

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 36, Is. 2, pp. 79–87, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-36-2-79-87
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 947

Ethnoterritorial Groups of Buryats and Their Marital Preferences: the Image of the Other

*Marina M. Sodnompilova*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Leading Research Associate, Department of History, Ethnology and Sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: sodnompilova@yandex.ru

Abstract. Nowadays the Buryat people are a community characterized by multiple levels of ethno-social identity — from the level of individual clans and tribal associations to that of the Buryat people as a unity with its proximity to the Mongolic world. The relevance of belonging to a clan, tribe, and some administrative-territorial formation or political community — including interaction of different Buryat ethno-territorial groups — has been topical enough. The formation of the bulk of these representations is associated with certain stages in the development of Buryat society. Belonging to a clan / tribe had constituted the basis of self-identification for Buryat ethnic formations in the pre-Russian period. The annexation of their ancestral lands to the Russian Empire established a new vector for the development of ethnic processes in accordance with the territorial principle prescribed by the structure of the Russian state. The isolated conditions of life of the Buryat groups were aggravated by the boundaries of Buryat self-government districts — the Steppe Duma. Other transformations in the administrative structure of Siberia, in particular, the separation of Transbaikalia from Irkutsk Governorate in 1851, resulted in subsequent ethnic development of the Buryats within two large communities — ‘Irkutsk Buryats’ and ‘Transbaikal Buryats’. This administratively and territorially determined separation was subsequently intensified by the priority influence of shamanism and Orthodoxy in Irkutsk Governorate — and that of Buddhism in Transbaikalia. Thus, the religious factor became a key one for the differentiation between the ‘western’ and ‘eastern’ groups of Buryats.

Representations that form images of ‘strangers’ and ‘kinsmen’ are especially required in situations of close communication, e. g., when it comes to establish some conjugal unions. Drawing of verbal ‘portraits’ to characterize foreigners is a special genre of Buryat folklore. Special songs were traditionally performed at weddings. In accordance with the traditional worldview, such images clearly exaggerated both virtues of the clan (tribe) the singer belongs to — and the otherness and shortcomings of the other clan (tribe). The traditional social hierarchy of Buryats was characterized by the absence of such aspects in inter-clan / inter-tribal relations: differences in social status existed only within clan structures.

Such detailed ‘portraits of foreigners’ are currently distributed poorly enough in Buryat society, once vivid epithets and characteristics have been forgotten. However, the process of forming new ‘portraits’ still continues up to the present days. Clan and tribal identity used to be the main and

most informative layer of individual and group identity. These have not lost their significance for Buryats, especially in rural areas. Other levels of ethnosocial identity typical for the 19th century have disappeared. Those were replaced by ones based on the administrative and territorial structure of federal subjects of the RSFSR and the Russian Federation (Irkutsk Oblast, Republic of Buryatia, Zabaikalsky Krai): the 'Bokhanskie', 'Alarskie', 'Zakamenskies', 'Aginskies' and others. So, the differentiation of Buryats not only persists but also develops new meanings of 'westernness' and 'easterness'. Once borrowed from the religious sphere such differences get transformed into attributed traits of character and even claim to explain vocational abilities and inclinations.

Keywords: Buryats, ethno-territorial group, religious identity, marriage preferences

Бурятский народ сегодня представляет общность, в границах которой сосуществуют разные уровни этносоциальной идентификации: от родовой и племенной общности до осознания единства бурятского народа и его близости с монгольским миром. Бытующее в настоящее время в среде бурят на уровне обыденного сознания деление не только на крупные, но и мелкие группы по разным основаниям и критериям свидетельствуют о факте актуальности этнодифференцирующих признаков и соответственно внутриэтнических групповых границ непосредственно в среде повседневности [Бороноева 2007: 138]. Какие внутриэтнические групповые границы актуальны для современного бурятского общества, и в каких случаях проявляется значимость этих границ? Поиск ответов на этот и другие вопросы станет задачей данной работы.

