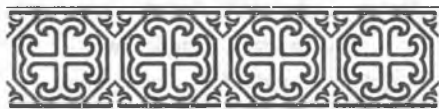


ОБРЯДЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ



ОБРЯДЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
2002

УДК 394/395 (571.54)

ББК 63.5 (2Рос.Бур)

О24

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 01-01-16044

Авторский коллектив

*Д.Б. Батоева, Г.Р. Галданова,
Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова*

Ответственный редактор

Т.Д. Скрынникова

Редактор издательства

С.В. Веснина

В оформлении книги использованы работы
бурятского художника *Ц.Очирова* (1920–1987):
на первой сторонке переплета — «Разговор на вольном воздухе»,
на четвертой — «Коновязь. Кожемялка»

Обряды в традиционной культуре бурят / [Д.Б. Батоева,
О24 Г.Р. Галданова, Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова ; Отв.
ред. Т.Д. Скрынникова]. — М.: Вост. лит., 2002. — 222 с. —
ISBN 5-02-018256-7 (в пер.), 800 экз.

Монография содержит описание и анализ обрядов жизненного цикла в бурятской традиционной культуре. Основное внимание уделено выявлению роли обрядов в качестве одной из форм механизма социализации индивида в историческом прошлом и ее модификации в современных условиях национально-культурного возрождения. Наряду с социогонимической авторы подчеркивают и космогоническую функцию обрядов через описание акционального, агентивного, локативного, предметного и других кодов традиционной культуры бурят. Специальная глава посвящена определению семантики *ёхора* — кругового танца, занимавшего заметное место в обрядовой жизни западных бурят.

ББК 63.5 (2Рос.Бур)

© Д.Б.Батоева, Г.Р.Галданова,
Д.А.Николаева, Т.Д.Скрынникова, 2002
© Российская академия наук
Издательская фирма
«Восточная литература», 2002

ТП-2002-1-169

ISBN 5-02-018256-7

ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время, когда изменения в обществе настолько велики, что вызывают у людей страх перед нарушением своей идентичности, особенно важным становится сохранение роли традиционных форм жизнедеятельности, в частности обрядов жизненного цикла и *ёхора* — одного из важнейших элементов культуры западных бурят.

Впервые в бурятоведении предпринимается попытка комплексного культурологического подхода к исследованию традиционной бурятской культуры, к выявлению механизмов социализации индивида, их значения в процессе идентификации, этнической в том числе, хотя данная работа отнюдь не претендует на исчерпывающий охват проблематики.

Это стало необходимым в связи с усилившимися этноинтеграционными процессами, реализация которых требует выработки или возрождения как соответствующей мифологии, так и ритуала. В советское время интеграционным фактором была марксистско-ленинская идеология на уровне таксона «советский народ», в который включался бурятский этнос, при этом в качестве общественных, социально значимых ритуалов выступали государственные праздники и т.п. С распадом общности «советский народ» и элиминацией присущих ей мифа и ритуала перед каждым этносом встала задача поиска необходимого этноинтегрирующего фактора, способного обеспечить не только сохранение этнической общности, но и ее процветание.

До революции 1917 г. этноинтегрирующим фактором для бурят был буддизм, распространявшийся с XVIII в. Несмотря на политику российских властей, препятствовавших его распространению на запад, западные буряты через буддийские центры были включены в общепурятские интеграционные процессы; это подспудно осознавалось местным населением и в советские годы, несмотря на разрушение дацанов. Именно буддизм становится фактором как этнической дифференциации (неправославный–нерусский–несоветский), так и этнической интеграции (буддийский = бурятский). Последнее осуществляется

через создание общепурятской буддийской церковной организационной структуры с единым центром. Бурятские лидеры различных направлений в поисках основы возможной консолидации и выработки действенного механизма реализации своих амбиций привлекают, с одной стороны, буддизм и его идеологию, а с другой — стремятся к поиску других идей, способных интегрировать общество. Зачастую это связано с возрождением старых идей, например этногенетической близости бурят монголам и в связи с этим общепурятской общности (монголы, буряты, ойраты), что, несомненно, имеет исторические корни.

Если интегрирующая роль буддизма отмечалась всегда, то привлечение традиционной культуры в качестве этноинтегрирующего фактора особенно часто наблюдается в последние годы, например: проведение общепурятского *тайлгана* на острове Ольхон в 1993 г.; общепурятское празднование «Гэсэриады» на протяжении пяти лет с заключительным фестивалем в июле 1995 г. На пути привлечения традиционной культуры в качестве этноинтегрирующего фактора встречаются некоторые сложности, что препятствует успеху в процессе консолидации бурят. На мой взгляд, в ряду сложностей можно выделить специфические для каждой группы бурят феномены в мировосприятии и мироощущении, воплощенные в картине мира (далее: КМ).

Культуру монголоязычных народов, бурят в частности, можно считать традиционной, имея в виду, «что речь идет о миропонимании людей, сложившемся в эпоху господства мифопоэтического мышления. Созданная в ту эпоху картина мира эволюционировала, изменялась, но в общих чертах сохранилась в некоторых обществах и до начала нашего столетия» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 6]. И хотя человек традиционного общества не создавал систематизированной, логически осознаваемой им КМ, она включала в себя разновременные представления, что определяло полисемантическую знаков и понятий традиционной культуры, изучение которых может способствовать реконструкции этно- и культурогенеза.

Система представлений о мире и месте этноса в этом мире является одной из важнейших сторон традиционной культуры, специфической для каждого этноса и играющей большую роль наряду с социальными факторами во внебиологической адаптации человека (этноса) в природной среде.

КМ как основа мировоззрения служит средством интеграции человека в природе, регуляции взаимоотношений между людьми, взаимодействия разных сфер культуры. В КМ выражается глобальный образ мира, но этот образ не является зеркальным отражением, он формируется в пределах конкретного сознания, недостаточно четко осознается

и обуславливается требованиями жизнедеятельности. Последняя в традиционном обществе протекала в двух сферах: обыденно-практической и сакральной. Эти две сферы достаточно четко различимые, взаимопроницаемые, поскольку для архаического и традиционного общества мир не разделялся на реальный и сверхъестественный (как это делает современный исследователь), все, входящее в КМ, было для него реальностью. КМ формировалась в рамках сакрального, обеспечивавшего функционирование обыденно-практического. Как глобальному образу мира КМ присуща космологическая ориентированность, КМ постоянно корректировалась, в нее включались новые элементы, т.е. в КМ могли одновременно содержаться следы разных мировоззрений и целостность КМ не исключала противоречивости ее элементов, которая и делала КМ достаточно подвижной.

Реконструкция КМ даже в рамках традиции одного этноса сопряжена с большими трудностями теоретического характера, поскольку до сих пор нет общих критериев оценки своеобразия этнических культур. Проблемы традиционного мировоззрения, как мы уже отмечали, сегодня не только теоретически, но и практически значимы в свете их востребованности для решения задач этноидентификации и этноинтеграции. На наш взгляд, способствовать достижению поставленной цели может реконструкция *языка культуры*, понимаемого как совокупность всех знаковых способов вербальной и невербальной коммуникации, которые объективируют культуру этноса, выявляют ее этническую специфику и отражают ее взаимодействие с культурами других этносов.

В этом контексте для нас важным является замечание С.Лурье о том, что традиционное общество «имеет реальные и символические события прошлого, порядок и образы которого являются ядром коллективной идентичности (традиционного общества), определением меры и природы его социальных культурных изменений» [Лурье, 1997, с. 63]. Все эти образы и символы создают характерную для каждого не только архаического, но и традиционного общества (каковым можно считать и бурятское) КМ — некую универсальную глобальную символическую модель. Поскольку эта модель в огромной степени благодаря воспроизведению знаков и символов, а также их взаимосочетаемости реализуется в ритуалах — «этих сакрализованных и стереотипизированных формах социального поведения» [Мелетинский, 1995, с. 236], мы обратили особое внимание на изучение синтагматического текста ритуала в его вербальных и невербальных формах. Большое место в исследовании ритуала может занимать, на наш взгляд, изучение динамики ритуальной изоляции, когда мотивы отсоединения от социума и присоединения к нему служат разделению текста ритуала

на повествовательные синтагмы и не только выделению основного текста, но и описанию инвариантных синтагматических структур у различных групп бурят.

Другой необходимой стороной исследования стало не только выделение и уточнение парадигматических единиц мифологической семантики внутри одного ритуала (архетипы), но и выявление общих для всех ритуалов парадигм, связи отдельных синтагматических «ходов» в разных ритуалах определенными парадигматическими отношениями и образования некой совокупности, представляющей собой замкнутую систему. Методом, который может способствовать подобному исследованию, является расчленение текста ритуала на коды и уровни, выявление того, что является центральным в обряде, через какие единицы обряда (в вербальной и невербальной форме) реализуются космическая и социальная модели, как они обозначаются в языке и т.д. «Мифологические символы функционируют таким образом, чтобы личное и социальное поведение человека и мировоззрение (аксиологически ориентированная модель мира) взаимно поддерживали друг друга в рамках единой системы» [Мелетинский, 1995, с. 169]. Мифологическое мышление оперирует конкретным и персональным на основе гипостазирования, иерархии сил и мифологических существ, имеющих семантически ценное значение (в отличие от научного мышления, основанного на логической иерархии от конкретного к абстрактному и от причины к следствию).

Большое значение для понимания мировоззрения имеет выделение основных парадигм, или центральной зоны, культуры, которые обладают упорядочивающей и смыслополагающей функцией. «Это происходит посредством спецификации, во-первых, „концепции общества“, особенно с точки зрения его истоков и прошлого, во-вторых, общих атрибутов и основ социальной и культурной коллективной идентичности, а в-третьих, границ, которые отделяют данный коллектив от других, а также присущих ему (этому коллективу) типов культурных отношений как внутри, так и вовне его геополитического местопребывания» [Лурье, 1997, с. 185].

На наш взгляд, выявлению языка культуры может способствовать реконструкция синтагматического текста ритуала, в котором происходит активное выстраивание смысла, поскольку входящие в него парадигматические единицы обладают определенной семантикой еще до вхождения в ритуал. В традиционном обществе ритуал представляется тем механизмом, который санкционирует и регулирует повседневную жизнь, благодаря тому что в этом обществе утилитарное и символическое не противопоставляется.

Что касается типов ритуалов, то их характеристика достаточно четка дана А.К.Байбуриным: «Следует отметить, что в самой системе обрядов любой конкретной традиции можно (хотя и условно) выделить „главный“ ритуал — обычно это основной календарный обряд, совершавшийся на стыке старого и нового года и „разыгрывавший“ основной прецедент (творение мира). Другие ритуалы в таком случае можно представить трансформациями основного ритуала. Реально к высшему уровню относятся обряды двух основных циклов — календарного и жизненного. Причем если обряды жизненного цикла более или менее однородны (в плане ритуализации), то календарные обряды довольно существенно различаются по этому признаку. Степень их ритуализации особенно заметно отличается в локальных традициях, где всегда выделяется несколько главных праздников (реже — один), а остальные считаются (в разной степени) второстепенными. Такая разновидность календарных обрядов объясняется не только историей их формирования, но и тем обстоятельством, что календарь „изначально“ неоднороден, поскольку „главный“ ритуал относится именно к этой подсистеме. Итак, высшему уровню принадлежат две серии ритуалов, обеспечивавших ритм жизни коллектива (календарные) и ритм индивидуальной жизни человека (обряды жизненного цикла)» [Байбурин, 1993, с. 18]. Тема нашей работы — обряды жизненного цикла, поскольку именно в них наиболее ярко проявляется функция обряда как механизма социализации индивида.

Традиционное мировоззрение — это прежде всего продукт освоения мира в сознании социального коллектива, а не на индивидуальном уровне. Безусловная общность монгольских народов, куда включаются и буряты, подтверждается всеми сторонами их жизнедеятельности. «Мифологическая система у монгольских народов едина, различия (областные, племенные, национальные) незначительны. Объясняется это непрерывностью этнокультурных взаимодействий, общностью литературного языка, обеспечивающих циркуляцию по всему монголоязычному миру рукописей с обрядово-мифологическими текстами» [Неклюдов, 1982, с. 170]. В этом ключе — как некую цельность — исследователь рассматривает мифологию монгольских народов, включая и бурятскую, что, собственно, продиктовано характером и задачами энциклопедического словаря «Мифы народов мира». Какую бы публикацию, посвященную общим проблемам бурятской культуры и традициям, мы ни взяли (Г.Р.Галданова, Н.Л.Жуковская, Т.М.Михайлов, А.И.Уланов, Н.О.Шаракшинова и др.), речь в них идет, как правило, о бурятах вообще, хотя некоторые авторы отмечают как разное содержание этнонима *бурят* в разные периоды, так и смену этносов на территории их современного расселения.

Мы учитывали не только общность бурят и их культуры, но и различия, которые отмечены нами в разных кодах. Чаще всего исследователи отмечают разных агентов ритуала. В восточной части монголоязычного мира светские и ритуальные функции выполняются светским лидером: на государственном уровне верховные жреческие функции — хаганом, а на семейном — главой семьи. В западной они разделены: правитель/воин выполняет светские функции, а жрец (шаман) — ритуальные. Последнее обусловливается самой социальной структурой: трехчастной для западной традиции (жрец—правитель—общинники) и двухчастной для восточной (правитель/жрец—общинники) (см. [Скрынникова, 1998]).

Одним из маркеров, позволяющих отнести ту или иную этническую группу даже в рамках одного народа к определенному типу культуры, может служить и ее локативный код: для восточных бурят и монголов сакральным является юг, что характерно для восточноазиатской традиции, а для западных — восток, что отмечается и у ариев [Скрынникова, 1999]. Чтобы подчеркнуть место юга в пространственной модели восточноазиатской традиции, напомним следующий факт: «Истинно добродетельному государю, как полагал Конфуций, не было нужды заниматься делами администрации; ему было достаточно *„с почтением сидеть лицом к югу“* (курсив мой. — Т.С.), и только» [Малявин, 1989, с. 523].

Кроме различий в агентивном коде (кто исполняет обряд и кто в нем участвует) и в локативном коде обрядов (разная ориентированность основных атрибутов ритуала) можно говорить о несовпадениях в предметном коде (использование разных атрибутов в качестве символов сакрально-значимого), в темпоральном (разное время проведения ритуала) и в других.

На наш взгляд, основным фактором, определяющим эти различия, является персонажный код обрядов, т.е. с каким верховным божеством связывается та или иная традиционная культура. В частности, несомненный интерес представляет обозначение пантеона западных бурят, традиционно делимого на западных и восточных божеств с центральным божеством (Эсэгэ-Малан тэнгри, или Хормустой). Тогда как для восточной части монголоязычного мира отмечается верховная пара богов: Небо — Земля [Скрынникова, 1998].

Отмеченные выше сходство и различия в ритуальных кодах КМ позволяют говорить о существовании на территории Южной Сибири и Центральной Азии двух типов культур, которые можно определить как восточноазиатскую, где верховными божествами являются *Небо и Земля*, и юго-западноазиатскую (индоиранское единство), где отмечается *триада божеств* (о последнем писал Дюмезиль).

Эти различия у народов алтайской языковой семьи не являются случайным фактором, а определяются их сложным этно- и культурогенезом, связанным с типологически разными группами насельников Евразии: прежде всего с монголоидами на востоке и европеоидами на западе. Сложный этнический состав обуславливается тем, что формирование народов алтайской языковой семьи проходило на территории, обозначаемой как Великая степь (от Великой Китайской стены до Балкан), где на протяжении не только веков, но и тысячелетий наблюдались миграции, определившие и современную этнолингвистическую карту Евразии. Если для периода 20–10 тыс. лет назад (по находке части лобной кости человека на Енисее — стоянка Афонтова гора II) было установлено, что Южная Сибирь была населена монголоидами, то уже в конце IV — начале III тыс. до н.э. было отмечено появление тазминской культуры скотоводов-европеоидов, для которых были характерны изображения на стелах и скалах четырехколесных колесниц спряженных в них быками. «Они связаны с культом солнца и громовника. На других изваяниях выбиты рисунки солнечных кораблей. Все эти сакральные изображения имеют реальные прообразы, возникшие в Месопотамии в IV — начале III тыс. до н.э.» [Кызласов, 1992, с. 9]. Следующей волной, пришедшей в Южную Сибирь с запада, были афанасьевцы (середина III — II тыс. до н.э.) — длинноголовые европеоиды. По мнению Л.Р.Кызласова, «южносибирский очаг обработки металлов, возникший в III тыс. до н.э., являлся древнейшим во всей Северной и Восточной Азии» (там же, с. 19). Третьей волной европеоидного населения были носители андроновской культуры (XVI–XIV вв. до н.э.), с которыми было связано появление двухколесных повозок и боевых колесниц с парной конской упряжкой. К середине II тыс. до н.э. относится и возникновение Великого нефритового пути, связывающего Прибайкалье с Волго-Камьем на западе и шан-иньским Китаем на востоке (там же, с. 12).

