 1928, 1932 и 1938 гг. р. Они хранили и почитали Богов, их иконописные и скульптурные изображения. Они содержали его до 80-х гг., а потом им сказали, что уже нет такой нужды. Тогда они иконы и скульптуры передали в дацан, а дом разобрали.

В Ульдурге был лама Данзан-Нима *ахайхан*, божий человек. Бабушки ходили к нему, вокруг его дома горо совершали, даже тропка была протоптана. Бабу лама-габжа был. Дугаржап-лама из Чесанского дацана был. Дагба-лама, бывший хуварак Анинского дацана, жил в маленьком доме, сэржэм брызгал, требы людские исполнял. Его внук Дагба-лама служил в Хоринском дацане, недавно умер. Помню, был мой дядя Бата нагаса,



лама-дархан, он был репрессирован, умер и переродился в моего брата Дамбу 1970 г. р., он верит в Бога, но ламой не стал.

Моя бабушка Бальжинима давала обет (*Гахил*). У неё была своя пиала (*амҺарта*), *орхимжо* (полоса красной материи, перекидывающаяся через плечо), она читала буддийские молитвы (*тарни*). Моя мама, она тоже полумонашка (*Гахил аба*), очень бережёт эту её пиалу. Мама-председатель буддийской общины в деревне Амгаланта. Они читают сангарил. Она учит людей, как и что надо делать. Мама наизусть читает молитвы Этигэл, Санжид, Монлам, Ногон Дари эхэ на тибетском языке, как лама, наизусть читает. Мой дед по-тибетски читал тарни, а больше читал книги на старомонгольском. Потом, в 70-е гг., мама стала читать молитвы, записанные кириллицей в тетради красивым почерком.

В Ульдурге, когда человек умрёт, делали три-четыре раза сангарил. Это было раньше. А в 1996–97 гг. стали собираться бабушки, женщины 1938–40-х гг. р., экономисты, бухгалтеры, библиотекари – интеллигенты. С Лыксок-ламой они создали буддийскую общину Тарбалинг. В Дуйсэн дни по домам читали сангарил, а потом построили дуган, молитвенный дом (*унишалгын гэр*).

На иконах я могу узнать изображения Бурхан багши, Ногоон, Сагаан Дара эхэ, Намсарай бурхана, Абида бурхана, а дальше путаюсь. В нашем доме к Сагаалгану вывешивали иконы, красиво становилось. И сейчас мои родители так делают.

Муж мой селенгинский из Нур-Тухума, вообще неверующий. Недавно умер его отец 1920 г. р. Здесь мы *Алтан Габа* смотрим, читаем, делаем сангарил, а у них молитву читают после похорон в промежутке двух недель. Когда прочитают эту молитву, считается, что душа ушла. А если не прочитать, душа мечется, поэтому зеркала закрывают: посмотрится в него душа, а тела нет. Очень переживает душа, когда не может понять, что с ней случилось. Поэтому обязательно нужно читать *Алтан Габа* и *Дэмбрэл додбо*. В Анинском дацане Итигелов перевёл или ввёл в обиход *Дэмбрэл додбо*.

У нас молодых и старых хоронят одинаково, по-бурятски. Заворачивают в белую ткань:

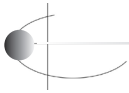
«Буд соо хубсалуулха», – так говорят. Кладут чуть на бок, правую руку кладут под ухо, а левая рука на груди. Сперва его оденут в саван, потом *Алтан Габа татана*, это гадание, по которому всё узнают, определяют день похорон. Три сангарила читают или лама, или бабушки. В промежутке семи дней хороший день выявляют для погребения. Домой не заносят. Ставят в хорошем чистом сарае или амбаре. Рядом ставят бурханы. И постоянно сорок девять дней горит лампадка, зула. Это главная забота, чтоб зула не погасла. Сорок девять дней душа ищет, мучается, и чтоб она не заблудилась, нашла правильный путь, зажигают лампадки. Женщины раньше в советское время на кладбище ходили, а теперь это настрого запретили. Нельзя плакать, а то озеро-океан дорогу перекроет. Специальные пилюли (*пэлдэн, урил*) берут у ламы или в дацане, подают умирающему, когда он начинает испускать дух.