Во взаимодействии разных этнотерриториальных групп бурят актуальность представляли принадлежность роду, племени, административно-территориальному образованию. Формирование корпуса данных представлений связано с тем или иным этапом развития бурятского общества. Некоторые из них можно охарактеризовать как проявление опыта традиционного знания соседей (представителей родов) друг о друге, иные возникали в период установления более близких контактов между бурятами — выходцами из разных уголков этнической Бурятии, чему, в частности, способствовали радикальные политические, экономические, социальные, культурные преобразования, происходившие на протяжении всего XX в. Исследование разных уровней дифференциации, существующих в бурятском обществе, и степени их актуальности сегодня представляется важным.

Вхождение бурят в состав Российской империи определило новый вектор разви-

тия этнических процессов в соответствии с территориальным принципом устройства Российского государства. В границах территориальных образований разного уровня укреплялась обособленность групп бурят, в основе которых первоначально лежала родовая и племенная организация. С утверждением системы национального самоуправления бурятское население было закреплено в границах Степных дум и инородных управ [История органов местного ... 2013]. В Иркутской губернии возникло десять территориальных групп, а в Забайкалье — шесть бурятских, а также семь хамниганских групп. Таким образом, территориальность этнической структуры бурят была закреплена юридически [Елаев 2000: 68–98].

Территориальный фактор сыграл существенную роль в формировании особого уровня идентичности у бурят, связанной со «своим» ведомством в отсутствие горизонтальных связей с населением других ведомств, даже с сородичами и соплеменниками, которые могли оказаться в составе другого ведомства. П. П. Баторов зафиксировал целую серию характеристик, отражающих образы бурят разных ведомств. Так, про унгинских бурят говорили: *үнгэн хун үнэгэн жинтэй* — 'унгинский человек имеет лисью хитрость'; про идинских бурят — *хату зурхэтэй, хара ханатай* — 'жестокосердны и склонны к кровавой расправе'; верхоленские и кудинские буряты отличаются воровством [Баторов. Оп. 1. Ф. 14. Д. 23]. Но, несмотря на формирование нового уровня этнической идентичности среди бурят, традиционный родо-племенной антагонизм, выразившийся в шуточных или бранных характеристиках, не утратил свою актуальность. Образы представителей отдельных племен в материалах П. П. Баторова представлены на примере икинатов, бурутхан, тайбжан, хулмэнгэ.

Другие преобразования в административном устройстве Сибири, в частности, выделение из Иркутской губернии в 1851 г. Забайкальской области определили формирование бурят как двух крупных сообществ — «иркутских» и «забайкальских», объективные и субъективные различия которых в бурятском обществе не преодолены до сих пор. Одним из значимых факторов, определивших дифференциацию «иркутских» и «забайкальских» бурят, стал религиозный фактор. Буряты Иркутской губернии были вовлечены в процесс христианизации. В Забайкалье основные позиции в религиозной жизни населения занимал буддизм [Цыремпилов 2009]. При этом разная судьба постигла исконную веру бурят — шаманизм. В Иркутской губернии шаманизм сохранил свои позиции. Хотя царское правительство изначально выступало против шаманизма, как идолопоклонства, желая искоренить его [Михайлов 1987: 93], ожесточенной борьбы с шаманизмом православные миссионеры не разворачивали — угрозу для православия они видели в буддизме и сосредоточили свои силы на борьбе с «ламайской верой». В Забайкалье буддийская церковь, опасаясь выражать свое негативное отношение к православию — государственной религии страны, обрушила свое недовольство на шаманизм, искореняя шаманов и ассимилируя шаманские культы. Сложение образов «других», основанных на данном уровне административно-территориального деления бурят, подкрепленном влиянием разных конфессий, дополнило известные родовые и племенные характеристики-противопоставления.

Образы «других» обретают особую «остроту» при установлении брачных союзов, в период крупных общественных праздников, когда честь и достоинства родов и племен защищаются в спортивных и поэтических состязаниях. «В соответствии с закономерностями традиционного мировоззрения явно преувеличиваются достоинства своего рода и инаковость и недостатки другого» [Традиционное мировоззрение ... 1990: 16].