Все вышесказанное мы имели в виду, когда приступили к изучению ритуала в традиционной культуре бурят. Согласно Э.Дюркгейму, предложившему до сих пор широко используемую типологию, у ритуала следующие функции: *социализирующая*, *интегрирующая* (в ритуале люди в полной мере осознают свое единство), *коммуникативная* и *медиативная* (между сакральным и профаническим, человеческим и божественным), *воспроизводящая* (восстановить прошлое и сделать его настоящим). В связи с актуальностью традиционной культуры, ритуала в частности, мы обратили особое внимание на современные процессы этноидентификации как на механизм социализации. Выделив социальные и космогонические мотивы в качестве предмета исследования, мы также отмечали в своей работе и другие тесно с ними

связанные. Социум — единица динамическая: приходят одни члены (новорожденные, жены), уходят другие (девушки — замуж, умершие). Интеграция в социум и дизъюнкция его членов нарушают равновесие общества, и необходимая его стабилизация происходит через выполнение соответствующих ритуальных действий, заданных традицией. Используя термин *социализация*, мы имеем в виду не только адаптацию индивида при переходе из одного социума в другой, но и механизм перехода из мира природы в мир культуры и наоборот.

Главы I, II написаны Т.Д.Скрынниковой и Д.Б.Батоевой, гл. III — Г.Р.Галдановой, гл. IV — Т.Д.Скрынниковой и Д.А.Николаевой, Введение и Заключение — Т.Д.Скрынниковой.

Мы выражаем благодарность РГНФ, благодаря поддержке которого была осуществлена эта работа.

Глава I

ОБРЯД ИСПРАШИВАНИЯ СҮЛДЭ РЕБЕНКА

Обряды жизненного цикла являются наиболее важными для нормального функционирования социума, обеспечивая ритм жизни как индивида, так и социума, членом которого он является. Обряды этой группы регулируют отношения индивида и общества, отношения между поколениями. Чтобы человек мог стать членом одного из поколений (коллектива), он должен пройти через определенные обрядовые действия. Благодаря им индивид приобретает определенный социальный статус, в процессе обряда его постепенно наделяют также атрибутами этого статуса.

Социализация индивида начинается даже не с момента рождения, а гораздо раньше — с пожелания молодоженам иметь много детей, и является частью свадебной символики. Мотив социализации просматривается и в таком обрядовом действии, предшествующем родам, как испрашивание *сүлдэ*. Введение ребенка в социум начинается именно в обряде испрашивания *сүлдэ*, во время которого происходит дизъюнкция *сүлдэ* из мира природы и интеграция его в мир культуры. Основной задачей обрядов, связанных с рождением ребенка, является введение новорожденного в сферу социального из сферы природного (участие в обрядах нескольких семей предполагает, что ребенок входит не только в состав семьи, но и всего рода). Новорожденный вводится в социум, начиная с первых действий, отделяющих его от *чужого*, или *иного, мира*: с одной стороны, от сферы природного, нечеловеческого, которой он принадлежал до своего рождения, а с другой — от матери, в некотором роде также принадлежащей иному миру (роду). Следует заметить, что через родильную обрядность осуществляется социализация не только ребенка, но и матери.

Рождение ребенка считалось большим счастьем не только для семьи, но и для всего рода. «Существование коллектива во времени

требует постоянного восполнения потерь. Смерть вызывает необходимость нового рождения, которое с неизбежностью ведет к смерти и новому рождению» [Байбурин, 1993, с. 40]. Наличие детей — это необходимое условие почетного положения человека в обществе. Убеждение, что семья может выполнить свое назначение и существовать как относительно независимая ячейка общества лишь в том случае, если в ней есть дети, а главное — сыновья, отразилось во всех жанрах устного народного творчества — и в его малых формах, и в эпических сказаниях. Смысл бурятской пословицы *Үрэтэй хүн — зула, үрэгүй хүн — ула* («Человек с детьми подобен свече, человек без детей подобен подошве») — противопоставление «верха» и «низа», что вполне точно выражает отношение бурят к бездетности. Проблема бездетности существовала с глубокой древности и нашла отражение в религиозно-обрядовой практике как бурят, так и других народов. У бурят сложилась система сакральных действий, способствующих устранению бездетности. Благодаря сохранению традиционных ценностных установок проблема рождения детей, особенно сыновей, не теряла и не теряет своей актуальности вплоть до наших дней, в силу чего многие из этих действий сохранились до сих пор.

Ритуальные действия, связанные с рождением ребенка, начинаются во время свадебной обрядности, и с этой точки зрения свадьба не только предшествует родинам, но и может рассматриваться как начальный этап родильной обрядности. Именно к свадьбе приурочен комплекс мер, направленных на рождение потомства. Так, во время свадебных обрядов люди, обращаясь к духам предков, духам-покровителям местности и божеству огня, просили благополучия для новой семьи, богатства и *чадородия* [Балдаев, 1959]. Свадьба буквально пронизана пожеланиями многодетности:

Хонинтнай олон болжо,
Хубсартнай үргэн болжайг

Пусть овец у вас будет много,
Пусть коврик из шкур становится шире.

(Пожелание, чтобы коврик стал шире, символизирует увеличение семейства [Бардаханова, 1982, с. 171]). См. также (там же, с. 187):

Найман сагаан хубүүнэй
Хүйһэ барижа жаргаарай

Будь счастлив, держа пуповины
Восьмерых белых сыновей.

Во время прибытия свадебного поезда, согласно обычаем, предводитель свадьбы со стороны невесты первым входил в юрту жениха, неся перед собой стрелохранилище со стрелами (*хэһэнэг*). Сородичи жениха задавали ему традиционный вопрос: «С чем приехали?» Звучал ожидаемый ответ: «Полный *хэһэнэг* стрел привезли, полное вместилище людских душ привезли!» Подразумевалось, что стрелы

олицетворяют души, или жизненную силу (*сүлдэ*), будущих детей молодоженов. Чем полнее и краше был *хэһэнэг*, тем больше, лучше и богаче должно быть потомство новой семьи. По окончании свадебных ритуалов обрядовое стрелохранилище с запасом стрел становилось важнейшей реликвией дома, его святыней, оберегом. Обычно оно висело в изголовье мужской кровати [Михайлов, 1993, с. 13]. С.С.Бардахановой у баргузинских бурят отмечен обычай подношения невесте вареной грудинки во время свадьбы: «Подносят ее как детскую люльку, положив туда завернутый брюшной жир, символизирующий ребенка в пеленках. При этой церемонии обычно говорят:

Ханшараа һунажа, хабһаяа мантайхаш болтогой!

Раздайся вширь, пусть расширятся ребра!

В отличие от юролов, содержащих конкретное пожелание молодоженам (иметь столько-то сыновей и дочерей, воспитать таких-то детей), здесь все — и почетное угощение, и сопровождающее его благословение — дается в символической форме» [Бардаханова, 1982, с. 171].

По словам В.П.Насоновой, у осинских бурят существовал такой обряд: за два дня до свадьбы женщины, готовившие постельные принадлежности для приданого, вшивали куклу в постель невесты. Во время свадьбы пара благополучных стариков (пожилые женщина и мужчина) толкала молодоженов на постель и вытаскивала куклу, пока те находились в постели [Материалы Д.Б.Батоевой].

В сущности, воспроизводство рода — основная задача социума, и все действия, связанные с ней, заложены в свадебной обрядности, а также в ежегодных общественных молениях, а испрашивание *сүлдэ* как частный обряд проводится только в том случае, если эта задача не выполняется.

В бурятской традиционной культуре этот обряд обозначается как *хүүгэдэй һүлдэ гуйха* («испрашивание *сүлдэ/һүлдэ* ребенка»). В данной работе мы используем слово *сүлдэ* (общемонгольский вариант), поскольку *һүлдэ* употребляется не во всех бурятских диалектах. Известно употребление термина *сүлдэ* в следующем контексте, помогающем понять его значение: «У бурят сохранилось выражение *сүлдэ шингэхэ*, где слово *шингэхэ* означает „впитываться“, т.е. указывает, что *сүлдэ* приходит извне и внедряется в женщину, чем обеспечивается рождение младенца» [Галданова, 1987, с. 67]. Понятие *сүлдэ* семантически едино с тюркским *кут*. Сравнительный материал по верованиям алтайцев (телеутов) обнаруживает представление, что *кут* как зародыш приходит извне, дается человеку от небожителя Ульгена — творца человеческого *кута*, который дает ребенку метку — *мэнг* (родимое пятно) [Анохин, 1929, с. 253].

Вопрос о терминологическом обозначении в традиционной культуре бурят качества (или качеств), связанного с бытием человека, сложен. Можно только отметить наиболее распространенные точки зрения.

1. Одни исследователи обозначают это качество термином — «душа». «В науке нет другого, более универсального и емкого термина, обозначающего основную гносеологическую специфику данного анимистического понятия, но, поскольку невозможно лексически обозначить весь объем исторической семантики понятия „душа“, необходимо принять условность его терминологического выражения и отказаться от однозначного толкования в духе догматики „высших религий“» [Герасимова, 1989, с. 66–67], а «замена понятия „душа“ иными (жизненная сила, жизненно важная функция организма, жизненные функциональные связи человека) — это скорее только описание сущности того, что подразумевается под термином „душа“. Следует, вероятно, сделать следующий шаг и признать, что попытки заменить понятие „душа“ другим, равным ему по объему, не приведут к желаемым результатам, ибо круг явлений, описываемых термином „душа“, неопределенно велик и включает разнородные, противоречивые элементы» [Традиционное мировоззрение, 1989, с. 54].

2. Другие используют более близкие по значению термины: двойник, жизненная сила, благодать, харизма. «Я без колебаний использую слово „двойник“ вместо „душа“» [Потапов, 1991б, с. 56].

Нам представляется, что вторая группа терминов более точна в передаче семантики монгольского и бурятского понятия, но, поскольку в ней представлен целый ряд значений, мы оставляем без перевода бурятский термин *сүлдэ*. Можно констатировать, что феномен, выраженный в русском языке как «испрашивание души», в бурятском языке обозначается как *сүлдэ гуйха*, и именно об этом будет идти речь.

Обряд испрашивания *сүлдэ* проводился в том случае, если в семье долго не было детей. Этнографами описаны его разные формы. Прежде всего различия определяются местом/предметом, с которым связано проведение этого обряда. Выделяются следующие сакральные локусы и атрибуты: дерево [Галданова, 1987], очаг [Басаева, 1991; Галданова, 1987], гора/пещера [Галданова, 1987; Герасимова, 1989].

Дерево. О проведении бурятами обряда у дерева данных немного, и они различаются по этническим группам.

По сообщению информанта Р.Гончикжаповой, агинские буряты с просьбой о чадородии обращались к одинокому дереву (в основном березе), растущему в степи, на горе или в месте жертвоприношений духам—хозяевам местности (*табисатай газарта*) со словами: *хүбүүншье хаань, басаганишье хаань хүүгэдэй сүлдэ үгыта* —

«ниспошлите *сүлдэ* мальчика или девочки». Для этого к дереву привязывали девять ленточек, желтых и красных (9 *улаан, шара бүдэй зурам утаашань хээд модондо уядаг*). Обряд мог проводить шаман, или местные старцы или старицы, или сами бездетные супруги [Материалы Д.Б.Батоевой].

С просьбами даровать детей (*үхибүү үгыш*) бездетные родители (закаменско-тункинские буряты) ходили к лиственнице. «Для этого выбирали крепкое молодое дерево, опоясывали его лентой или полосой материи (*бүд бэһэлхэ*), зажигали лампадку и обходили¹ несколько раз вокруг дерева, излагая свои просьбы» [Галданова, 1987, с. 41]. Как мы видим, различие в породах деревьев, к которым обращаются во время обряда, определяется принадлежностью к той или иной этнической группе бурят. Общеизвестна сакральность деревьев: березы — у хори-бурят [*хун шубуун гарбални, хуһан модон сэргэмни*² — «происхождение мое от птицы Лебедь, дерево мое (коновязь) — белая береза»], лиственницы — у закаменско-тункинских бурят.

Аналогичный обряд существовал у якутов (он совершался весной). «Так, для предотвращения бесплодия совершали следующий обряд: приглашали шамана, который отводил бесплодную женщину в лес, выбирал дерево с ветвями только на верхушке — *орук мас*, под ним расстилал белую конскую шкуру³ и, посадив на нее женщину, заклинал духов, танцуя вокруг дерева. В это время к нему спускались небесные духи и вели с ним беседы, они соглашались дать ребенка просительнице. Тихий ветерок дул в темь⁴ женщины, отчего и происходило само рождение. Дерево с богатой кроной наверху (в виде гнезда) могло подарить душу ребенка, а высохшее могло забрать ее у беременной женщины» [Романова, 1997, с. 174].

Безусловно, возможность проведения обряда испрашивания *сүлдэ* у дерева определяется его функцией.

Для интерпретации семантики действий в бурятской традиции можно обратиться к архетипу, т.е. описанию обрядов, связанных с деревом и плодovitостью, у других народов. Анализ данных в книге Дж.Фрэзера [Фрэзер, 1983] позволяет выделить несколько функций дерева в этом контексте.

1. Способствует плодородию вообще. Дж.Фрэзер отмечает, что дух дерева делает плодovитым скот и наделяет потомством женщин. «*Emblica officinalis* является в Северной Индии священным деревом. Одиннадцатого числа месяца фалгуна (февраля) у подножия этого дерева совершаются возлияния; к нему обращаются с молитвами о плодородии женщин, животных и посевов. У южных славян бесплодная женщина, желающая иметь ребенка, в канун дня святого Георгия вешает на плодородное дерево новую сорочку. На следующее утро

она до восхода солнца тщательно осматривает сорочку, и, если оказывается, что по ней проползло какое-то живое существо, женщина питает надежду, что в течение года ее желание исполнится. Она надевает на себя сорочку, будучи уверена, что станет столь же плодovитой, как дерево, на котором провела ночь эта часть ее туалета. У каракиргизов, чтобы зачать ребенка, бесплодная женщина катается по земле под одинокой яблоней» (там же, с. 119–120). У азербайджанцев в священном месте ельбаба имеется дерево, которому приписывается способность исцелять от бесплодия. Под его корнями, выступающими наружу, женщины проносят сверток, имитирующий запеленатого ребенка [Пчелинцева, 1995, с. 102].

2. Позволяет забеременеть. Так, племя тухоз, входящее в состав народа маори, «приписывает деревьям способность делать женщин плодovитыми. Эти деревья ассоциируются с пуповинами неких мифических предков, и до самого последнего времени на них, как правило, развешивали пуповины всех детей. Стоило бесплодной женщине обнять руками ствол такого дерева, и она зачинала мальчика или девочку (в зависимости от того, обняла ли она дерево с восточной или с западной стороны)» [Фрэзер, 1983, с. 120]. Плоды деревьев также способствовали зачатию: «Там растет дерево... Съешь их (его) плоды, будешь иметь много детей и внуков» [Яншина, 1984, с. 39]. Так, в Северной Индии к числу наиболее священных плодов относятся кокосовые орехи: «Их называют шрифала, то есть плоды богини плодородия Шри. Кокос является символом плодородия; жрецы во всей Верхней Индии хранят его в святилище и дают желающим забеременеть женщинам... Неподалеку от Старого Калабара в городе Ква произрастала некогда пальма: по поверью, отведав ее орехов, могла понести любая бесплодная женщина» [Фрэзер, 1983, с. 119].

3. Дарует легкие роды: «В Швеции и Африке деревьям приписывается способность даровать женщинам легкие роды. У некоторых конголезских племен беременные женщины изготавливали себе одежду из коры некоего священного дерева в уверенности, что это дерево освободит их от связанных с родами опасностей. Предание о Латоне, которая, готовясь произвести на свет божественных близнецов Аполлона и Артемиду, обнимала пальмовое и оливковое деревья и два лавра, возможно, указывает на существование аналогичного верования у греков» (там же, с. 120).

В качестве вегетативного атрибута, способствующего чадородию, наряду с деревьями и плодами могли выступать цветы, о чем свидетельствует легенда о происхождении бурятского рода обогон. «У прародителя булагатского племени — Булган-Хара (Булагата) был один сын — Тоблок (Тоглок). Последний имел семь жен, от которых роди-

лись семь сыновей и одна дочь, имя которой не сохранилось. Дочь Тоглока, по версии, записанной К.А.Хадахнэ, пася скот, увидела на одной могиле красивый цветок, сорвала его и, играя им, съела. От этого она забеременела и родила сына, которого назвала Обогоном. Цветок, который съела дочь Тоглока, называется *ургуй* — „подснежник“, поэтому Обогона прозвали *ургуйн узурһаа олодоһон Обогон* — „от сердцевины подснежника зачатый Обогон“⁵.

По другой версии, Тоглок жил на берегу Байкала в местности *Бүхэ-нуга бүлэк гэшоһон*. Дочь Тоглока, изгнанная из дома за кровосмесительную связь со своим старшим братом, переселилась на север, к подошве горы Удактай. Она вышла замуж за Сагантая, отец которого, Болот, был неземным человеком: он спустился с неба и поселился около горы Удактай. Когда дочь Тоглока родила сына, то ему дали имя *Ургуйн узурһа олодоһон Обогон*, потому что мать его, боясь гнева своего отца Тоглока, решила скрыть истинного виновника своей беременности и сказала, что она зачала оттого, что во время пастьбы скота съела цветок» [Румянцев, 1969, с. 80–81]. Хотя данный пример не имеет отношения к испрашиванию *сүлдэ* ребенка, поскольку у цветка не просили *сүлдэ* (наоборот, в этом мотиве существует какая-то предопределенность, мотив избранничества), но все же он свидетельствует о том, что цветок мог служить причиной зачатия и что он является вместилищем *сүлдэ*.