Поминки (*буянгай удэр*) – народ собирают, чаем поят. Водки нет, киселя нет – бурятская еда. С кладбища приедут, очищаются аршаном, благовоениями, чай пьют, далга получают. В последующие три дня после обряда далга ничего из дома нельзя выносить. На сорок девятый день делают поминки *тараал*. После сорока девяти дней во время хурала подносят ламам еду (*манжа*). На этих поминках бывают ламы, близкие. На годовщину у ламы высокого сана спрашивают о перерождении усопшего (*хойто турэл*). Когда хоронили свёкра в Селенгинском р-не, приглашали ламу из Бултамурского дацана, он сказал, что молитву *Нуга намша* читаем в течение двух недель после похорон. Лама сказал: «Всё, что он любил из вещей, положите в гроб, а костыльк оставьте, вдруг переродившийся узнает его». Покойника поместили в трёх местах, чтоб узнать перерожденца».

Приведенные материалы показывают, что имеются все объективные предпосылки для введения в научный оборот понятия «народный буддизм» в Бурятии, который является неотъемлемой частью повседневной жизни бурят-мирян, особенно женщин. Вера способствует особому структурированию повседневной жизни, задаёт её определённый ритм, создаёт стереотип не только повседневной жизни, но и семейной обрядности.

Список литературы

1. Аюшеева М. В. К истории монголоязычного богослужения // Мир буддийской культуры: духовное наследие и современность: материалы междунар. конф., посвященной 195-летию Агинского дацана. (7–8 сентября 2006 г.). Чита – Агинское – Улан-Удэ, 2006. С. 38–45.
2. Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. 287 с.
3. Ванчикова Ц. П. Буддизм в Бурятии // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье: науч. изд. Серия «Ars Buddhica». Т. 4. М.: Дизайн. Информация. Катография, 2008. 600 с.: ил.
4. Ванчикова Ц. П. Возрождение буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии – 2: сб. науч. ст. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2008. С. 272–278.



5. Ванчикова Ц. П. История буддизма в Забайкалье: 1945–2007 гг. // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье: Серия «Ars Buddhica». Т. 4. М.: Дизайн. Информация. Картография. 2008. 600 с.: илл.
6. Ванчикова Ц. П. История буддизма в Забайкалье до 1945 года // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье: Серия «Ars Buddhica». Т. 4. М.: Дизайн. Информация. Картография. 2008. 600 с.: илл.
7. Ванчикова Ц. П. Возрождение традиций и современные тенденции в бурятском буддизме // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье: Серия «Ars Buddhica». Т. 4. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. 600 с.: илл.
8. Ванчикова Ц. П., Гомбоева М. И. Философские школы буддийских монастырей Аги как интеллектуальное сообщество // Мир буддийской культуры: наследие и современность: материалы III Международного симпозиума (3–5 ноября 2010 года). Чита: Экспресс-изд-во, 2010. С. 222–229.
9. Герасимова К. М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 110–130.
10. Гумилёв Л. Н. Старобурятская живопись. М.: Искусство, 1975. 56 с.: 54 цв. ил.
11. Жамбалова С. Г. Буддизм в повседневной жизни бурят-мирян // Мир буддийской культуры: наследие и современность: материалы III Международного симпозиума (3–5 ноября 2010 г.). Чита: Экспресс-изд-во, 2010. С. 253–259.
12. Жамбалова С. Г. Калейдоскоп: Этнографические картинки XX–XXI вв. в устных рассказах народов Бурятии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2010. 412 с.
13. Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье: науч. изд. Серия «Ars Buddhica». Т. 4. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. 600 с.: ил.
14. Лепехов С. Ю. Буддийский мир в XXI в. // Мир буддийской культуры: наследие и современность: материалы III Международного симпозиума (3–5 ноября 2010 г.). Чита: Экспресс-изд-во, 2010. С. 61–67.
15. Шангина И. И. Русский народ. Будни и праздники. Энциклопедия. СПб.: Азбука-классика, 2003. 560 с.

Рукопись поступила в издательство 16 марта 2011 г.