Особенностью социальной иерархии традиционного бурятского общества было отсутствие таковой в межклановых/межплеменных, родовых отношениях. К. Хамфри видит межклановые различия в отличительных чертах характера и специализации деятельности бурятских социальных общ-

ностей: «Кланы или местные роды воспринимались как качественно отличные друг от друга: одни считались храбрыми или хитрыми, другие славились своими профессиями (например, «хорошие охотники, «хорошие кузнецы», «пастухи» и т. п.), но эти качества и профессии не ранжировались. Различия в социальном статусе «прочитывались» только внутри кланов...» [Хамфри 2010: 46].

В традиционных социальных практиках бурят браки прежде заключались внутри определенного круга социальных общностей — племен, проживающих, как правило, по соседству на одной территории, и эти связи поддерживались из поколения в поколение. Внутри подобной общности, связанной брачными узами родства, имели место локальные образы «другого», выработанные в процессе длительного взаимодействия, которые не носили враждебный характер, а скорее выступали в качестве маркеров своеобразного жанра народного фольклора, о чем свидетельствует особенность построения текстов. Обычно тексты формируются по шаблону. Приведем ряд примеров: бурят, проживающих в селе Бортой Закаменского района (они представители западнобурятского племени *хурхут*), соседи из других селений характеризуют следующим образом: *хузуу муу мяхан хурханууд*. В свою очередь жители Бортой обозначают своих соседей из села Цагаан-Морин как *тэнэг тэртэнүүд* ('глупые тэртэ') [ПМА: Закаменский район]. Аналогичная форма текста в прошлом передавала образ бурят племени *хулмэнгэ*: *хуни муу хулмэнгэ, мяхани муу хузууни тором* ('худший из людей хулмэнгэ, худшее мясо — на шее').

Таким образом, даже на локальном уровне жители отдельных поселений, противопоставляя себя соседям, выискивают у них, как правило, недостатки (в чертах характера, поведении, манере одеваться и т. д.) и используют их в обозначении, подбирая к названию рода (племени или другой социальной общности) созвучные определения, как например: *тэнэг тэртэнүүд* ('глупые тэртэ'), *буруу зантан бурутхан* ('своенравные и упрямые бурутхан') [Баторов. Оп. 1. Ф. 14. Д. 23].

Образы «другого» особенно актуальны по отношению к потенциальному брачному партнеру сына или дочери. По данным С. П. Балдаева, песни-характеристики традиционно исполнялись на свадьбах и были

одним из способов развлечь гостей. На свадьбах и других торжествах «...всплывают разного рода прозвища, эпитеты и характеристики, связанные с улусами, родами, племенами. Знатоки старины бывают хорошо осведомлены о положительных и отрицательных качествах отдельных людей улуса, рода и племени. Причем отрицательные качества предков приписываются потомку, хотя прошло десять поколений после этого события» [Балдаев 1959: 48]. Составление подобных «портретов» представляет особый жанр в устном творчестве бурят, и, как отмечает С. П. Балдаев, «указанные характеристики, касаясь отрицательных сторон рода и племени, не вызывались желанием оскорбить или осмеять гостей или местных соседей, а все делалось шутя, любезно, с редким юмором, остроумно, образно, чтобы провести весело время» [Балдаев 1959: 48].

Широко известна в среде бурят старинная поговорка о проживающих в южных районах Бурятии цонголах: «Лучше переночевать в открытой степи, чем в юрте цонгола», которая, возможно, отражает негостеприимный характер, скупость представителей данной этнической группы. Негативными чертами наделялись те, чьи предки были эвенками (тунгусами). Буряты считали их очень вспыльчивыми. У П. П. Баторова, собиравшего сведения у бурят относительно иноплеменников, находим представления об эвенках: *Хамнаган хун хамар дэрэ уртай* ('хамниган имеет гнев на кончике носа'), что означает «вспыльчивый характер» [Баторов. Оп. 1. Ф. 14. Д. 23]. Поскольку среди предков многих современных бурят были и эвенки, нередко наличие этих черт характера у тех или иных людей объяснялись влиянием эвенкийской крови.