Аналогичный пример содержится и в сказке «Шапка-невидимка» [БНС, 1990, с. 51]:

Послал хан своих жен в тайгу собирать орехи и смородину и наказал им ни одного ореха, ни одной ягоды не есть. Собирая смородину, увидели ханши, что «висят на ветке две одинаковые смородинки, как две капли воды похожие друг на друга. Переглянулись ханские жены и решили: „Съедем по ягодке, а хану не скажем“. Так они и сделали». Вернувшись домой, обнаружили, что беременны, и решили, что виноваты в этом те две смородиновые ягодки, которые они съели. Весной, в один и тот же день, родились у них два мальчика, похожие друг на друга, как две ягоды смородины.

Обращение в обряде к растениям связано не только с их высокой продуктивной функцией, но и (а может быть, и прежде всего) с их функцией вместилища некоей субстанции. Последнее является предметом обсуждения специалистов: «У многих народов мира дерево связывается и со смертью, и с жизнью. Умерших подвешивали к дереву, помещали на помост на ветвях, хоронили в дупле, оставляли около дерева на земле. Поэтому в мифах и верованиях деревья считаются обиталищем каких-то амбивалентных духов... Возможно, вера в добрых духов связана с традицией тотемных родовых деревьев, сформировав-

шей представление о родовых деревьях как месте зарождения и обитания еще не родившихся душ или месте хранения душ умерших членов рода и ждущих возвращения, возрождения среди родовичей»⁶ [Герасимова, 1989, с. 207–208]. С.В.Иванов, уделивший много внимания предметному коду ритуалов народов Сибири, представил многочисленные изображения этих душ в виде птиц [Иванов, 1954, с. 234–241].

Нам думается, что ближе всех к истине подошла Г.Р.Галданова, которая связывает особую роль дерева с тем, что в нем находится *сүлдэ*: «*Сүлдэ* могло воплощаться в дереве. Согласно представлениям бурят (закаменско-тункинских), лиственница связана с жизненностью, жизнью человека (*сүлдэ*). Верили, что гибель дерева влечет за собой смерть человека: если во время бури было сломано много деревьев — много людей уйдет из жизни в ближайшем будущем (*олон хүн гарха*); видеть во сне поваленную лиственницу — к смерти кого-либо из родственников, если это дерево было маленьким — к гибели ребенка» [Галданова, 1987, с. 41].

Как видно из последнего примера, дерево связано с жизнью человека через *сүлдэ*, т.е. дерево может бытьместилищем *сүлдэ*, но оно также может быть медиатором⁷ между человеком и верхним миром. Возможно, к дереву обращаются как к проводнику, с помощью которого можно связаться с верхним миром, откуда и даруется *сүлдэ*. Это очень четко прослеживается на якутском материале, в котором говорится, что во время обряда небесные духи спускаются и соглашаются дать ребенка. На то, что дерево в обряде связано с верхним миром, указывают как девять ленточек (у агинских бурят) — «девять» сакральное число верхнего мира (см. [Скрынникова, 1997а, с. 16; Михайлов, 1996б, с. 107]), — так и густая крона, похожая на гнездо (у якутов). Судя по якутскому материалу, женщина во время обряда находится в ином мире, так как сидит на конской шкуре (см. примеч. 3). К сожалению, нет текстов, из которых можно определить, к кому женщина обращается, и нет общего агента совершения обряда.

Огонь и очаг. Испрашивание *сүлдэ* у очага связано с культом божества огня, которое именуется по-разному: Сахядай-нойон⁸ и его жена Сахала-хатан — у кудинских бурят (западные буряты), Галай-хан — у агинских бурят (а также Гал Заяши⁹, Гал-тэнгри, Галай-хан Мираза — у забайкальских бурят) [Галданова, 1987, с. 34].

Считалось, что божество огня способствует деторождению и умножению богатства. Этнографами описано несколько вариантов проведения обряда испрашивания *сүлдэ* ребенка у духов-хозяев огня. Более общей формой можно назвать специальный обряд поклонения хозяину очага. Осинские буряты янгутского рода называли его *гал*

гуламтын тайлга. «В тех случаях, когда в семье не рождались дети, совершали обряд жертвоприношения огню в юрте (*гал гуламтын тайлга*). Для этого требовался один баран и тарасун» [Манжигеев, 1960, с. 186]. К.Д.Басаева отмечает, что исполнял этот обряд не шаман, а знающий обычаи улусный старик — *хаялгаша* [Басаева, 1991, с. 54].

У Г.Р.Галдановой можно встретить более подробное описание: «С просьбой даровать детей обращались к огню, как к семейно-родовому гению-хранителю... Огонь как олицетворение женского начала считался источником плодородия, богатства, а очаг (место обитания огня) представлялся хранящим и дарующим *сүлдэ* детей и животных. При бездетности проводилось специальное моление огню... У очага укрепляли тальниковую лозинку, украшенную лоскутами, которую называли *галай бургааһан* — „ива огня“. Разведением и „угощением“ обрядового огня занимался *особый человек*¹⁰. „Угощая“ огонь маслом, он постоянно приговаривал: „Сыновья огня, ешьте, пейте“, — и просил: „Великий очаг огня, великая создательница судьбы, ниспосли от своих детей, множество которых прогибает огонь, выдели от своего богатства, несметность которого прогибает землю“ (*Гал ехэ заяша, гал ехэ гуламта, зол ехэ заяша, гал хотоймо үнэрһөөнь, газар хотоймо баянһаань заяагыта*). В это время раздетые супруги стояли у костра, муж при ноже в ножнах, жена со свертком, имитирующим ребенка. В сверток клали серебряные монеты, альчики. Считалось хорошей приметой, если на одежду супругов во время моления огню попадали угольки: сколько угольков попало, столько будет детей. После совершения моления гадали: выливали в воду раскаленное олово или свинец и по тому, какую форму оно принимало, узнавали, родится ребенок или нет, много ли детей будет...» [Галданова, 1987, с. 60].

Следует отметить, что киргизы отлив-изображение (свинца или олова) называли *кут*¹¹ и также связывали с культом домашнего очага. Считалось, что *кут* через дымоходное отверстие падает в очаг — *коломто* (бур. *гуламта*). Если *кут* напоминал изображение человека — у его обладателя будет много детей, а если животное — то много скота [Баялиева, 1972, с. 45–46].

Кроме опубликованных вариантов, в архивных материалах П.П.Баторова есть несколько иное описание обряда поклонения *огню* очага: «Кудинские буряты изредка делают тайлага огню своего очага, вернее, хозяину огня Сахядай-ноёну и жене его Сахала-хатан. Это делается в тех случаях, когда не могут долго дожидаться рождения детей. Жертву приносит посвященный *шаман* овцою, молоком и тарасуном. Три прутика втыкают вокруг очага, и их обтягивают кругом шерстяною бечевкою. Тарасун, молоко брызгают, мясо жертвенной

овцы варят в котле. Когда мясо поспеет, тогда, вынув грудинку овцы из котла, ставят на огонь и совершают всесожжение грудины (этим кормят огонь). Затем берут из мяса даланга в ведро, которое навешивают на юго-западную тэнги юрты и в течение трех суток едят эту далангу всей семьей, каждый раз бросая куски мяса и жира в огонь, посторонним мясо не дают, из этого дома ничего нельзя давать в чужие руки до истечения девяти суток. Посторонних людей или гостей можно угощать тарасуном и чаем, не подбеленным молоком, и вообще все продукты молочные делаются запрещенными, кроме тарасуна. Шаман шаманит сидя, во время обряда *хуруя*, в экстаз приходит, но в обморок не падает...

Во время тайлгана огню приглашается соседняя молодежь обоего пола, которая того же вечера устраивает тут же *наадан* с пляской и угощается за счет хозяина саламатом. В день тайлгана разрешается угощать гостей, запретное время наступает с утра следующего дня. Причем льют *хон*. Это делается так: в красную деревянную чашку наливают коровье молоко, туда опускают рублевую серебряную монету, чашку покрывают овечьей шерстью, на это льют растопленное олово, затем, вынув из чашки, осматривают, какую форму приняло олово, и судят, какие последствия надо ожидать от жертвоприношения огню. Если олово отольется в одном куске и будет иметь хоть отдаленное сходство с человеческим, то говорят: будет ребенок и все будет обстоять благополучно, если олово разделится на несколько отдельных кусков, то это предвещает разделение семьи (развод). Если олово рассыпается на мелкие куски, то последнее предвещает совсем плохое будущее» [Баторов]. Следует отметить, что в отличие от предыдущих вариантов, где особо подчеркивается, что обряд проводил не шаман, а *особый человек*, данный вариант обряда проводил посвященный шаман. И судя по тому, что жертвоприношения совершают молочными продуктами (белое) и овцой (вероятно, белой, поскольку черный цвет всегда указывается), можно предположить, что обряд проводил именно *белый шаман*.

По сообщению информанта Б.Мадагаевой, обряд совершал *шаман* или *кузнец*. Он обращался к очагу со словами: «Великий очаг огня, великая созидательница судьбы, издавека приходящий хозяин огня, дарующий детей, вам поклоняюсь» (*Гал ехэ гуламта, Зол ехэ Заяаша. Холан ерэжэ галай эжэн үри бэеын заяаша танда мүргэнэм*), — и подносил ему почетные части барана — голову, ребра, а также белую пищу (*хонин-төөлэй, хабһа-мяха, зөөхэй, сагаан эдээн табаз*) [Материалы Д.Б.Батоевой].

Обряд, описанный Г.Р.Галдановой, позволяет сделать вывод, что очаг является хранителем *сүлдэ*, а вместилищем *сүлдэ*, по всей види-

мости, являются угольки. Об этом же говорится и в предании об Асуйхан. «По древним представлениям полагалось заливать водой огонь домашнего очага у тех, кто не имел детей. Согласно преданию, у шаманки Асуйхан не было детей, и сородичи решили погасить огонь ее очага, но это им не удалось осуществить — два уголька отскочило, огонь не потух, потому что Асуйхан день и ночь просила Заяши послать ей счастье стать матерью. Заяши, вняв ее мольбам, послала ей двух детей. Здесь отскочившие угольки олицетворяли *сүлдэ* — жизненную силу этих детей» [Галданова, 1987, с. 64]. Об этом же свидетельствует и то, что у якутов было запрещено разбивать угли на очаге (см. примеч. 11).

К комплексу обрядов жертвоприношения огню, к которому присокуплялись еще и магическое воздействие, и слова-заклинания, относился обряд «суд старух»¹². У унгинских бурят на «суд старух» собирались семь старух с благополучным потомством. Они готовили обрядовое блюдо — *саламат*, раскладывали его в чашки, которые составлялись вокруг очага с огнем. Бездетного супруга сажали около очага и совершали жертвоприношение огню: масло от саламата и часть самого саламата клали в огонь. После жертвоприношения самая старшая старуха снимала с себя штаны и била ими бездетного бурята, приговаривая: *Юүндэ хүбүү гарганагуйбш? Хүбүү заяагты! Хойто жэлдэ хүбүүтэй бологты!* («Почему не рождаешь детей? Живи, чтобы родились дети! Чтобы на следующий год родился сын!»). Затем и все остальные старухи бьют его своими штанами и приговаривают те же слова. После завершения этих действий съедали саламат [Басаева, 1991, с. 54–55; Хангалов, 1960, с. 371].

Описание этого обряда, но с более развернутым текстом есть в архивных материалах С.П.Балдаева: «Если жена не рождает, то в некоторых улусах, например Курлатском, Кукунурском, устраивали суд над бездетными супругами. Бездетная обращалась к старшим женщинам своего мужа, те назначали день суда и велели приготовить молочные продукты и тарасун. Собирались молодые и старые женщины, сажали супругов у приготовленной постели. На столе кушанья и водка. Старшие женщины заводили разговор о цели брачной жизни, приводили примеры. Потом самая многодетная старшая женщина снимала свои панталоны и била ими супругов, и приговаривала:

Орондоо ороходо тэбэрилдэгты,
Үглөө бодоходоо озолдогты!
Унтахадаа нюргаараа бү хэбтэгты
Хушуугаа холбоод хэбтэгты,
Хулөөрөө ашилдагты,

Ложась спать, обнимайтесь,
Вставая утром, целуйтесь!
Друг к другу не ложитесь спиной,
Ложитесь, уста соединяйте,
Ноги забрасывайте друг на друга,

Хүзүүгээрээ тэбэрэлдэгты!
Хэбтэн хэлд гүүлэжи
Хүбүү ологты!
Баймаган балд гүүлэжи
Басага ологты!
Абагаян дэли архинши,
Хүбүүтэй бологты,
Абагаян изын дэли хобууша,
Басагатай бологты!
Бэе-бээдэй дурлагты,
Найса умтагты!
Ши, бэрехэн,
Хүни нүхэртэнь бү дурла,
Ши, хүбүүн!
Хүни нүхэртэнь бү дурла,
Хубитаян хүзүүдэгты,
Олоһоноо озогты!
Тэншиисэ тэбэрэлдэгты,
Элэсэ озолдогты!
Хараа таһархадань
Хуниглажа захалагты,
Үүри сайхадань
Обоо буурагты!
Үндэр тэнгэри
Хүбүү заяагты,
Үлгэн дэлхээ
Басага олуулагты!
Тэхэ дэли хунили бологты,
Тэмэн дэли хүлэг бологты!
Бойног дороо хадгалама
Буха ноён баабайдаа мүргэгты,
Умай соогоо адуулама
Будан хатан ийбиидээ мүргэгты!
Бухайн дэли бүдүүн хүзүүтэй
Хүбүүн гаргагты,
Бугайн дэли уга наһатай
Басага гаргагты!
Шулуу сабшаха
нүхэ бэлдэгты,
Шоно үлдэхэ хүбүү гаргагты,
Хубсаһа оёхо зүү бэлдэгты,
Гэр хараха басага заяагты!

Руками переплетайтесь!
Лежа
зачните сына!
Стоя
зачните дочь!
Пусть родится сын-пьяница,
Как ваш дядя (имя),
Пусть родится дочь-сплетница,
Как ваша тетка (имя)!
Любите друг друга,
Спите хорошо!
Ты, жена,
Не засматривайся на чужих мужей,
Ты, муж,
Не ухаживай за чужими женами,
Суженого обнимай,
Найденную целуй!
Обнимайтесь побольше,
Целуйтесь чаще!
С потемок
Начинайте соитие,
На заре
Утром кончайте!
Высокие тенгэрины
Сотворят вам сыновей,
Широкая земля — Үлгэн
Зачнет вам дочерей!
Как козел, сделайте похотливыми,
Как верблюд, сделайте выносливыми!
Прячушему вас под свое брюхо
Буха-ноён отцу (бабаю) молитесь,
Хранящей вас в своем умай
Будан-хатан матери кланяйтесь!
Родите сына с толстой
шеей, как у порога,
Родите дочь с долгим
веком, как маралуха!
Готовьте топор, чтобы
рубить камень,
Родите сына, чтобы гнать волков,
Готовьте иглу, чтобы шить одежду,
Родите дочь, чтобы смотрела за хозяйством!

Потом они совершали возлияние домашнему очагу, обменивались с хозяевами чашками с водкой, яствами. Все присутствующие садились за стол, причем хозяина и хозяйку садили за стол рядом, угощали

их, заставляли пить и кушать. Каждая из присутствующих женщин говорила благопожелания. Наугощавшись вдоволь, супругов укладывают в постель и, говоря благопожелания, расходятся по домам» [Балдаев, 1941, с. 3–6].

Пожалуй, здесь можно рассмотреть и обряд захоронения послета, хотя он и не относится к данному комплексу обрядов, но все же в нем есть указание на связь *сүлдэ* и *очага*, который является его хранилищем.

«Представление о месте нахождения огня — очаге, как дающем *сүлдэ* детей, проявляется в широко распространенном обряде захоронения послета. Обряд этот отправляли *женщины*. На него обычно приглашали бездетных супругов в надежде, что они найдут здесь счастье чадородия. Причем приглашали не в каждую семью, а только в многодетную, где дети не умирали, а росли в благополучии. По истечении определенного срока после родов (или сразу после родов) послед закапывали в ямку, вырытую обычно на месте рождения ребенка, затем из лучинок сооружали над ней маленький балаганчик в виде урасы, поливали его маслом и поджигали. Все старались дышать дымом от костра, мазали друг друга сажей от костра, смеялись и просили „дать еще сына“. Особенно бесплодные женщины старались приобщиться к „благодати“, расстегивали пуговицы одежды, мазали живот сажей» [Галданова, 1987, с. 60–61].

Типологически сходное явление также можно отметить у алтайцев (родившая женщина закапывала послед под очаг) [Каруновская, 1927, с. 25]. «У бурят, видимо, очаг также представлялся *хранителем послета*. Однако захоронение послета под очагом имитировалось разведением костра на месте его захоронения. Обряд захоронения послета отражает неоднозначные представления и культы. Почитание духа огня как покровителя семьи и рода, у которого просили не только благополучия семьи, здоровья, богатства, но и потомства, сочетается с верой в магическую силу самого послета, с представлением о *сүлдэ*, *хэшиг хутаг* — благодати, заключенной в нем» [Галданова, 1987, с. 61].

У бурят также отмечен обряд почитания благодати послета (*umai-yin qitiyu takiqu*): «Для проведения его собирали дары: шкурку черного соболя, драгоценности, белую овцу, белый шелк, топленое масло, архи, курительные свечи, зерна. Все это приносили в жертву тэнгри огня с просьбой „пусть будет у меня столько детей, сколько здесь зерен“» [Галданова, 1976, с. 153].