В настоящее время в среде бурят подробные «портреты» представителей иноплеменников распространены слабо, прежние эпитеты и характеристики забыты. Однако это не значит, что новые «произведения» данного жанра не возникают. Этот процесс продолжается, и примером тому может служить «произведение» народного творчества советской эпохи, характеризующее представителей племени эхирит: «Не хитрите с эхиритом, эхирит — перехитрит» [ПМА: г. Улан-Удэ]. Но в отношениях современных бурят подобная информация уже не имеет существенного значения, подрастающее поколение лишь принимает ее к сведению, но может апеллировать к ней, например, в случае семейных размолвок.

Более важным в потенциальных родственных отношениях видится вероисповедание будущих родственников. В недалеком прошлом (советскую эпоху) в бурятской среде непросто складывались отношения между последователями шаманизма и буддистами. Как уже говорилось выше, традиционно бурят, расселившихся к югу от Байкала, принято называть «восточными», а их религиозные предпочтения связывались с буддизмом. Согласно мнению преимущественно молодых бурят, слабо осведомленных о своей родовой и племенной принадлежности, в группу «восточных» входят все буряты, проживающие на территории Республики Бурятия и Забайкальского края. Предбайкальские буряты, расселившиеся к северу от Байкала, считались шаманистами. В отношении этой группы бурят используется целый ряд определений: *западный, иркутский, худары буряад, хойшонхи буряад*.

Актуальность такой составляющей, как религиозная принадлежность потенциальных родственников, появилась, очевидно, не так давно: в прошлом установление брачных связей между бурятскими родами, разделенных большими расстояниями и границами административных образований, было редкостью. В традиционных социальных отношениях бурят браки прежде заключались внутри определенного круга общностей — родов, проживающих, как правило, по соседству на одной территории, и эти связи поддерживались из поколения в поколение, сохраняясь в некоторых районах этнической Бурятии вплоть до середины XX в.¹

В XX в. в семьях восточных бурят-буддистов брачные отношения с западными бурятами — последователями шаманизма, не рассматривались как благоприятные.

¹ Несмотря на то, что, начиная с послевоенного периода, значительно расширяются контакты между различными группами бурят, браки между агинскими бурятами и представителями других этлокальных групп в то время были очень редки. В наши дни некоторые люди преклонного возраста при женитьбе юноши на неагинской девушке говорят, что жена у него хойшонхи буряад ('северная бурятка') [Гомбожапов 2006: 16]. Подобное определение хойто ('северный') указывает на чуждость в восприятии данной этнической группы представительниц из других мест, которые не входили в число традиционных территорий, откуда принято было брать невест.

Данные взгляды основаны на религиозных представлениях и обусловлены чуждостью религиозных традиций. Старики-буддисты считали шаманизм черной верой, верой в духов/чертей, от которых больше вреда, чем пользы. Считалось, что именно духи предков помогают западным бурятам достигать небывалых высот в карьере, обеспечивают финансовый успех, но они же могут жестоко покарать своих потомков, забывающих вовремя их почитать. Непримиимо могло относиться и старшее поколение бурят-шаманистов к родственникам, исповедующим буддизм. Неудачные попытки включения снохи в сложный круг традиционной семейной обрядности западных бурят могли закончиться распадом молодой семьи по настоянию родителей.

«Вышла я замуж за иркутского бурята. Его отец-шаманист, сразу же после свадьбы, сказал мне: „Теперь ты стала членом нашей семьи и должна отречься от своей прежней буддийской веры. Ты должна научиться почитать наших богов“. Но мое сознание не воспринимало непонятные обряды, действия, слова. Я продолжала молиться по-своему. Наши отношения со свекром перешли в открытое противостояние, и со временем он своего добился — с мужем мы разошлись, я вернулась на родину» [ПМА: Кяхтинский район Республики Бурятия].

Таким образом, чуждость религиозных традиций жениха и невесты несла в себе угрозу распада семьи, в особенности, если старшее и младшее поколения были вынуждено жить совместно либо по соседству.

В действительности негласная дифференциация бурят на последователей шаманизма и буддизма является во многом надуманной, искусственной, поскольку абсолютного противопоставления между шаманизмом и буддизмом, особенно его формой¹, укоренившейся в Бурятии, нет. Среди семей, исповедующих буддизм, полностью отрекшихся от идей шаманизма и шаманских практик в действительности было мало. Буддизм, за которым сегодня признается статус национальной религии бурят, по существу остался малопонятным восточным учением для большинства верующих, считающих себя буддистами. Шаманизм же негласно существует в религиозной жизни

¹ Буддизм взял под свое прикрытие значительную часть обрядовой практики шаманизма и пантеон наиболее значительных шаманских божеств и духов [Жуковская 2013: 122]

каждой бурятской семьи, активно проявляется во многих так называемых буддийских религиозных практиках.

В постсоветский период, характеризующийся возрождением традиционной культуры, всплеском интереса к исконной религии бурят — шаманизму, постепенным «сближением» религий, взаимное неприятие буддийской и шаманской традиций в родственных отношениях постепенно нивелируется. Возрождение семейно-бытовой и коллективной обрядности в этнической Бурятии выявляет добуддийскую природу значительной части религиозных практик, в особенности индивидуально-семейных, что стимулирует интерес в среде бурятской молодежи к родовой, племенной принадлежности (и, в целом, к происхождению бурят), к «своим корням»². Невестки из «буддийских» районов, таких как Ага, Кижинга, Хоринск, охотно изучают и осваивают традиционные шаманские практики в семьях бурят-шаманистов, и, наоборот, шаманисты начинают посещать дацаны, лечатся у буддийских монахов, празднуют Сагаалган.

Следование человека традициям и обычаям шаманизма в брачных отношениях стало оцениваться с других позиций. В наши дни люди преклонного возраста говорят, что, выбирая своего будущего (-ую) супруга (-гу), следует посмотреть его (ее) родословную. Некоторые семьи имеют излишне сильную родословную (*шанга угтай*), что объясняется наличием в прошлом в их роде сильных шаманов и шаманок. В этом случае при выходе замуж или женитьбе девушка или парень могут быть не приняты родовыми покровителями другого рода, в результате чего их семейная жизнь не сложится [Гомбожапов 2006: 17]. Опасались выходцев из мест, которые в воззрениях местных бурят представлялись *хату*, — божества и духи этих мест могли не принять новых членов семьи, что могло привести к негативным последствиям.

Тем не менее деление на «западных» и «восточных» бурят все еще сохраняется, хотя актуальность прежней основы дифференциации постепенно перемещается из

² В этой связи, говоря об элементах шаманского наследия в религиозной и повседневной жизни современной бурятской семьи, следует отметить, что сегодня шаманские и буддийские идеологемы, жизненные ценности представляют собой единое целое и понимаются обществом как национальные обычаи.

религиозной сферы на другую почву. Например, принадлежность к «западным» и «восточным» обосновывает особенности характера. Восточные буряты представляются более робкими, скромными, безынициативными, неактивными, а это вряд ли те самые черты характера, способствующие успешной адаптации индивида к ритму жизни современного общества; западных бурят принято считать хитрыми, ловкими, наглыми, более способными в бизнесе, политике и т. д. Однако в семейной жизни такие черты характера оцениваются неоднозначно. Такого рода дифференциация уже в течение длительного времени закрепляется за двумя территориальными группами бурят¹.

Изучая вопрос брачных отношений в условиях современности, нельзя не отметить место и значение социального статуса брачного партнера. Какие параметры определяют социальный статус современного человека — потенциального родственника в среде бурят? В определенной степени формирование социального статуса человека сегодня находится под воздействием идеологием, выработанных в период значимости общинного сообщества — рода. Как отмечают авторы «Традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири», родовое сообщество, зародившись в древности, обнаруживает высокую степень адаптации к самым разным социальным и политическим ситуациям, является наиболее устойчивым и минимальным элементом, в пределах которого была сосредоточена этническая специфика, и существует в этнографической современности [Традиционное мировоззрение... 1990: 12].