Кроме обрядов семейно-родового типа, специально проводимых для испрашивания *сүлдэ* ребенка, можно отметить иную форму жертвоприношения огню, совершаемого ежедневно самой бездетной женщиной. По сообщению информанта Р.Гончикжаповой, агинские бу-

рятки для испрашивания *сүлдэ* ребенка ежедневно по утрам разводили огонь и подносили хозяину огня (*галай эзэндэ*) — Галай-хану — первинки молока и чая (*һүнэй, сайнгаа дээжиие үргэдэг, мүргэдэг*). Персональные жертвоприношения дополняли большие моления хозяину очага (*гуламтын эзэндэ*), которые проводились следующим образом: баранью грудинку обвязывали желтой материей, сверху клали масло и подносили огню (*галдаа шара бүдөөр орёгоод, сагаан тоһо дээрэнь хээд, хониной үбсүү үргэдэг байгаа*). Обряд проводила сама бездетная женщина. Также можно было попросить шамана или ламу поднести огню *төөлэй* — баранью голову [Материалы Д.Б.Батоевой].

Возможность испрашивания *сүлдэ* у духов-хозяев огня обуславливается функциями огня очага. Прежде всего обращение к огню очага с просьбой о чадородии определяется его функцией вместилища некоей сакральной субстанции, которая способствует деторождению, а именно *сүлдэ*. Огонь очага также считается медиатором между этим миром (людей) и иным миром (верхним, откуда даруются *сүлдэ* детей). Эти функции огня очага отмечают исследователи: «Очаг как сакральный и семантический центр жилища, определяющий его организацию, был местом обитания хозяина/хозяйки огня... Огонь очага, соединяющий землю, небо и человека, является одним из аналогов центра мира, наделенного созидательными функциями» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 138]. «Огонь связан с космическим центром; на это указывают центральное положение в юрте, а также глухие отзвуки представлений, согласно которым очаг является дымовым отверстием земли (через него ведет путь в нижний мир), хотя при этом очажное пламя, через которое передаются жертвы небесному божеству, столь же ощутимо связано и с небом. Таким образом, огонь является одним из образов мировой вертикали» [Неклюдов, 1992–1993].

Огонь как податель детей — архетип, широко распространенный среди народов всего мира, что уже отмечал Дж.Фрэзер: «Обычай, следуя которому возлюбленные, держась за руки, перепрыгивают через костры, обязан, вероятно, своим происхождением представлению, что таким путем они обеспечат себе в браке многочисленное потомство». Анализ этого обычая позволяет выделить несколько функций костра/огня:

1. Дарует плодovitость: «Марокканцы считают, что бездетные пары могут занять потомство, перепрыгнув через костер летнего солнцестояния... В Ирландии существует поверье, что девушка, которая в день святого Иоанна трижды прыгнет через костер, вскоре выйдет замуж и станет многодетной матерью» [Фрэзер, 1983, с. 603].

2. Позволяет забеременеть: «В Лешрене говорят, что если, прыгая через костер, молодой человек и женщина не прикоснулись к пламе-

ни, то в течение двенадцати месяцев эта женщина не станет матерью, так как ее не *оплодотворило пламя*» (там же).

3. Дарует легкие роды: «Во Фландрии женщины прыгают через летние костры, чтобы обеспечить себе легкие роды» (там же).

Гора/пещера. Большое значение для продолжения рода имело обращение к маркерам центра, обладающим порождающим началом. Одним из главных символов центра была гора или река, где наибольшей сакральностью обладал верх: для горы это ее вершина или то, что ее маркировало (*обо*¹³), а для реки (или любого другого источника) — исток.

В разных традициях это может быть просто гора или пещера, или же комплекс «пещера–гора–камень», или «гора–пещера», или «гора–камень».

Конкретных материалов о горах/пещерах в интересующем нас аспекте в бурятской этнографической литературе сохранилось очень мало. Практически все сведения, касающиеся связи пещер с обрядом испрашивания *сүлдэ* ребенка, собраны Г.Р.Галдановой. Так, по ее данным, известны пещеры:

— *Нүмэ шулуун* (Камень-храм) на острове Ольхон было сакральным местом для ольхонских, баргузинских и хоринских бурят;

— Даян Дэрхи (в Хубсугульском аймаке Монголии, в 180 км от Тунки) посещали некоторые тункинские и закаменские буряты;

— Уурийн хайрхан и Утайн умай¹⁴, представления о которых не имели широкого распространения;

— Эхын умай — на Алхане (Агинский АО в Читинской обл.) сохраняет актуальность до сих пор у хоринских бурят [Галданова, 1987, с. 36–38].

О пещере на Алхане говорится также в работе К.М.Герасимовой: «Верующие бездетные женщины в Бурятии посещают культовое место Алхана, которое представляет собой большой горный комплекс с отдельными священными скалами, воротами, пещерами, лазами внутри горной породы. Здесь они влезают в маленькую пещеру „Умай“ (лоно, матка) и стремятся отщепить кусочек камня — душу или зародыш будущего ребенка. С этой целью пролезают через узкий извилистый лаз¹⁵ в горе, который, вероятно, воспринимается как „влагалище“ горы» [Герасимова, 1989, с. 205].

Возможно, есть и другие пещеры, но они не так широко известны. П.П.Хороших, проводивший археологические исследования в Прибайкалье, отметил, что местное население считает пещеры священными и скрывает их местонахождение [Хороших, 1924, с. 18].

Стоит сказать подробнее о действиях, которые совершают в подобных местах. По сообщению информанта Р.Гончикжаповой, без-

детные супруги (или только жена) идут к пещере на Алхане, совершают жертвоприношение водкой, молоком, чаем, белой пищей и стараются найти в пещере камешек (о его семантике см. ниже), который иногда кладут в рот. Раньше подносили отдельные части барана: *төөлэй* — голову, *баруун шагайта* — правую берцовую кость, *хоишхо-ног* — прямую кишку, *хотын нугалуур* — привратник желудка. В наши дни рядом с пещерой можно увидеть распашонки, игрушки, принесенные женщинами в качестве дара [Материалы Д.Б.Батоевой].

О действиях у пещеры Даян Дэрки говорится: «Перед входом в эту пещеру лежала каменная плита, служившая жертвенником при заклании барана. Жертвоприношение совершал обязательно шаман, хотя культ Даян Дэрки был ламаизирован... Существовали поверья: кто проползет через *эхын умай* пещеры, тот станет здоровым, богатым и многодетным» [Галданова, 1987, с. 37].

Как и на Алхане, здесь имеет значение чрево пещеры. В мифе подчеркивается именно это качество, когда далай-лама, отсылающий своего ученика помочь людям, говорит: «*Эхын умайтай „агуйда ошоожо“*» — «Отправляйся в пещеру „с материнским чревом“, исцеляй больных, обогащай бедных, одаривай потомством бездетных» (там же).

Мотив чрева/влагалища может сопровождаться темой их «закрытости», т.е. неспособности к рождению, что подчеркивается в сюжете испрашивания сына хоринским тайшой (там же, с. 36–37). «Закрытость» пещеры можно сравнить с «закрытостью» горы в эпосе «Аламжи Мерген» (см. примеч. 16), когда Агу Гоохон просит гору открыть ущелье. Согласно мифологическим представлениям, «закрытая» гора/пещера может быть «открыта» лишь в результате проведения сакральных действий (ритуала). Об этом же свидетельствует и то, что иногда пещеру на Алхане не могут найти. По словам информанта Д.-Н.Цырендашиева, некоторые супружеские пары, приехавшие на Алхану с целью испрашивания чадородия у пещеры, уезжают, так и не найдя ее. Они странным образом отстают от группы или теряют проводника, ведущего их к пещере, или же обнаруживают то место, где должна быть пещера, но саму пещеру не находят. Но некоторым людям удастся самим найти ее даже без проводника, лишь по описаниям [Материалы Д.Б.Батоевой].

С просьбой о чадородии обращались также к горе. По сообщению информанта Юндэнэй Бутит, с просьбой даровать детей ходили к *обо* (горе) Тарган Хонгор. *Обоотой газар нэрэтэй, тэдээнһээ (обоогой эзэнһээ) эрхэхэдэ хамаагуй* — «Каждая местность с *обо* имеет свое имя, и у хозяина этой местности можно просить [детей]». Женщина могла пойти туда с мужем, друзьями или одна. Она совершала жерт-

воприношение молоком и просила: *Үри дээрэнээм үри үгыта* — «К имеющимся детям ниспошлите еще ребенка». После рождения ребенка женщина снова приходила в то же место и подносила хозяину *обо* белую пищу. Информант отметила, что она сама совершила этот обряд в конце 50-х годов, после чего у нее родился сын. Она же сообщила, что с этой же целью на вершине горы Жэбхээхэн подносили хозяину *обо* целую тушу четырехлетнего коричневого кастрированного барана. Сами не ели (*Жэбхээхэнэй оройдо 4 наһатай, хурин, эрье хони табидаг хан. Бүтэн хониной мяха абаашаад хайлуулдаг хан*) [Материалы Д.Б.Батоевой].

В данном случае мотив горы и мотив камня присутствуют вместе. В этом контексте можно привести легенду о Тамерлане. Когда он уходил с войском в поход, каждый из воинов бросил камень и образовалась большая куча; вернувшиеся из похода забрали из нее по камню, а оставшиеся камни стали объектом поклонения. Исходя из этого можно сказать, что *обо* складывается из камней, каждый из которых обладает *сүлдэ* (предков).

Просьбы об умножении потомства содержатся в обращениях к духам-покровителям рода. Во время проведения ежегодных общественных обрядов в ряду просьб об умножении скота, богатства и т.п. непременно содержится просьба об умножении потомства. Как известно, эти обряды проводятся на горе, у *обо*.

Представления о том, что горы могут даровать потомство, широко распространены среди народов Сибири. «Шорцы сеока Кобый... до недавнего времени устраивали (раз в три года) общественное моление своей почитаемой родовой горе Кара-Тагу... Целью моления было „испрашивание“ кут на детей, скот, зверя и урожай. Такие моления родовым священным горам устраивали и другие сеоки...» [Потапов, 1973, с. 282]. Н.А.Алексеев, уделивший большое внимание ранним формам религии у тюркоязычных народов Сибири, отмечает, что, по алтайским верованиям, рождение и здоровье детей зависело от благосклонности духов-покровителей рода и племени, прежде всего — от воли духа-хозяина родовой горы: «Во время общеродового горного моления они просили у своего духа-покровителя не только защиты от бед и несчастий, но и детей... Аналогичные представления, возможно, бытовали и у теленгитов. По их поверьям, бездетная женщина должна сходить на гору, где совершались жертвоприношения духам-покровителям рода, и помолиться, тогда у нее может родиться ребенок... Хакасы также испрашивали кут у духов-хозяев родовых гор» [Алексеев, 1980, с. 133, 137].

Вообще, представления о горах, дарующих потомство, — архетип, широко распространенный. В Корее с просьбой о чадородии обра-

щаются к духу-хозяину гор Сан-Сину: «До сих пор можно увидеть бездетных женщин (или женщин, не имеющих сына), идущих к скале странной формы, расположенной далеко в лесу, молить Сан-Сина одарить ее ребенком» [Грейсон, 1996, с. 121].

В работе Э.М.Яншиной по древнекитайской мифологии приводится миф о Великом Юе, о происхождении которого говорится: «[Мать Юя], женщина из рода Владеющих копытием (Синь), по имени Нюй-си... не беременела. [Она] пошла к горе Камень Рода (Ди), нашла там росток йевлевой слезы, проглотила его и понесла» [Яншина, 1984, с. 37]. Здесь можно отметить совмещение двух разных источников плодоношения женщин: с одной стороны, непременно посещение родовой горы (она же камень), а с другой — обнаружение на этой горе растения, росток которого заглатывается, что приводит к беременности (см. выше).

На родовой территории находились могилы предков рода, которые охраняли своих потомков. Если рассматривать поминальные обряды в целом, то все они сводились к двум основным функциям: с одной стороны, умиловить предка, а с другой — попросить его оказывать помощь в общественной жизни своих сородичей. Причем у многих народов можно обнаружить представления о том, что мертвый может способствовать плодородию, хотя «если на доземледельческой стадии непосредственно смерть или мертвец плодоносили, то на последующем этапе поглощающим и рождающим началом оказалась земля»¹⁶ [Еремина, 1991, с. 122].

Можно предположить, что вместилищем *сүлдэ* являлся камешек, поскольку именно его искали в пещере и иногда заглатывали: «Бесплодные женщины, ходившие на поклонение пещерам, молились до тех пор, пока какой-нибудь крошечный предмет не упадет в ладони. Этот камешек или что-либо другое воспринималось как *һүлдэ* ребенка и поглощалось женщиной» [Галданова, 1987, с. 59]. Следовательно, камешек из пещеры считается вместилищем *сүлдэ*, и в результате его заглатывания происходит дизъюнкция *сүлдэ* из мира природы и интеграция в мир культуры.

Факт, что камешек кладут в рот, можно рассматривать как зачатие; считается, что зародыш может проникнуть в женщину через рот — она глотает камешек, цветок подснежника (миф о рождении Обогона [Румянцев, 1969, с. 80–81]), росток йевлевой слезы в китайском мифе о происхождении Юя (см. выше) и т.д. Таким образом, можно сказать, что в данном случае рот выступает как вагина, а камень — как фаллос.

Из приведенных выше примеров можно выявить, что возможность испрашивания *сүлдэ* у горы/пещеры связана с представлениями о них как месте ухода предков (вместилище родовых духов). Хотя возможно

и предположение, что испрашивание *сүлдэ* детей у горы/пещеры связано с петрогенезом, т.е. с представлениями о происхождении предка из горы/пещеры, которая также является архетипом («с образом пещеры во многих традициях связываются антропогонические мифы: первочеловек вылезает из подземного царства [иногда по дереву] через пещеру» [Мифы, 1982, с. 311]), правда, недостаточно проявленным в бурятской традиции. Но поскольку это архетип, считаем возможным рассмотреть эти представления у других народов: «Хакасы полагали, что род хызыл-хая ведет свою родословную от мальчика, выросшего в пещере одноименной горы... Некоторые сеоки у сагайцев вели свое происхождение от духа-хозяина горы и считали его своим непосредственным прародителем. Подобные воззрения сохранялись не только среди минусинских тюрков, но и среди кумандинцев» [Традиционное мировоззрение, 1990, с. 35]. Л.П.Потаповым приводятся четыре легенды о происхождении тюрков, и в трех из них появление вождя происходит в пещере, которая является хранительницей и прародительницей древнетюркского народа [Потапов, 1991а, с. 80–81]. Ярким примером этого служит легенда, в которой говорится, что «в горах Каратаг, на границе Китая, воды затопили одну из пещер и замыли в ней глиной яму, имевшую форму человека. В течение девяти месяцев под воздействием солнечных лучей эта глиняная модель ожила. Так появился в прародительской пещере предок тюрков по имени Ай-Атам» [Потапов, 1991б, с. 62]. Ср. также миф о происхождении ацтеков из «места семи пещер» [Мифы, 1982, с. 311]. В дальнейшем развитие представлений о пещере как о прародительнице дополняется идеей о ее способности даровать потомство.

По данным И.Л.Кызласова, в хакасском фольклоре выявляется тесная связь между горой и пещерой как ее частью. В его исследовании проведены сопоставления с западноевропейским материалом, где пещера также ассоциировалась с женщиной или женским детородным органом [Кызласов, 1982, с. 87]. Таким образом, наиболее значимо чрево пещеры: «Пещера — лоно земли, ее вагина, детородное место...» [Мифы, 1982, с. 311]. Буряты также воспринимали пещеру как материнское чрево: «Пещерам приписывалась способность даровать потомство ввиду их ассоциации с умай — женским детородным органом. Нередко пещеры носили название „материнское чрево“ (*эхын умай*)» [Галданова, 1987, с. 36], т.е. пещера выступает как порождающее начало. Можно сказать, что пещера, как утроба, физически порождает. Таким образом, хоть пещера и является продолжением горы, но все же гора и пещера имеют разные значения. Основное значение пещеры — «чрево, утроба», т.е. женское начало; сама по себе пещера не сакральна. Гора же часто воспринимается как «образ мира, модель

вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры мирового устройства. Гора находится в центре мира — там, где проходит его ось (*axis mundi*)» [Мифы, 1980, с. 311], т.е. гора является маркером центра и символизирует мужское (= сакральное).

Следует отметить, что основание горы приходится на «пуп земли» [Мифы, 1980, с. 311]. В связи с этим представляется интересным миф о рождении Зевса, в частности то, что «у древних греков архаический фетиш *омфал* воспринимался как „пуп земли“ — камень, проглоченный Кроном, или *камень как пуп* младенца Зевса» (там же, с. 463). Этот миф доносит до нас мифологему камня как пупа/пуповины, что также связано с продуцирующей функцией камня (= горы). Но можно сказать, что камень как «пуп земли» также находится в центре, т.е., как и гора, символизирует *axis mundi* — мировую ось. Таким образом, все рассмотренные выше локусы и атрибуты выступают маркерами центра.

«Парад символов», маркирующих центр, можно обнаружить и в бурятской традиционной культуре, где также присутствует мотив порождающей силы «пупа земли»: «*Хүй болдог* — по древнебурятской мифологии — *неувядаемый бугор-пупок*, находящийся рядом с незамерзающим озером Энзэхэн, на берегу которого росло *эхын шара модон* (материнское желтое дерево). На ветвях этого дерева с правой стороны висели колчан и налучье, т.е. „жизненная сила“ (*һүлдэ*) будущего мужчины, а на ветвях с левой стороны — иголки и наперсток, следовательно, находилась *һүлдэ* будущей женщины» [Манжигеев, 1978, с. 90].