Значимость рода в бурятской среде особенно ярко проявлялась на фоне осуществления ключевого события в жизни семьи / родового сообщества — свадьбы. В про-

¹ Как пожаловалась одна из информаторов, проживающая в Качугском районе Иркутской области, им, немногочисленным бурятам, которым сегодня нелегко живется на родине в окружении русских, очевидно, нет смысла перебираться и в Бурятию: «Нас восточные буряты не любят, называют „портфелье бэдэрэиэн хун“ — ‘ищущие портфели’» [ПМА: Качугский район]. В этом определении, возникшем и распространенном среди восточных / забайкальских бурят, вскрываются приоритетные интересы, отношение к жизни в целом представителей другой этнической группы — западных бурят.

шлом высказывание «породниться» несло в себе более глубокий смысл — установление близких отношений не с конкретным человеком, а с определенным родом. Традиционно посредством брачных отношений заключались племенные союзы. Поэтому при выборе невесты имущественному положению ее семьи не придавалось особого значения, более важными представлялись сведения о роде (хорошая родословная) и личные качества невесты. «Большое внимание при выборе невесты обращалось на репутацию рода. Приходилось не раз слышать, как отец, сосватав сыну невесту, говорил: „Хормойнь улааниие хараагуйб, хотынь улааниие харааб“ (‘Не смотрел я, красен ли подол, смотрел, красен ли род’») [Линховоин 1972: 53]. В настоящее время актуальность *статуса* родового коллектива в общественных отношениях бурят можно считать полностью утраченной. Мало кто помнит, чем был славен тот или иной род в прежнее время, более того, значительная часть бурят (особенно городских) не имеют сведений относительно того, потомками какого рода они являются.

Что касается социального статуса индивидов внутри родовой структуры, то благодаря тому же единству рода², по справедливому замечанию К. Хамфри, социальный статус среди бурят был «распылен» [Хамфри 2010: 46]. Ранжирования на кланы «белой» и «черной кости», как это отмечено у калмыков, в бурятском обществе не было, аристократы не подчиненных друг другу экзогамных кланов могли вступать в брак с представителями других сословий. Об этом же пишет и Е. М. Залкинд, отмечая, что у бурят XVIII – первой половины XIX в. нойонство, входящее в категорию «почетных родовичей», аморфно и обладает в достаточной мере личной свободой [Залкинд 1970: 340]. В связи с этим в настоящее время в исторической памяти, наверное, любого представителя бурятской общности «живут» отрывочные сведения о знатности его

² Объективно существующее расслоение общества определяет (или определяется) разное качество жизненных условий людей, выражающееся в уровне материального достатка. Однако это не играет никакой роли в аспектах духовной жизни, поэтому оно здесь почти не находит отражения... Это исходное равноправие представителей мира людей определяет особенности родового устройства бурят [Жамбалова 2008: 71].

рода, о «горшке с золотом и драгоценностями», зарытом предками в период «смутного времени» (революция, ссылки), об обширных родовых землях. Память о роде, а не о конкретной семье, очень выгодна — на фоне знатности и богатства рода в целом не представляет значения факт принадлежности одного из его членов к низшей ступени иерархии кланового сообщества. Внимание акцентируется на том, что были в роду родственники-аристократы, главы родов тайши, зайсаны, нойоны, а также другие представители местной аристократии — великие шаманы, главы буддийского духовенства и т. д. Сегодня любой может похвастаться своей причастностью к знатному роду, тем самым «притягивая» высокий социальный статус, и на этом социальном «поле» сложно составить кому-либо конкуренцию.

Заключение

Родовая и племенная идентичность в прошлом составляли основной и самый прочный слой индивидуального и группового самосознания [Трепавлов 2011: 112]. Эти уровни идентичности не утратили своей актуальности для бурят и в условиях современности, особенно в сельском обществе. Другие уровни этносоциальной идентичности, в частности, связанные с бурятскими ведомствами, характерные для XIX в., нивелировались. Их заменили другие, основанные на административно-территориальном устройстве субъектов РСФСР и Российской Федерации (Иркутской области, Республики Бурятия, Забайкальского края): «боханские», «аларские», «закаменские», «агинские» и другие. Не только сохраняется, но и наполняется новыми смыслами дифференциация бурят на «западных» и «восточных». Представления, формирующие образы «чужих» и «своих», особенно востребованными становятся в ситуации тесных коммуникаций, например, при установлении брачных союзов.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России: проект XII.191.1.1. Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310269-9 (“The transboundary spaces of Russia, Mongolia and China: history, culture, contemporary society”)