Центр — «не только источник космической гармонии, но и эмбрион Вселенной, зародыш мира» [Мифы, 1982, с. 428], можно сказать, что все маркеры центра обладают порождающей функцией (при совершении определенных действий). Именно поэтому центр как точка, где совершился акт творения, обладает высшей ценностью. «Центр — это место, где осуществляется соединение пространства и времени, где происходит рождение» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 103].

Следует специально подчеркнуть связь центра со светом. Например, в таком объекте, как очаг, эксплицитно проявлено то, что в нем сочетаются и центр мира, и огненная природа, а поскольку *сүлдэ* — это сакральная субстанция огненной природы, следовательно, оно связано с огнем, со светом [Скрынникова, 1997, с. 161–168]. Аналогичные представления связаны и с пещерой. Кажется интересным поверье, отмеченное Г.Р.Галдановой у некоторых родов тункинско-закаменских бурят: «Если при молении Дэрхи каменное божество предстанет темным и мрачным, детей не будет, а если он светится, как

бы подернутый позолотой, — в скором времени у просителя появятся дети» [Галданова, 1987, с. 37].

Если обратиться к архетипу, можно выявить, что в представлениях разных народов не только очаг/огонь, но и пещера часто связана со светом. Так, в работе М.Элиаде говорится о появлении (рождении) у иранцев Космократора (Спасителя) из пещеры, причем в этом случае пещера озарялась светом [Элиаде, 1998, с. 72]. Здесь же приводится миф о посещении Будды Индрой. Согласно этому мифу, «Индра, сопровождаемый толпой богов, спустился с неба в Магадху, где Татхагата медитировал в пещере горы Ведияка. Будда... волшебным образом расширил пещеру так, что его гости смогли войти... Пещеру озарил ярчайший свет» (там же, с. 46). Далее М.Элиаде отмечает, что «эта мифическая тема представляет собой параллель к легенде о Рождестве Христа в пещере и о посещении царей волхвов... Обе легенды сводятся к тому, что Царь Богов (Индра) или „Цари, сыновья Царей“ проникают в пещеру, чтобы поклониться Освободителю, и во время их пребывания пещера озаряется чудесным светом. Эта мифическая тема... связана с мифом о победоносном возникновении Солнечного бога из Первичной пещеры» (там же, с. 47). Ср. представления индейцев о том, что не только люди, но и солнце, и луна родились в пещере [Мифы, 1982, с. 311].

Как уже отмечалось, пещера — это утроба, а что касается света, то анализ данных М.Элиаде позволяет выявить, что существует исходная идея, суть которой в том, что свет — созидательное начало. Так, он отмечает, что «Свет есть рождение», он есть «рожающая мощь» [Элиаде, 1998, с. 30]. Согласно тибетским мифам о Человеке-Свете, и Космос, и Первый Человек родились из света и состоят, в сущности, из Света: «Вначале люди были светоносными и продолжали свой род посредством света» (там же, с. 58–59). В антагонизме Свет–Тьма под Светом понимается не только добрый бог-творец, но и суть творения и жизни, а главное, дух и духовная энергия (там же, с. 70–71). Таким образом, можно сказать, что свет в пещере — это и есть та самая сакральная субстанция солнечной природы (т.е. *сүлдэ*), которая переходит из одной утробы (пещеры) в другую (женскую), вместилищем ее в данном случае является камень, но при этом следует отметить, что пещера не содержит, а хранит этот свет, т.е. защищает его до тех пор, пока он не вместится в материнскую утробу.

Обращение к конкретной пещере определяется принадлежностью к той или иной этнической группе бурят. Так, к пещере на Алхане ездили все хоринские буряты (т.е. хоринские, агинские), к пещерам Даян Дэрхи, Уурийн хайрхан и Утайн умай — закаменские и тункинские буряты, к пещере на Ольхоне — ольхонские, баргузинские и

хоринские буряты, т.е. те, кто связан происхождением с этими локусами.

Источник также являлся символом центра. Безусловно, источники служили объектами молений, целью которых было испрашивание чадородия. Так, курумканские буряты наряду с обо, дарующими *сүлдэ* детей, почитают источники сел Аллы и Кучигера, у которых есть духи-хозяева (*эээдтэй*). Из березовых прутьев и кусочка материи делается маленькая колыбелька (*үлгы*) или сверток, напоминающий ребенка, завернутого в одеяльце (*мансы*), который во время обряда женщина держит в руках. Обряд совершается утром, в начале месяца (лунного) — *һарын шэнэдэ*. Обряд проводят местные старцы или старицы (*мэдэдэг хүн* — «знающий человек», или *удхатай хүн* — «человек, в родословной которого были шаманы», или *тагша барыдаг хүн* — букв. «виночерпий», в данном случае имеется в виду «знающий человек»). Духам-хозяевам источника подносят белую пищу: сметану (*зөөхэй*), чай, саламат, молочную водку (*тогооной архи*) и, если считают нужным, барана. Также им подносят хадаг, ленточки (*сэмэлгэ юүмэ уяад*). Женщины обязательно покрывают голову платком (*пулад бөөгөөд мүргэдэг*) и приговаривают: «Мы пришли за потомством, ниспослите хорошего ребенка» (*Үри бэеын түлөө ерээмди, һайхан үри үгыта*). Считается, что *сүлдэ* должно войти в колыбельку (*Үлгүдэнь сүлдэ ородог*) [Материалы Д.Б.Батоевой].

Агинские буряты просили *сүлдэ* у духов-хозяев гор, обо, рек, источников (т.е. «сил земли» — *дайдын хүсэһөө*, по словам информанта Ц.Ж.Раднаевой). Им подносили деньги, водку, чай, белую пищу, *һабхаг* — кисточку из желтых и красных ниток. Так, испрашивая *сүлдэ* ребенка у духов-хозяев источника Кука (в Читинской обл.), им подносили зерна, вешали *һабхаг* на дерево и совершали ритуальный обход вокруг горы (*хада гороолхо*). В данном обряде маркеры центра: гора, дерево, источник — сочетаются, что, по-видимому, должно усилить сакральность обряда, его значимость и стать залогом уверенности в успехе.

Еще одним маркером центра считались *дом* и *усадыба*, что также обуславливает возможность испрашивания у них чадородия. Так, курумканские буряты, прося даровать детей, совершая обряд *эжинам* — духам-хозяевам дома и усадьбы, вставали в дверях (*үүдэндэ газаа*) и произносили:

Ута сагаан шэрдэгээ
гурба нугалжа нуугаашан,
Эрхин хаяая
тушоод нуугаашан.

На трижды сложенной, длинной
белой кошме восседающие,
К дверному косяку
прислонившись, восседающие.

Тоо хахалтан
Томор тэргэтэн
Үбгүн елоотон
Урту минаатан
Зээхэн ноён,
Зэлхэн-хатан бэлээт, барита.

С бородою в пядь
С железной телегой
Со священным (?) чумбуром
С длинной плетью
Зээхэн ноён,
Зэлхэн-хатан, примите.

Затем подносили им на красивой тарелке первинки чая, молока или молочной пищи, водку, хлеб, сахар. Потом кидали тарелку (*тоорогоо намнахаш*) и смотрели, как она упадет. Если упадет как положено, т.е. краями вверх, значит, жертву приняли [Материалы Д.Б.Батоевой].

Нельзя не отметить еще один способ испрашивания *сүлдэ*, который, возможно, реже упоминается в литературе, — это моления в *тоонто газар*, т.е. месте захоронения послета [Балдаев, 1961, с. 175]. Можно предположить, что он считался последом родового предка.

Только информант С.Б.Болхосоев сообщил об обряде испрашивания *сүлдэ* ребенка у дочери Буха-нойона Эшхэ тайжи, которая считается покровительницей и дарительницей детей (у части эхиритов и булагатов, т.е. кудинских, баяндаевских, ольхонских бурят):

Алтан гэрэл соо дурдааб.
Баруун намаа намаалаа —
Хүбүүн хүлдээр намаалаа.
Зүүн намаа намаалаа —
Басаган хүлдээр намаалаа.
Найман сагаан мундарга,
Наян сагаан харьдаг,
Юхэн сагаан мундарга,
Ерэн сагаан харьдаг.
Дурдахан бурхан
Бүүдүүн тоонто тоонтожо үгэһэн
Бүхэ заяаша заяажа үгэһэн,
Буха ноеной басаган
Эшхэ тайжа.

Из золотого света призвал.
Справа листья распустились —
Благодаря *сүлдэ* мальчика распустились.
Слева листья распустились —
Благодаря *сүлдэ* девочки распустились.
Восемь белых мундарга,
Восемьдесят белых гольцов,
Девять белых мундарга,
Девяносто белых гольцов.
Призываемое божество —
дочь Буха-нойона —
Эшхэ тайжа,
Большое тоонто даровавшая
Всего создательница создавшая...

(Перевод наш. — Д.Б., Т.С.)

В дни рождения детей проводят обряд почитания Эшхэ тайжи, при этом испрашиваются *сүлдэ* детей. В качестве жертвоприношения ей подносят молоко, водку, очень редко ей посвящают кровавый *тайлган*. Она почитается как белое божество, считается символом плодородия, отмечается ее связь с Венерой. Ее культ локализуется на острове Ольхон, говорят, что и души детей находятся там же. Это потому, что она замужем за сыном Эрлен-хана, а его место обитания на Ольхоне [Материалы Д.Б.Батоевой]. Здесь мы единственный раз

встречаемся со случаем, когда у бурят *сүлдэ* ребенка дается дочерью верховного божества (в данном случае — дочерью Буха-нойона), хотя у якутов это наиболее распространенный мотив¹⁷.

Необходимо обратить внимание на природу этого феномена, на наш взгляд, солнечную, аллюзией на которую может служить фраза «из золотого света призвал». Стоит заметить, что с *солнечным светом* связываются как *сүлдэ* (справа — мальчика, слева — девочки), так и *послед*. Возможно, здесь присутствует мотив оплодотворения (коитус) женщины солнечным лучом, мотив, который отмечен в традиции монголоязычных народов. Нельзя не вспомнить один из сюжетов легенды о Хан Шаргай-нойоне (*Хаһии дээдэ захада һууһан Хан Шаргай-нойон*), согласно которой у Тайжи-хана была дочь Буданхатан, к которой проник Эльбэтэ Хара-нойон (= Буха-нойон) в виде кости (*тойн боложо ороно*). Желая поест мяса, Буданхатан сунула эту кость в рот, но та показалась ей слишком твердой, и она забросила ее в юго-восточный угол (*баруун урда булангаараа*, букв. «справа-спереди» — юго-восток при ориентации жилища западных бурят на восток). Тот угол стал излучать *суу* (= *сүлдэ*). Оттуда появился солнечный свет, солнечным сиянием вошел к ней Буха-нойон, и Буданхатан забеременела [Тушемилов, 1995, с. 23].

Коитус может выражаться еще в двух формах: а) прыжки через костер; б) проникновение в пещеру/пролезание через отверстие (= *умай*). В последнем примере коитус отмечается дважды: 1) субъект, испрашивающий *сүлдэ*, сам может выступать в качестве фаллоса, оплодотворяющего чрево (*умай*) горы своим действием; 2) коитус может быть оральным, что выражается в заглатывании камешка из пещеры (= кусание кости). Рот¹⁸ как символ вагины — довольно распространенный архетип традиционной культуры, о чем мы специально скажем, когда речь будет идти о послеродовых обрядах.

И специально стоит сказать о заглатывании (градинки, камешка или яйца) как одной из форм коитуса. «Речной камень, угольки — их символика была тесно связана с символикой яйца. У якутов сохранилось древнее поверье о маленьком черном камешке или уголке как образе души, шаман иногда находил его под землей, на левой стороне дома, и когда брал его в руки, он как будто шевелился. Если шаман найдет такой камень-душу, то он не может встать с земли и четыре человека должны были поднять его. В тоже время присутствует связь черного камня с водным пространством (рекой) как присутствием „чужого“ мира» [Романова, 1997, с. 98].

Этот мотив присутствует в мифе предбайкальских бурят: «Жили бездетные старик со старухой. Однажды в сумерки старуха вышла во двор, когда старик ушел на охоту, и вдруг увидела над коновязью

(*сэргэ*) золотое светящееся яйцо. Не зная, что с ним делать, — в карман положить — обожжет карман, в руку взять — обожжет, — она, поразмышляя, проглотила это золотое светящееся яйцо. Через некоторое время она услышала трех духов. Первый дух сказал ей: „Мать наша, я выйду через твоё темечко“. Второй дух сказал: „Мать наша, я выйду через твою правую подмышку“. Третий сказал: „Я появлюсь, как земной человек, через утробу матери моей“. Первый из них стал Куртунским старцем, второй — Кунтинским старцем, духом-эжином Сагаан-Забы и всей той местности. А третий стал Хан Гхото баабам. И постепенно они уничтожили всю нечисть — шулмусов, мангадхаев, шудхэров и т.д.» [Хагдаев, 1996, с. 133]. В этом мифе золотое яйцо (= *semen virile* — мужское семя) находится над *сэргэ* (= фаллос).

Возможно, скрытой формой брака (= оплодотворения) женщины и дерева является испрашивание *сүлдэ* у дерева.

Нельзя не сказать и об использовании воды источника в таком же качестве — как оплодотворяющей субстанции (женщины, чтобы избавиться от бесплодия, пили из источника).

Встречаются формы испрашивания *сүлдэ* у Неба и небесных богов. Об испрашивании *сүлдэ* ребенка у Неба сообщила информант Р.Гончикжапова. По ее сведениям, обряд проводил шаман. Он обращался к 44-нэй *тэнгэри* («44 божествам») или к *Харын зүгэй тэнгэри* («божествам Черной стороны») и подносил им баранью голову, водку, белую пищу. Пищу готовила вся семья, помогали соседки, подруги. На обряде могли присутствовать все желающие [Материалы Д.Б.Батоевой].

В материалах Нацова говорится, что у агинских бурят из 55 западных тенгриев пять называются *тахилын* (те, которым приносят жертвоприношения). Три тэнгрия из этих пяти связываются с жизнью человека. Первый из пяти — Хиа улаан тэнгри (ярко-красный) представляется хранителем жизненной силы (*сүлдэ сүнэсү*) всех живых существ, он располагается на северо-западной стороне, ездит на рыжем коне. Третий тэнгри, Одон Заяан тэнгри («Звезда судьбы»), — гений-хранитель всех живых существ, находится над головой каждого и охраняет его. Пятый тэнгри, Заяаши тэнгри, дает жизнь всем существам [Нацов, 1995, с. 79].

Важность в традиционной бурятской культуре представлений о получении *сүлдэ*, предшествовавшего рождению, привела нас к необходимости описания путей его получения, первый из которых — программирование уже в свадебной обрядности рождения большого количества детей у новобрачных.

Особое место в получении сакральной субстанции, обеспечивающей рождение ребенка, занимали обряды по испрашиванию *сүлдэ*, все

интерпретации которого, предложенные исследователями, мы привели в работе: душа, жизненно важная функция организма, жизненные функциональные связи человека, двойник, жизненная сила, благодать, харизма. Отдавая предпочтение четырем последним значениям, мы считаем более корректным использование бурятского термина без перевода.

В тех случаях, когда детей долго не было, проводились две серии обрядов. Одна серия была связана с представлениями о препятствиях этому, т.е. с представлениями о нечистоте, и тогда совершали обряды очищения — *арга хийх*, другая — с испрашиванием *сүлдэ*. Изучение этнографической литературы и материал, собранный нами в экспедициях, позволили выделить основные объекты, к которым обращались в случае необходимости: дерево, очаг, гора, пещера, обо, источник, божества. Как вообще свойственно традиционной культуре, зачастую эти объекты могли совмещаться: дерево растет на горе, с горой могут быть связаны пещера, обо и источник.

В традиционном мировоззрении как пространство, так и время не-гомогенны, различные временные и пространственные отрезки обладают разной ценностью для человека. Высшей ценностью (максимумом сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где совершился акт творения, т.е. «центр мира», который маркировался упомянутыми естественными объектами.

Бесплодие в традиционном мировоззрении — это непорядок, дисгармония и, можно сказать, недостаток сакральности, следовательно, надо получить недостающее. Наибольшая сакральность приписывалась центру, поскольку центр — не только источник космической гармонии, но и пуп мира, его зародыш — эмбрион вселенной. «Центр — это место, где осуществляется соединение пространства и времени, где происходит рождение» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 103]. Именно поэтому для приобщения к сакральности, восстановления гармонии и обращаются к маркерам центра.

Но совершение обрядов в «центре мира» — это не только приобщение к его порождающей силе. Можно сказать, что в ходе обряда создается «новый мир», все «старое» вместе с его неблагополучием уходит, бесплодные супруги оставляют свое неблагополучие (бесплодие) в «старом».

Таким образом, во всех объектах обряда, кроме значений вместилища и хранилища *сүлдэ*, особую значимость представляет семантика центра: во-первых, как порождающего начала, а во-вторых, как гармонизирующего, упорядочивающего, организующего начала. Следует также отметить, что все объекты связаны с влиянием предков на социальную жизнь потомков. Если рассматривать поминальные обряды

в целом, то все они сводились к двум основным функциям: с одной стороны, умиловить предка, а с другой — попросить его оказывать помощь в социальной жизни своих сородичей.

Получение *сүлдэ* происходило разными путями, наиболее частым из которых было заглатывание (плода, цветка, камешка, градины, воды), что символизировало коитус.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Обряды «призывания счастья» обязательно сопровождалось круговыми движениями. «Общественные моления добрым божествам завершались круговым обходом места жертвоприношения, ибо „окружить“ что-либо священное, „обвести“ вокруг себя чем-то сакральным (например, веткой можжевельника) предполагало очищение от всего „нечистого“, „притягивание положительного“. Вероятно, семантика круговых действий исходит из представлений о круге как магическом пространстве, включающем в себя как положительные качества, так и отрицательные в зависимости от того, вокруг чего проведено „окружение“ („белого“ или „черного“) или в каком направлении оно было сделано — посолонь или против солнца» [Галданова, 1992, с. 85]. В данном же случае, по всей видимости, имеется в виду и очищение от того, что мешает чадородию, и притягивание, т.е. приобщение к плодоносящей силе дерева.

² Г.Р.Галданова пишет, что тункинские шошолоки к свадьбе ставили два *сэргэ* — березу и сосну, и отмечает, что береза и сосна воплощают идею происхождения разных родов от разных пород деревьев. Установление двух разных деревьев (*сэргэ*) — символ двух экзогамных брачующихся родов. Также она отмечает: «*Сэргэ* — это символ жизненности, неразрывности поколений, древо жизни... В прошлом у каждой юрты стояло *сэргэ*, ибо пока стоит *сэргэ* — жива семья... Установление древа жизни в качестве сакрального предмета — коновязи, символа жизненности семьи, рода — последняя ступень в развитии представлений о дереве-Матери» [Галданова, 1996, с. 103].

³ «Представляется, что следующие действия: возведение бунчуков или их аналогов, поднятие на войлоке, посадение на трон, развязывание поясов и снятие шапок — прежде всего имели целью связь с мирским и сакральным в контактных зонах» [Скрынникова, 1997, с. 118]. Следовательно, садиться на войлок, равно как и на конскую шкуру, в контактных зонах означает связь с иным миром.

⁴ В фольклорных сюжетах встречаются упоминания о том, что *сүлдэ* входит и выходит через темя или подмышки: «Жили бездетные старик со старухой. Однажды в сумерки старуха вышла во двор, когда старик ушел на охоту, и вдруг увидела над коновязью (*сэргэ*) золотое светящееся яйцо. Не зная, что с ним делать — в карман положить — обожжет карман, в руку взять — обожжет, — она, поразмышляя, проглотила это золотое светящееся яйцо. Через некоторое время она услышала трех духов. Первый дух сказал ей: „Мать наша, я выйду через твоё темечко“. Второй дух сказал: „Мать наша, я выйду через твою правую подмышку“. Третий сказал: „Я появлюсь, как земной человек, через утробу матери моей!“» [Хагдаев, 1996, с. 133].

Также можно вспомнить Гэсэра, который выходил из утробы своей земной матери через макушку, для того чтобы подняться на небо: «И когда же увидел он

месяца пятого лик, находясь в материнской утробе святой и священной отцовской судьбе, говорил он такие слова: „Сними, матушка, шапку!“ „Язык твой отсохни!“ — вскричала она и смахнула свою шапку назад. Вслед за тем Абай Гэсэр-хубун, через голову [матери] выйдя, поднялся на небо» (*Эхэйн сагаан хээлидэ эсэгэйн сагаан номодо таба харайн шарайжан харахадаа: — Ибии, малгаяа абыш! — гэжэ мэнэн хүүрээ хэлэбэ. — Үтүгөө хата! — гэжэ малгаяа гүдүргэн хаялсана бэлэй. Мэтэр гэсэн биеэрээ Абай Гэсэр хүбүү лэ Ороёорон гараба — огторгойдоо дэбибэ*).

Попросив у небесных бурханов то, что было нужно, Гэсэр спускается назад, в материнское чрево. Назавтра старик и старуха ведут разговор: «Такое ли к нам привязалось, что нас умертвит, иль такое, что нас защитит? После этого шапки не снимешь и полы нельзя раскрывать, даже руку нельзя поднимать» (*Мани алаха юмэ нялдабуу, Абарха юмэ нялдабуу? Энүүнэһэ хойшоло — Малагаяа шые абаха гуй ло, хормойёо шые нехэз гуй, хугаяа шые үргүхү гуй!*). «Как увидел седьмого месяца лик, говорил так [Гэсэр]: „Раскрой же ты, матушка, полы!“ — Она все сильнее прижимала. [Тогда] он сказал: „Сними, матушка, шапку хотя бы!“ — Она все сильнее натягивала ее...» (*Долоон харайн шарайе харалдана бэлэйл — Ибии малгаяа абахашняб? Гэжэ мэнэн хүүрээ хэлэбэ. Улам бэри хабшиба. — Ибии малгаяа абахашняб? Гэжэ мэнэн хүүрээ хэлэбэ. Улам бэри багса даран хуубалдаа...*) [Абай-Гэсэр, 1961, с. 20–22].

Т.Д.Скрынникова предположила, что Гэсэр родился у Наран Гохон из макушки: «Можно предположить, что Гэсэр появился на свет так же, как Заса Мэргэн, который родился у Наран Гохон из макушки (*Ороёоронь — Заса Мэргэн ахань дэгдээд гараа*) после того, как оттуда вышла *хайн сүлдэ* (*Оройһоонь нэгэ хайн сүлдэ дэгдээд гаршана*). В этой связи возможен иной перевод текста: *Янатаемэ ярьёжа, үһэтэмэ үрьёжэ, хара нарандаа хүрээжэ хноохэйтэй болоо — „То, что имеет кость, заняло, то, что имеет волосы, зазудело (т.е. макушка. — Т.С.)“, [хайн сүлдэ поднялось] до своих солнца и луны, ребенок родился*. Гэсэр и называется «солнечным ребенком» (*Наран хөөхэй*) [Скрынникова, 1995, с. 101].

⁵ Прием, обычный для выражения происхождения рода от предка: «От Пестрого Налима и Береговой Щели родившийся Эхирит, из ямы, выкопанной порозом, найденный Булагат (*Эрезн Гутар эсэгэтэй Эрһын Габа эхэтэй Эхирит, Бухайн малтаадананаа олодон Булагат*)» [Шаракшинова, 1980, с. 15].

⁶ А.В.Смоляк отмечает, что у ульчей и нанайцев широко бытовало представление о существовании в потусторонних сферах дерева душ *омиа мони* (нан. *омиа* — «зародыш, душа младенца», *мо* — «дерево»). «Некоторые нанайцы говорили так: у каждой женщины где-то в другом мире есть дерево, на нем имеются сучки, на которых сидят птенцы *омиа* — зародыши детских душ; сколько птичек на ветвях дерева, столько у женщины будет детей. Исследователь-этнограф и лингвист Н.А.Липская писала, что, согласно верованиям нанайцев, на небе (или на солнце) находилось дерево душ — общее для всех членов рода (а не одного человека). П.Шимкевич в исследовании конца XIX в. зафиксировал представления о дереве душ, не соотнося его с родовой принадлежностью. По нашим данным, дерево душ имела каждая женщина свое. Шаман во время камлания мог подняться вверх и принести с этого дерева птичку-душу для бесплодной женщины: в нее птичка сама не слетала» [Смоляк, 1995, с. 178–179].

⁷ Эту функцию дерева отмечает Т.Д.Скрынникова: «Дерево выступало как бы центром мироздания, концентрировало силы пяти элементов природы, а также выполняло и функции медиатора, было центром связи социума с иным миром»

[Скрынникова, 1997а, с. 17]. О том, что дерево может быть медиатором, свидетельствует и корейский миф «Великое наводнение», в котором говорится, что «давным-давно на Земле стояло большое лавровое дерево. Фея часто использовала его, чтобы спускаться с Неба и отдыхать на нем. Она родила сына, отцом которого было дерево, и, когда ему исполнилось 7 лет, она снова поднялась на Небо» [Федотов, 1996, с. 40]. Хотя в этом мифе дерево является не только медиатором между Небом и Землей, но и персонификацией божества. «Лавровое дерево функционирует, как представитель Небес на Земле... Такое дерево очень типичный образ для мифологического и поэтического сознания. Оно олицетворяет универсальную концепцию мира и известно как „космическое дерево“, или *arbor mundi*» (там же). В мифе о Тангуне говорится, что медведь и тигр мечтали стать людьми. Они молились перед священным *сандаловым деревом* так убедительно, что Хвангунг, первый небесный король, был растроган их искренностью и объяснил им, как они смогут стать людьми. Но только медведь смог выдержать испытание и стал прекрасной женщиной, а тигр не смог и убежал. Через некоторое время женщина (бывшая медведица) навестила *сандаловое дерево* и молилась о том, чтобы стать матерью. Ее страстное желание было принято во внимание, и вскоре она стала королевой и родила сына, которому дали королевское имя Тангун, или Сандаловый король. Следовательно, Тангун родился как ребенок от полубожественной пары: Хвангунга и женщины. Конечно, ясно, что сандаловое дерево в этом мифе является персонификацией самого Хвангунга (там же, с. 40–41).

⁸ Сахядай-нойон (*Сахада, Саада, Саадай убээн* — «Старец Сагадай», *Гали эжэн Сахядай убээн* — «Владыка огня старец Сахядай») — в западнобурятской мифологии божество огня, покровительствующее семье, деторождению, домашнему очагу; предок всех многочисленных и безымянных духов огня, обитающих в каждом очаге. Вместе со своей женой Санхалан-хатун Сахядай-нойон является весьма почитаемым *онгоном* — иконическим «вместилищем» духа и его конкретной персонификацией; в его лице поклоняются духу родового огня, который представляется человеком красного цвета (иногда эта пара именуется Гал-Голыхан и Гули-хатун) [Неклюдов, 1992–1993, с. 311–321]. Г.Р.Галданова отмечает, что имена Сахядай-нойон и Сахала-хатан в несколько измененном варианте встречаются в текстах обрядников, где говорится, что огонь «высекает Хан Сагаадай-дедушка, а разводит его Санхалан-бабушка» [Галданова, 1987, с. 34]. В этом отражается модель мифологического порождения, мотив зачатия: распределение функций между мужским (высекание) и женским (раздувание) началами.

⁹ Гал Заяши — «созидательница огня, покровительница домашнего очага» называлась в то же время Зол Заяши — «созидательница судьбы, покровительница детей и скота». Считалось, что Заяши дарует детей и в будущем покровительствует им [Галданова, 1987, с. 63]. Подобное верование находим у хантов: «Семья хантов охотилась зимой в угодьях. Здесь же в шалаше женщина родила ребенка — девочку. Однажды, когда она сидела возле очага, огонь затрещал, вылетел уголек и попал в ребенка. Хозяин разозлился, стал рубить огонь топором, костер потух. Сколько потом ни разжигали, огонь не появлялся. Тогда они подумали, что здесь плохое место, и решили сменить. Сменили три места, но нигде не смогли развести огонь. Тогда вернулись на старое место, и увидели женщину с окровавленным боком. „Что с тобой случилось?“ — спросил ее охотник. А она ответила: „Ты же сам изрубил меня топором, когда я хотела поцеловать ребенка. Я прошу вас, если вы оденете ребенка во все новое и поставите люльку с девочкой в огонь, тогда вы будете спасены, иначе замерзнете“. Делать было нечего, родители одели ребенка

во все чистое и поставили люльку на костер. Девочка, улыбаясь, сгорела... Вероятно, что в основе этого сюжета лежат представления о том, что Анки Пугос, персонифицированная в образе огня, являясь подательницей детей, сохраняет определенные права на них. Когда охотник не просто неуважительно отнесся к огню, но и оскорбил богиню, давшую жизнь ребенку, он понес наказание. Кроме того, в мифологическом восприятии мира огонь символизирует границу между мирами, что также связано с рождением — перемещением из ирреального мира в свой реальный. Для обеспечения благополучного исхода родов духу огня делали подарок — брали монету из белого металла» [Ильина, Мартынова, 1997, с. 217]. Но у бурят есть также представление о том, что *сүлдэ* дает Эхэ Заяши, а Гал Заяши является только посредником: *Гал ехэ гуламта, Зол ехэ заяша, Урга дааха эрдэ мори үгыта. Үүгэ дааха эзэдэ үри хүбүү үгыта, Барлагшан баабай, Шарлагшин хатан — галай хэхэрэн бөлжөөшөн, хэбтэн гаргуулаашан, эзэн гушан улаан сусалтан, гурбан улаан дүлгитэн* — «Великий очаг огня, Великая созидательница судьбы, Мужчине, способному удержать аркан, даруйте коня, Хозяину, способному воспитать ребенка, даруйте сына. Барлагшан баабай, Шарлагшин хатан — огонь изрыгающие, лежа выносимые, хозяйева тридцати красных головней (углей?), трех красных пламеней». С такими словами обращались к Гал Заяши, а Гал Заяши, в свою очередь, должен обратиться к Эхэ Заяши, которая дарует детей, и просит ее подарить детей этим людям» [Галданова, 1972, с. 49].

¹⁰ У баргузинских бурят *шибэгшин* — служитель огня, которого приглашали на свадьбы и моления огню при бездетности. У забайкальских бурят — *галын юрөөлчи* (произносящий гимны огню) [Галданова, 1987, с. 34].

¹¹ Как уже отмечалось, тюркское понятие *кут* семантически едино с понятием *сүлдэ*, причем оно часто связывается с очагом: так, якуты верили, что «нельзя разбивать угли на очаге — души *кут* и *сюр* рождающихся детей обретаются там, можно их при этом разбить» [Алексеев, 1975, с. 70]. К тому же *кут*, по народным поверьям, падал через дымовое отверстие [Потапов, 1973, с. 281]. Это совпадает с эвенкийским поверьем о том, что душа *оми* падает через дымовое отверстие чума в очаг, а оттуда «попадает незаметно в чрево женщины и дает начало новому потомству» [Анисимов, 1958, с. 190].

¹² Следует отметить, что Т.Д.Скрынникова связывает этот обряд с культом Земли в связи с числом старух — семь (см. [Скрынникова, 1997а, с. 15–16]).

¹³ *Обо* — куча камней, сооружавшаяся в честь духов-хозяев местности. Они были своего рода маркерами родовой, а позднее этнической территории. Обряды почитания *обо* (*обо тахиха*) проводились в специально установленные дни, когда совершались многочасовые ритуалы с принесением в жертву скота, молочных продуктов, возлияниями молока, архи, гуляниями и спортивными состязаниями.

¹⁴ Со слов Г.Р.Галдановой, пещера Уурийн хайрхан находится в Хубсугульском аймаке Монголии на р.Уури, а Утайн умай — у горы Утайшань в Китае. Эти пещеры известны некоторым тункинским и закаменским бурятам.

¹⁵ Агинские буряты считают, что через лаз в горе проползали не столько для того, чтобы обрести чадородие, сколько для того, чтобы «очиститься». Поэтому это делают не только женщины, но и мужчины. Среди местного населения бытует поверье, что, если человек чист душой, он сможет пролезть через этот узкий лаз, даже будучи очень большим и толстым, а если человек очень грешен, то, даже будучи маленьким и худым, он не сможет сделать это. По мнению информанта Д.Н.Цырендашиева, этот лаз не связан с пещерой и обрядом [Материалы Д.Б.Батоевой].

¹⁶ «Вынашивание и порождение Землей живых существ относится к общераспространенному верованию. Люди верят, что дети „приходят“ из недр земли, из гротов, пещер, расщелин или из прудов, родников, рек. Кроме легенд, суеверий или просто метафор, подобные верования сохранились и в Европе. В каждой области и почти в каждом городе, в каждой деревне есть скала или родник, что „приносят“ детей» [Элиаде, 1994, с. 89]. Однако Земля является не только порождающим началом, «Земля — богиня плодородия, помогает рождению, зачатию, смерти» [Еремина, 1991, с. 128]. В связи с этим можно отметить, что во всех традициях гора/пещера воспринималась как место и захоронения, и зарождения: «Пещера включается в комплекс жизнь—смерть—плодородие, как одновременное место зачатия, рождения и погребения, источник и конец» [Мифы, 1982, с. 311]. Это представление отчетливо прослеживается и в материалах по шаманизму у народов Сибири: «От родовой горы шаман „получал разрешение“ изготовить новый бубен, из этой горы он „доставлял“ души будущих детей. В прошлом шаманов, вероятно, и хоронили в пещерах» [Традиционное мировоззрение, 1990, с. 36]. Следует отметить, что это касается не только шаманов. В хакасском фольклоре гора является прародительницей и одновременно центром, вбирающим в себя умерших [Кызласов, 1982, с. 88]. В Китае похороны называли в народе «возвращением в гору», а посещение могил предков — «поклонением горе» [Календарные обычаи и обряды, 1985, с. 39].

О наличии подобных представлений у монголов говорится в работе Т.Д.Скрынниковой: «Можно говорить о скале как об аналоге с „высоким местом“ или горой, где захоронения отмечались и автором „Сокровенного Сказания“. Так, например, Чингисхан приказал похоронить Хуилдара, поместив его тело („кости“) в скалу Орнууского Хэлтэгэя неподалеку от впадения р.Халхи в озеро Буир-нур. Современная поговорка гласит: „Со стенами юрта отдалилась, каменная юрта приблизилась“ (*Хантай гэр холдож, хадан гэр ойротба*). А в словах Ван-хана оба эти объекта — вершина и скала соединились: „Постарел я, на вершины подниматься пора — одряхлел я. Одряхлел я, на скалы подниматься пора“» [Скрынникова, 1997, с. 93]. У бурят об умершем говорят: «Возвратился в дом-гору» (*Хада гэртээ хариба*), что также свидетельствует об обычаях захоронения в горе/пещере. Иллюстрацией тому служит и бурятский эпос «Аламжи Мерген», где Агу Гоохон просит священную гору забрать тело брата-богатыря:

«Ты, Алтай — гора белая, Ты ущелье раскрой-ка, Братца милого, дорогого Я должна хоронить и прятать!» [Аламжи Мерген, 1936, с. 124].