ПОЛЕВОЙ МАТЕРИАЛ АВТОРА / AUTHOR'S FIELD DATA

- ПМА: г. Улан-Удэ: Цыбикдоржиев Д. В., 2003. [Tsybikdorzhiev D. V. Ulan-Ude, Republic of Buryatia. A 2003 recording].
- ПМА: Закаменский район Республики Бурятия: Шойдонов Ц. Ш., 2012. [: Shoydonov Ts. Sh. Zakamensky District, Republic of Buryatia. A 2012 recording].
- ПМА: Кяхтинский район Республики Бурятия: Цыренова Д. М., 2003. [Tsyrenova D. M. Kyakhtinsky District, Republic of Buryatia. A 2003 recording].
- ПМА: Качугский район Иркутской области: Хахунаева М. Н., 2004. [Khakhunaeva M. N. Kachugsky District, Irkutsk Oblast. A 2004 recording].

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

- Баторов. Оп. 1. Ф. 14. Д. 23 — *Баторов П. П.* Характеристики людей. Центр восточных рукописей и ксиллографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Личный архивный фонд П. П. Баторова № 14. Оп. 1. Д. 23. [Batorov P. P. *Kharakteristiki lyudey* [Human characteristics]. *Tsentr vostochnykh rukopisey i ksillografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN. Lichnyy arkhivnyy fond P. P. Batorova* [Center of Oriental Manuscripts and Xylographs; Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB of RAS. P. P. Batorov's personal archives]. No. 14. Op. 1. D. 23].

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Балдаев 1959 — *Балдаев С. П.* Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 1959. 179 с. [Baldaev S. P. *Buryatskie svadebnye obryady* [Buryat wedding rites]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1959. 179 p.].
- Бороноева 2007 — *Бороноева Д. Ц.* Буряты и монгольский мир в контексте идентификационной функции этнонима. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. 152 с. [Boronoeva D. Ts. *Buryaty i mongol'skiy mir v kontekste identifikatsionnoy funktsii etnonima* [Buryats and the Mongol world: the identification function of ethnonyms]. Ulan-Ude: Buryat State University, 2007. 152 p.].
- Гомбожапов 2006 — *Гомбожапов А. Г.* Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX–XX в. Новосибирск: Наука, 2006. 183 с. [Gombozhapov A. G. *Traditsionnye semeyno-rodovye obryady aginskikh buryat v kontse XIX–XX v.* [The Aga