Этот мотив рассмотрен А.Улановым в эпосе «Айдурай Мэргэн» [Уланов, 1963, с. 153]: «Агу Ногон собирает кости брата и скачет на северо-запад.

Анье Улаан хадайн
Орой дээрэ гаранал.
— Анье Улаан хада,
Ангад гэжи үгэйши:
Ахаяа яһа хадагалхам! — гэжэ
Мэнэн хүүрээ хэлэнэлдаа.
Анье Улаан хада
Ангад гэжэ үгэбэлдаа.
Наран тээши харажи,
Гурба дахин хуруйлжи,
Гурба дахин даллажи,
ахаяа яһа хадалгаба.

Выехала на вершину
Анье красной горы.
„Раскройся,
Анье красная гора:
спрячу кости брата!“ — так
свои сокровенные слова сказала.
Раскрылась
Анье красная гора.
Повернувшись к солнцу,
трижды освятив,
трижды возносив,
кости брата спрятала».

В данном эпосе также можно выявить традиционное место захоронения. Прежде всего следует отметить, что в бурятской традиции на северо-западе находится царство мертвых. Особый интерес представляет название горы — Анье красная гора. Красная гора (бур. *улаан хада*) означает южный склон. Как известно, в прошлом умерших хоронили на южном склоне. Здесь можно привести археологические данные: «В большинстве своем могильники и отдельные погребения курумчинской культуры располагаются на возвышенностях, южных склонах гор, в седловинах между скальными выходами... Погребальные памятники во многих других регионах в большинстве своем расположены у подножия горы, там, где кончается мир живого человека и начинается мир предков, мир потусторонних существ. Именно на этой пограничной территории выполняется большинство культовых действий и обрядов» [Дашибалов, 1995, с. 92]. По мнению И.Л.Кызласова, исследовавшего средневековые погребения в гротах и скальных нишах, эта традиция появилась на основе представления саяно-алтайских народов об уходе в загробный мир как об уходе в гору (пещеру) [Кызласов, 1982, с. 88]. Хотя, возможно, именно на основе традиции погребения в гротах и скальных нишах и возникли эти представления. В подтверждение тому можно привести слова К.М.Герасимовой: «По всем этническим зонам в исторической памяти людей отмечаются периоды, когда не было никаких похоронных обрядов, трупы оставляли в пещерах, выбрасывали в воду, в густые заросли леса, оставляли непогребенными где-либо на поверхности земли... Все эти традиционные места оставления или захоронения останков умерших „не забыты“, они зафиксировались и стали значимыми в обычаях поздних времен как обязательные пункты сакральных действий не только в похоронно-поминальном ритуале и культе предков, но и в различных семейных и общинных обрядах жизненного цикла и природохозяйственного» [Герасимова, 1989, с. 100–101].

¹⁷ Так, у якутов сохранилось представление, что Айыысыт не могла создать *кут* ребенка, она спрашивала его у самого главного божества — Юрюнг айыы-тойона и внедряла в темя мужчины. Оттуда *кут* переходил в женщину, и Айыысыт организовывала готовые *ийэ, буор, салгын куты*, тем самым способствовала деторождению [Слепцов, 1983, с. 35; Колодезников, 1996, с. 44]. В другом якутском мифе другая богиня (*Нэлбэй айыысыт*) приносила *кут* и *сюр* — души ребенка, которые создавал Юрюнг айыы-тойон, и внедряла в темя мужчины. При половом акте душа ребенка переходила в женщину, и она беременела. *Нэлбэй айыысыт* имела власть дарить или не дарить ребенка [Кулаковский, 1923, с. 22; Алексеев, 1975, с. 84].

¹⁸ «Рот. Взаимозаменяемость его и *vagina* ощущается в традиции, имеющей глубоко архаичные истоки (изображается уже на фигурных сосудах индиейцев Мочика и рельефах Каджурахо средневековой Индии). Сравни образ бога Ра в древнем Египте, который совокупляется сам с собой ('упало семя в мой собственный рот'), и повсеместно распространенные сюжеты о чудовищах, рождающих, изрыгающих детей из рта. С 'вредностью' рта — *vagina* ('отверзшейся раны') связаны многие табу на широкое его открывание... Много параллелей имеется в способах скрывания области рта и паха (и в том, и в другом случае семантически — избегание, нейтрализация 'ущербности' открытой раны); если в Западной Армении замужняя женщина обязана скрывать пах (фартуком), то в Восточной — рот и подбородок (фартук не носится); словом *futa, fota, fata* в балкано-анатолийских традициях обозначается 'фартук', в европейской — 'головное покрывало невесты', закрывающее в том числе и рот» [Кузнецов, 1995, с. 62–63].

Глава II

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Беременность и роды — периоды, одинаково важные как для женщины, так и для ребенка. Следует сказать несколько слов о статусе женщины в этот период. Ниже, рассматривая *ёхор* в свадебной обрядности, мы будем говорить об этапах превращения невесты (= *чужое*) в члена рода мужа. Нужно заметить, однако, что этот процесс никогда не бывает окончательным, что маркируется даже заплетанием кос: одна коса (= принадлежность одному роду — отца) переплетается в две, что является знаком принадлежности жены сразу двум родам. С одной стороны, она по-прежнему сохраняет связь с родом отца, являясь в этом смысле чужой для рода мужа, а с другой — через брачные обряды она уже включена в род мужа. Церемония переодевания и причесывания невесты проходила или в отдельной юрте, или, если это было в доме жениха, за занавеской [Басаева, 1991, с. 147], что, безусловно, означало отделение невесты, как чужого/вредоносного, от рода мужа. За занавеску в другой юрте невеста и ее подруги помещаются сразу же по прибытии свадебного поезда в локус жениха [Хангалов, 1959, с. 72]. То, что женщина сохраняет свою *инаковость/чужеродность* для рода мужа, подтверждается запретом на участие женщин в ежегодных общественных празднествах — *тайлганах*. Эта *инаковость/чужеродность* женщины снималась в некоторой степени, хотя и не окончательно, участием в *ёхоре* в свадебной обрядности, что способствовало ее социализации в роде мужа.

Следующим этапом социализации женщины было рождение детей, что еще было отмечено А. ван Геннепом для традиционных обществ: «Обряды, связанные с беременностью и родами, являются последним актом свадебной церемонии» [Геннеп, 1999, с. 49]. Особенно важное социальное значение приобретают первые роды (там же). Подтверждение того, что обряды, связанные с рождением первого ребенка, являются как бы продолжением свадебных, имплицитно содержится

в элементе традиционной обрядности одной из групп западных бурят (унгинских), у которых при изменении прически во время свадьбы «на правой стороне заплетают девять кос... и на левой стороне восемь» [Хангалов, 1959, с. 83]. Числовой и локативный коды позволяют говорить о том, что новой прической маркируется, с одной стороны, разделенность мужского («правый», «девять», «Солнце») и женского («левый», «восемь», «Луна»), а с другой — их единство. Множество косичек переплетается в две косы после рождения первого ребенка, который окончательно закрепляет молодую в роде мужа. «У ольхонских бурят, по словам информаторов, молодая женщина ходила со множеством косичек и в головном уборе невесты — *юбуун* со дня свадьбы до рождения первенца, и обряд *үһээ заһаха* исполнялся только после рождения ребенка перед обрядом *тоомтолхо* — захоронения послета. Собравшиеся женщины исполняли церемонию расплетания косичек. Расчесав их, они делали прямой пробор¹ (= вагина; можно также вспомнить бурятский сюжет рождения старухой одного из сыновей через макушку после поедания ею яйца. — Д.Б., Т.С.), на который капали маслом (последнее одновременно можно рассматривать, с одной стороны, как очищение от скверны — вагины, а с другой — как стимуляцию плодородия. — Д.Б., Т.С.), и заплетали волосы в две косы. Все эти действия сопровождались призываниями-просьбами и жертвоприношениями очагу. Вычесанные волосы женщины клали в ямку с последом и закапывали (отправление чужого в иной мир. — Д.Б., Т.С.)» [Басаева, 1991, с. 161]. Также после рождения первенца передавалась одна из важнейших частей приданого (*энжэ*) — скот («корова с теленком, иногда лошадь, несколько овец, заранее приготовленные родителями» [там же]), когда молодая после родов приезжала с мужем или с кем-то из его родственников к родителям в гости.

Эта инаковость женщины для рода мужа была изначальной, поскольку она, как принадлежавшая по рождению к другому роду, была чужой. Ее пребывание в семье мужа ограничивалось рядом запретов — *сээр*. «Она не должна была показываться небу с непокрытой головой (*огторгойдо оройгоо харуулхагуй*) (именно макушкой — *орой* — вместилищем харизмы, с одной стороны, и местом раны/пробора — с другой. — Д.Б., Т.С.) и не должна была расчесываться на виду у очага. Расчесывалась она только за занавеской, причем, сняв головной убор, она расчесывала одну половину волос, прикрывая второй рукой другую половину. Расчесав волосы, она прикрывала голову платком или шапочкой и затем заплетала волосы» (там же).

Кроме запретов в поведении невестки по отношению к наиболее сакральным локусам — Небу, очагу — особенно выделялись запреты по отношению к свекру и всем старшим родственникам мужа: она не

могла упоминать их имен, поворачиваться к ним или их онгонам спиной, сидеть со свекром на одном сиденье, находиться на его половине (там же, с. 50), должна была быть одета в женскую одежду (там же, с. 48–49).

Именно рождение детей переводило женщину в иной статус. Причем у разных групп бурят это происходило по-разному. Иногда социальный статус женщины менялся с рождением первого ребенка, тогда о женщине говорили: «*Хүн болоо, сээрээ гараа* (Человеком стала, от греха освободилась)» (там же, с. 55). У некоторых групп бурят женщина могла навестить родителей только после рождения ребенка, т.е. обретая иной социальный статус, находясь в состоянии, свободном от ритуальной нечистоты, связанной с переходом в «другой» мир. При этом следует отметить, что у некоторых групп бурят женщина становится принадлежащей роду мужа только после рождения ребенка, т.е. меняется не только ее социальный статус, но и родовой, что и отмечает Г.Р.Галданова: «Окончательное приобщение невестки к роду мужа, переход ее в категорию полноправных женщин-матерей были сопряжены с рождением у нее детей» [Галданова, 1992, с. 133]. Об этом же свидетельствуют и слова, произносимые роженицей: «*Хүбүүтэй болхоор золгобоб, танаа тоолоном* (После рождения ребенка встречаюсь, выражаю уважение)» [Басаева, 1991, с. 71].

Иногда изменение социального статуса — превращение невестки в хозяйку юрты — происходило тогда, когда ее дети становились подростками и «устраивался специальный обряд снятия запретов — *сээр тайлаха*, после которого невестка получала право проходить на мужскую половину в юрте свекра, могла совершенно свободно двигаться по юрте, не пятясь назад... Пожилые женщины улуса, тайно сговорившись со свекровью и не поставив в известность невестку, собирались, угощались чаем и мясом, затем исполняли обряд умилоствления хозяина очага — лили в огонь, угощая хозяина, небольшое количество *сагаа*: молоко или сметану, или айрак. После этого женщины силком затаскивали невестку на мужскую половину, произнося при этом благопожелания» [Басаева, 1991, с. 50–51].

С беременностью чужеродность женщины в локусе мужа дополняется тем, что она носит в себе частицу иного мира — будущего ребенка, что усиливает ее нечистоту и соответственно враждебность к социуму мужа. Этот промежуточный период можно обозначить как переход от одного статуса к другому, во время которого женщина считалась нечистой (*бузартай*). Здесь хотелось бы подчеркнуть, что именно ребенок является причиной этого состояния, а не наоборот, как считал А. ван Геннеп, который писал: «У тех народов, где бытует поверье о нечистоте беременной женщины, нечистым обычно считается и ее

ребенок» [Геннеп, 1999, с. 51]. Хотя с его высказыванием можно согласиться в том, что «первый промежуточный период в жизни ребенка совпадает с последним промежуточным периодом роженицы вплоть до ее *возвращения в свою социальную группу*» (там же).

Если принять во внимание то, что у многих групп бурят вместе с последом закапывали нечистоты и роженицы, и младенца, можно предположить, что, возможно, это также захоронение «нечистоты» роженицы и новорожденного, поскольку они как существа лиминальные, т.е. находящиеся на грани миров, считались «нечистыми»: «Представления о „нечистоте“ ушедшего из этого мира и пришедшего в него развивались, по всей вероятности, параллельно, так как они выразились в идентичных или очень близких по смыслу оберегах, рожденных общим чувством страха перед лиминальным существом, находящимся на грани миров. Общемировыми являются не только сами представления о „нечистоте“ существ, находящихся в состоянии „перехода“, но и определенная ограниченность срока (не однозначная и не постоянная у разных народов мира), в течение которого живые должны были остерегаться опасного, вредоносного их влияния» [Еремина, 1991, с. 44–45]. Г.Р.Галданова также отмечает: «Рождение, свадьба, смерть — это переломные моменты в жизни человека, поэтому они сопровождаются ритуальной скверной (*бузартай, цээртэй, сабдаг дахадаг*) как представляющие узловые пункты пересечения границ разных миров, что нарушает их стабильность и требует исполнения соответствующих обрядов, соблюдения запретов в течение определенного времени» [Галданова, 1992, с. 77].

Архетипом традиционного сознания является то, что все лиминальные существа «ни здесь ни там, ни то ни се: они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом» [Еремина, 1991, с. 137]. Эта переходная фаза, как правило, уподобляется смерти. «Каждая сакральная позиция обладает, по существу, несколькими сакральными особенностями. Однако этот сакральный компонент приобретает именно в период *rites de passage*, посредством которых старый статус меняется на новый» (там же).

Чтобы произошел переход из одного состояния в другое, нужна целая серия обрядов. «Вначале совершаются обряды отделения, смысл которых изолировать беременную женщину от общества в целом, от семьи и иногда даже от женского сообщества... Наконец, совершаются обряды, связанные с родами, цель которых способствовать возвращению женщины в прежнее сообщество и обеспечить ей новое положение в обществе как матери, особенно при первых родах и рождении мальчика» [Геннеп, 1999, с. 44–45].

Всякое промежуточное состояние характеризуется как *небытие*, что позволяет в некоторых традициях рассматривать *беременную женщину* как *мертвую*, а после родов поздравлять ее с воскрешением (там же, с. 45). В бурятской традиционной культуре нет прямых доказательств этому, но проводимые после родов действия имплицитно указывают на подобную связь: роды и родильная обрядность направлены на то, чтобы обеспечить безопасность не только роженицы и ребенка, но и того социума, в который они включены.

РОДЫ

Нечистота роженицы и ритуальная изоляция. Появление новорожденного, выход плаценты и обрезание пуповины сопровождалось специальным комплексом обрядов, в которых отчетливо прослеживаются две линии: линия роженицы, собственно женский культ, задача которого — придать женщине плодovitость и сберечь ее потомство; линия младенца с индивидуальным характером обрядов, эксплицитные задачи которых заключались в том, чтобы сохранить жизнь новорожденного и наделить его свойствами, необходимыми для активной производственной деятельности в будущем.

Практически у всех народов женщина отделялась на время родов и до обрядов «очищения» оставалась в изолированном помещении. Так, например, у юганских хантов «первое время после родов мать с новорожденным находились в изоляции в том помещении, где проходили роды. В этот период они считались ритуально нечистыми, так как были еще в особой близости к миру духов. Женщина все это время не меняла одежду — ходила в той, в которой рожала, ела из отдельной посуды» [Ильина, Мартынова, 1997, с. 220]. Изоляция роженицы — явление достаточно архетипическое — находит следующее объяснение: «У многих народов... считается, что женщины в послеродовой период находятся в опасном для окружающих состоянии и своим прикосновением могут заразить человека или вещь. Поэтому для восстановления сил и исчезновения якобы существующей опасности их держат в карантине» [Фрэзер, 1983, с. 202].

В большинстве случаев женщины уходили рожать в отдельно стоящие шалаши или подсобные помещения: «„Нечистым“ объявлялось также жилище, в котором произошли смерть или рождение, а потому оно по возможности удалялось от окружающих» [Еремина, 1991, с. 45].

Представляет интерес то, что «юганские женщины рожали у порога жилого помещения, который в традиционном мировоззрении ассо-

цируется с границей между мирами. Выбор места для родов не случаен. Информаторам известно, что раньше для роженицы ставили специальный шалаш, т.е. роды протекали за пределами „своего“ освоенного пространства» [Ильина, Мартынова, 1997, с. 217–218].

Ритуальная изоляция представляется необходимой не только для сообщества, как оберег от «нечистоты», но и женщины, по мнению Фрэзера, «опасны и сами находятся в опасности. Опасность, которой они подвергаются сами и подвергают других, так сказать, „духовного“, то есть воображаемого, порядка. Однако то, что эта опасность воображаемая, не делает ее менее реальной. Целью табу является изолировать указанные категории лиц от всего остального мира, чтобы их не достала или от них не исходила внушающая страх духовная опасность» [Фрэзер, 1983, с. 216].