- Buryats: traditional family and clan rituals in the late 19th–20th cc.] Novosibirsk: Nauka, 2006. 183 p.].
- Елаев 2000 — *Елаев А. А.* Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М.: Вестком, 2000. 352 с. [Elaev A. A. *Buryatskiy narod: stanovlenie, razvitie, samoopredelenie* [The Buryat people: formation, development, self-determination]. Moscow: Vestkom, 2000. 352 p.].
- Жамбалова 2008 — *Жамбалова С. Г.* Сохранение и возрождение генеалогической традиции бурят // Мир Центральной Азии – 2. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 68–76. [Zhambalova S. G. The Buryat genealogical tradition: its preservation and revival. *Mir Tsentral'noy Azii – 2*. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of SB of RAS, 2008. Pp. 68–76].
- Жуковская 2013 — *Жуковская Н. Л.* О буддизме и буддистах. Статьи разных лет (1969–2011). М.: Ориенталия, 2013. 474 с. [Zhukovskaya N. L. *O buddizme i buddistakh. Stat'i raznykh let (1969-2011)* [About Buddhism and Buddhists. Articles of various years (1969–2011)]. Moscow: Orientalia, 2013. 474 p.].
- Залкинд 1970 — *Залкинд Е. М.* Общественный строй бурят в XVIII и первой половине XIX века. М.: Наука, 1970. 399 с. [Zalkind E. M. *Obschestvennyy stroy buryat v XVIII i pervoy polovine XIX veka* [Buryat social structure: 18th-early 19th cc.]. Moscow: Nauka, 1970. 399 p.].
- История органов местного ... 2013 — История органов местного самоуправления бурят в XIX – начале XX в. / Л. М. Дамешек, Б. Ц. Жалсанова, Л. В. Курас. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2013. 503 с. [Istoriya organov mestnogo samoupravleniya buryat v XIX – nachale XX v. [History of Buryat self-government: 19th – early 20th cc.]. L. M. Dameshek et al. Irkutsk: Irkutsk State University, 2013. 503 p.].
- Линховоин 1972 — *Линховоин Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 1972. 100 с. [Linkhovoin L. *Zametki o dorevolutsionnom byte aginskikh buryat* [Essays on pre-revolutionary lifestyles of the Aga Buryats]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1972. 100 p.].
- Михайлов 1987 — *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм. История. Структура. Социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 287 с. [Mikhaylov T. M. *Buryatskiy shamanizm. Istoriya. Struktura. Sotsial'nye funktsii* [Buryat shamanism: history, structure, social functions]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 287 p.].
- Традиционное мировоззрение ... 1990 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / Октябрьская И. В., Сагалаев А. М. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с. [Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri. *Znak i ritual* [Turkic peoples of South Siberia: traditional worldview. Symbol and ritual]. Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M. Novosibirsk: Nauka, 1990. 209 p.].
- Трепавлов 2011 — *Трепавлов В. В.* Сакральная топография улуса Джучи // Этнографическое обозрение, 2011. № 2. С. 107–115. [Trepavlov V. V. The Ulus of Jochi and its sacred topography. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2011. No. 2. Pp. 107–115].
- Хамфри 2010 — *Хамфри К.* Постсоветские трансформации в азиатской части России (антропологические очерки). М.: Наталис, 2010. 384 с. [Humphrey C. *Postsovetskie transformatsii v aziatskoy chasti Rossii (antropologicheskie ocherki)* [Post-Soviet transformations in Asian Russia (anthropological essays)]. Moscow: Natalis, 2010. 384 p.].
- Цыремпилов 2009 — *Цыремпилов Н. В.* За святую дхарму и Белого царя. Российская империя глазами бурятских буддистов (XVIII – нач. XX в.) // *Ab imperio*. 2009, №2. С. 105–130. [Tsyrempilov N. V. For the Holy Dharma and the White Tsar: the Russian Empire in the eyes of Buryat Buddhists (18th – early 20th cc.). *Ab imperio*. 2009. No. 2. Pp. 105–130].

Этнотерриториальные группы бурят в брачных предпочтениях: образ «другого»

Марина Михайловна Содномпилова¹

¹ доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел истории, этнологии и социологии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Российская Федерация). E-mail: sodnompilova@yandex.ru

Аннотация. Бурятский народ сегодня представляет общность, в границах которой сосуществуют разные уровни этносоциальной идентификации: от родовой и племенной общности до осознания единства бурятского народа и его близости с монгольским миром. Родовая и племенная идентичность в прошлом составляли основной и самый прочный слой индивидуального и группового самосознания. Эти уровни идентичности не утратили своей актуальности для бурят и в условиях современности, особенно в сельском обществе.

Другие уровни этносоциальной идентичности, в частности, связанные с бурятскими ведами и характерные для XIX в., нивелировались. Их заменили другие, основанные на административно-территориальном устройстве субъектов РСФСР и Российской Федерации (Иркутской области, Республики Бурятия, Забайкальского края): «боханские», «аларские», «закаменские», «агинские» и другие.

Не только сохраняется, но и наполняется новыми смыслами дифференциация бурят на «западных» и «восточных». Административно-территориальное разделение усилилось приоритетным влиянием шаманизма и православия в Иркутской губернии и буддизма в Забайкальской области. Представления, формирующие образы «чужих» и «своих», особенно востребованными становятся в ситуации тесных коммуникаций, например, при установлении брачных союзов.

Ключевые слова: буряты, этнотерриториальные группы, религиозная идентичность, брачные предпочтения