Именно нечистота женщины и плода диктует необходимость предпринимать определенные меры по защите окружающего их сообщества в момент освобождения/выхода этого нечистого, являющегося вредоносным для членов семьи, прежде всего свекра и старших родственников мужа. Для этого перед родами роженица ритуально изолировалась, что предполагало выделение ее в особое место. «С одной стороны, ритуальная изоляция оберегает человека от нежелательных влияний внешнего мира, которые могут свести на нет результаты ритуала; с другой стороны, окружающая среда оберегается от вредного влияния человека. Боязнь воздействия человека на природу особенно отчетлива в верованиях, связанных со священными царями и с подлежащими затворничеству из-за своей „нечистоты“ девушками и женщинами» [Религиозные верования, 1993, с. 96]. С.П.Балдаев отмечал, что «молодая не имела права рожать в доме или юрте свекра или старшего брата мужа, она вынуждена была удалиться в стайку или в скотный двор... После родов она не могла входить в юрту свекра или старшего брата мужа до истечения известного времени, не совершив обряда очищения» [Балдаев, 1959, с. 106]. Подсобное помещение (юрта для перегонки тарасуна, амбар или теплый хлев, где содержались ягнята, телята и пр.) как место, где происходили роды, отмечала и К.Д.Басаева [Басаева, 1991, с. 61]. Роды могли проходить и в юрте, если молодые имели свою собственную [Басаева, 1991, с. 61; Балдаев, 1959, с. 106], тогда изоляция могла быть символической: место, где рожала женщина, огораживалось или перекладиной, которая прибавлялась к северным столбам юрты, или натянутой между ними веревкой [Басаева, 1991, с. 62]. Если женщина рожала в юрте, для нее рядом с кроватью ставили ящик, покрывали его сверху чем-нибудь мягким, чтобы роженица могла опираться на него грудью. У мингатов Монголии для родов освобождали место на правой половине юрты

(женской), стелили толстую кошму и ставили вверх дном корзину (*араг*) для собирания кизяка [Очир, Галданова, 1988, с. 10].

Эти представления о нечистоте роженицы, аналогичной покойнику, и в связи с этим о нечистоте жилища, где происходят смерть или роды, архетипичны. «В центральных и южных районах России, т.е. везде там, где основное жилище было прочным и постоянным, „нечистый“ дом не уничтожался, а подвергался лишь тщательному „очищению“... Для рождения ребенка тоже иногда строилась отдельная хижина. После родов эта хижина, где женщина рожала на соломе, часто в полном одиночестве, как правило, сжигалась. Эта архаическая форма родильной обрядности была известна в Индустане, в древней Персии, у кавказских горцев и многих других народов земного шара. У северных народов этот обычай сохранялся вплоть до XX в. — родильницу удаляли „из страха, ибо ее присутствие угрожает юрте таким же несчастьем, как и присутствие трупа“» [Еремина, 1991, с. 45].

Нечистота роженицы сохранялась еще некоторое время после родов: «Она не могла подходить и прикасаться к огню, держать щипцы, которыми поправляли дрова или угли в очаге, заниматься работой на кухне, трогать ковш и другую посуду, кроме чаши — *сара*, в которой ей подавалась еда, и другой отведенной для нее посуды. Прежде чем вернуться к домашним делам и подойти к очагу, она должна была пройти обряд очищения — *арюулган*» [Басаева, 1991, с. 64]. Аналогичное поведение отмечается и у упоминавшихся выше мингатов: «Роженица оставалась на месте родов в течение трех суток. Для нее варили суп из свеженины, мяса барана, заколотого по случаю ее родов. Деревянной пиалой, из которой ела роженица, другие члены семьи не должны были пользоваться, запрещалось выносить пиалу из дома, вносить в другую юрту, наливать в нее воду» [Очир, Галданова, 1988, с. 121].

О запретах, которые налагаются на роженицу, писал Г.-Д.Нацов: «Считалось, что женщина после родов в течение трех суток была „нечистая“ (*бузартай*), поэтому в это время к ней никто не входил. Пища, которую она принимала, была определенной, к чашке роженицы никто другой не прикасался, пищу в чашку наливали половником — эти предметы были сделаны ламой. Кроме того, роженица в течение трех дней не должна была перешагивать через порог юрты, чтобы не уничтожить „благодать дома“ (*гэрын хэшэг*)» [Нацов, 1995, с. 35].

Все эти запреты, связанные с представлениями о принадлежности роженицы и младенца иному миру, направлены на защиту не только общества, но и природы. «Магические свойства покойного, способного пагубно влиять на силы природы, совершенно идентичны и для

новорожденного (или его ближайшего заместителя). Так, у западных славян женщину вскоре после родов „не пускают одну ходить к колодцу или на реку за водой, чтоб она не испортила воды“. Вредоносная „нечистота“ роженицы могла сказаться на плодородии. В Германии, например, во многих областях „еще недавно держались убеждения, что если родильница до истечения шести недель выйдет в поле или в сад, там прекращается рост плодов... а в Франкевальде до этого срока роженица не должна сама ходить за водой к колодцу: иначе источник, питающий его, иссякнет“» [Еремина, 1991, с. 44].

Нельзя полностью согласиться с утверждением И.В.Ильиной и Е.П.Мартыновой о том, что естественная нечистота родов создавала атмосферу сакральной нечистоты, опасной для новорожденного, роженицы и повитухи [Ильина, Мартынова, 1997, с. 219]. Первые два субъекта действительно отмечены ритуальной нечистотой, что вызывает необходимость отрыва новорожденного от реальной матери (нечистой) через повитуху, которая называется *keüked-ün eke* («мать новорожденного») [Нацов, 1995, с. 34], что символизирует действительный переход новорожденного из мира природы в мир культуры. Подобные действия возможны благодаря статусу повитухи (см. ниже).

ОБРЕЗАНИЕ ПУПОВИНЫ

Следующим этапом в социализации новорожденного являются обрядовые действия, совершаемые непосредственно во время родов. Прежде всего стоит сказать о том, кто мог присутствовать при родах.

Сейчас, когда сакральное значение ритуальных действий при родах может быть частично забыто, в научной литературе можно встретить и такие утверждения: «Женщины, рожавшие не первый раз, нередко обходились и без ее (повитухи. — Д.Б., Т.С.) помощи. Перерезать пуповину и запеленать ребенка помогал муж, которому не возбранялось присутствовать при родах жены» [Басаева, 1991, с. 61].

Более традиционно, когда при первых схватках приглашали женщину для приема новорожденного. Как правило, это делал муж, «а если у нее не было его, то кто-нибудь из соседей заранее приглашал пожилую женщину, которая будет „матерью новорожденного“ (*keüked-ün eke*)» [Нацов, 1995, с. 34]. Ею могла быть лишь старая женщина (*үтэлэн изы, наһатай хамган*), потерявшая способность к деторождению, благополучная в отношении потомства, т.е. та, у которой выжили все дети: «Повивальная бабка должна обладать определенными качествами: дети у нее все должны быть здоровы и невреди-

мы. Женщин, у которых дети умирали, в дом к роженице не впускали, очень остерегались этого. По старинному обычаю необходимо было, чтобы детскую пуповину перевязала женщина „с целым потомством“ (*küi бүтэн екeнeр күү күүндeкүү*)» (там же). Это было характерно не только для восточных бурят. У западных бурят молодая женщина также не могла быть повитухой, это была обязательно пожилая женщина, которую называли *төөдэй* — «бабушка» [Басаева, 1991, с. 61]. Причем этот термин маркировал главным образом не возраст, а социальный статус. Повитуха — не просто акушерка, ее функции выходят за пределы реальной помощи при родах.

Кроме роженицы и повитухи при родах могли присутствовать также родственницы и молодые женщины — соседки, преимущественно замужние. Желательно, чтобы народу было побольше, особенно подруг роженицы. У мингатов соседки собирались у юрты, чтобы «разделить мучения роженицы» [Очир, Галданова, 1988, с. 121].

Инобытийность роженицы, т.е. ее принадлежность к иному миру, маркировалась обязательным специальным переодеванием. Следует отметить, что переодевание именно в зимнюю одежду еще раз подчеркивало маргинальное состояние роженицы, для которого характерны небытийность, мертвенность, хаос, требующие гармонизации. «Переодевшись в наихудший костюм: теплую баранью шубу и зимнюю шапку с ушами² — даже летом, женщина садилась на колени перед ящиком. В это время бабка сучила две нитки, по пол-аршина длиной из жилы рогатого скота, с красной шелковой ниткой, для перевязки пуповины; приготавливали ножик или ножницы для отрезания пуповины и маленькую деревяшку для подкладывания при отрезании. При этом жила должна быть взята из особой, крепкой части жилы задней ноги животного *халбагату ширбусун*» [Барадин, 1926, с. 89]. К.Д.Басаева отмечает, что для перевязывания пуповины использовались только сухожилия рогатого скота — *шүрмэхэн хаб* [Басаева, 1991, с. 62]. Все присутствующие должны быть в радостном настроении: весело разговаривать, смеяться, шутить.

Только после первого крика новорожденного повитуха могла подойти к нему. Она перевязывала пуповину в двух местах: первый раз на расстоянии двух-трех пальцев от животика ребенка, а второй — на расстоянии трех-четырех пальцев от первой перевязки. Затем пуповину между двумя узлами перерезали специальным ножом (*хүйхэ хүндэхэ хотиго* — «нож для обрезания пуповины»), который обычно хранился в колыбели [Басаева, 1991, с. 62, 179]. Повитуха заворачивала ребенка в приготовленные пеленки из бараньей шкуры и платочком прикрывала его глаза от света; считалось, что иначе ребенок будет косоглазым.

Содержательной стороной обрядов, связанных с младенцем, являлось включение новорожденного в социальную группу. В то же время, как и во всякой традиционной культуре, прослеживается отделение ребенка от мира, предшествующего человеческому обществу, и вовлечение его в сообщество, где существуют определенные отношения между полами. Уже такое необходимое действие, как перерезание пуповины, заключало в себе все эти символические значения. Выбор инструмента обычно зависел от пола новорожденного: пуповину мальчика, как правило, перерезали ножом, пуповину девочки — ножницами (см. сакральное значение инструментов как вместилища *сүлдэ* при описании «пупа земли»).

Символичность варьирования инструмента выступает тем более отчетливо оттого, что операция производилась на дощечке; ножницы также использовали только как нож. Причем нож, как мы уже говорили выше, должен был быть специальным, что следует из содержания сказок, записанных у бурят, проживающих в Монголии.

Эта девушка, изгнанная матерью и отцом, ушла из своего дома. Идет, ночует в поле, степи. На рассвете родила сына, очень страшный сын родился. Родила, хочет сыну перерезать пуповину, нож совсем не берет. Мать не может перерезать пуповину, тогда сын говорит:

— На берегу черного моря есть острый черный камень, тем камнем перережь мне пуповину, — сказал.

— Это что за такой мальчик, — подумала мать и отправилась в сторону черного моря. Шла, шла, как велел ее сын, дошла до моря. Добравшись до моря, нашла *острый черный камень* и перерезала ему пуповину (бур. Эхэ эсэгэ хоёртоо хоолгоод, ноохи басаган гэртэһээ ябабал даа. Ябаад лэ, хээрэ газагуур хоножо ябатараа, уур сайхын үедэ хүбүү түрэбэ даа. Хүбүү түрэхэдөө, үзэлэй муухай хүбүү түрөө ха. Түрөөд, хүбүүнэйнгээ хүйһэ хүндэхэ гэхэдэнь, оройдоо хүйһэнийнь хутагада даагадхаар бэшэ байна. Эхынгээ хүйһэ хүндэждэ ядажээл байхадань, тэрэ хүбүүнийнь хэлэнэ ха:

— Хара далайн эрьедэ хурса хара шулуун байна, тэрэ шулуугаар хүйһыемни хүндэ, — гэбэ ха.

— Энэ яагаа иимэ хүбүүн гээшэб, — гэжэ эхэнь хара далай тээшээ гэхшэлбэ. Тиигээд хүбүүнэйнгээ хэлэнээр яба ябаһаар лэ, далайда хүрэжэ ошобо ха. Далайда хүрэжэ ошоод лэ, хурса хара шулуу олоод лэ, хүйһэнийнь хүндэбэ даа) [Сказки бурят, 1997, с. 64–65].

Тот же сюжет отмечен в сказке о Гэсэре (перевод наш. — Д.Б., Т.С.):

Гэсэрэнь газарта унаад, эхэнь хүйһыень хүндэжэ ядаад, хара далайн шулуугаар хабиржа таһалаа юм гэнэ.

— Намае хара далайн шулуу абажа хабиржа хүйһимни таһала, тэргээ таһархой, — гэжэ хэлээ гэнэ эхэдээ. Тыхэнийнь хүбүүгээ хормойлоод, хара далайн захата ошоо гэнэ. Тиигээд таһалһым гэнэ (там же, с. 57).

Когда Гэсэр родился (упал на землю), его мать не могла перерезать пуповину, будто только камнем с черного моря можно перерезать. [Ребенок] говорит матери:

— Мою пуповину можно перерезать только камнем с черного моря, по-другому не перережешь.

Тогда она взяла ребенка в подол, дошла до черного моря и так перерезала.

Нож или ножницы, которым в различных обрядовых контекстах приписывалась разделительная функция, выступали здесь как барьер, граница, за которой стоит определенная сфера человеческой деятельности. Таким образом, происходило вовлечение ребенка в отношения, которые существуют в обществе между полами.

Итак, основным исполнителем обряда была повитуха: «Приход человека в „этот мир“ (мир живых), переход из сферы природного в сферу социального осуществляется через посредника, представителя коллектива — повитуху» [Файзулина, 1997, с. 260]. Из агентивного кода видно, что основными участницами были женщины, немаловажную роль играет ритуальный смех участниц. «Все формы ритуального смеха связаны со смертью и возрождением, с производительным актом, с символами производительной силы. Ритуальный смех³ реагировал на кризисы в жизни человека» [Слепцов, 1989, с. 113].

Основным ритуальным действием является обрезание пуповины как символическое отделение ребенка от матери и шире — от сферы природного, нечеловеческого, т.е. того мира, откуда он появился. По представлениям тюркоязычных народов Саяно-Алтая, жизненная сила (*кут, умай*) в период внутриутробного развития ребенка была тесно связана как с верхним миром, так и с его будущей матерью.

«Перерезание пуповины у ребенка означало возможность приобщения его к миру людей» [Гемуев, 1980, с. 125]. До совершения ритуальных действий новорожденный не принадлежит миру культуры, и основной смысл данных действий — «превратить» новорожденного в «человека». Пуповину обрезали, как мы уже упоминали, на определенном расстоянии от животика. К сожалению, нет информации о том, с чем это связано у бурят, но у восточных славян это объяснялось тем, что «если пуповину отрезать ближе, то у мальчика половой член будет слишком короткий, а девочка будет слишком похотливой» [Байбурин, 1993, с. 41]. Далее А.К.Байбурин отмечает, что отрезание пуповины, будучи по сути практической операцией, приобретает дополнительное ритуальное значение: задает необходимые параметры частей человека, «направляет» природу в нужную сторону и в то же время очерчивает рамки будущей жизни как в биологическом, так и в социальном плане. Показательно, что естественные половые признаки не рассматривают-

ся в качестве достаточного основания для соответствующей половой идентификации. В ходе ритуала пол ребенка даже не подтверждается, а формируется, «создается» (там же, с. 42).

Пуповина — это «сосредоточение и проводник жизненной силы, получаемой человеком при рождении» (там же, с. 222). О том, что пуповина является вместилищем жизненной силы, свидетельствует отмеченный А.В.Смоляк обычай нанайцев: так, чтобы забеременеть, «женщина срезала тайком с дужки люльки чужого ребенка маленький сверточек с его пуповиной и съедала ее. Однако это могло повредить ребенку, он даже мог умереть, поэтому так поступали редко» [Смоляк, 1995, с. 182].

Семантически пуповина связывается с бараньей лодыжкой, которая использовалась в гадании в обряде захоронения последа. После того как прогорали лучинки, начинали кидать *баранью лодыжку*, которая использовалась только в этом обряде и называлась *нууриин шагай*. После обряда ее прятали в подголовник матери, где хранились пуповина и первые волосы ребенка. При рождении следующего ребенка в обряде использовалась эта же лодыжка (*шагай*). Бросание *шагай* было своеобразной ворожкой. В зависимости от того, как падала лодыжка, предсказывали, кто родится в будущем — сын или дочь. Все присутствовавшие женщины детородного возраста пытались таким образом предугадать свою судьбу. К.Д.Басаева отмечает: «Этот ритуал особо важное значение имел для бездетных супругов. Бросал лодыжку бездетный муж, а повивальная бабка в зависимости от того, что предсказывала лодыжка, хлестала сухожилиями (*шүрмэнээр*) бездетного мужчину по плечам и спине и приговаривала: *Юүндэ хүбүү гаргаагүй би? Хойто жэлдэ хүбүүтэй (басагатай) болоройш!* — Почему не рождаешь детей? Пусть на будущий год родится у тебя сын (дочь)!» [Басаева, 1991, с. 67].

Здесь можно снова обратиться к архетипу: аборигены Западной Австралии верят, что человек будет хорошим или плохим пловцом в зависимости от того, бросила мать при рождении его пуповину в воду или нет. На одном из Каролинских островов (о-в Понапе) пуповину кладут в раковину и обращаются с ней так, чтобы как можно лучше подготовить ребенка к тому роду деятельности, который избрали для него родители. Например, если родители решили сделать из него мастера лазить по деревьям, пуповину подвешивают на дерево. Жители острова Кен видят в пуповине брата или сестру новорожденного (в зависимости от его пола). Они кладут ее в горшок с золой, который помещают в ветвях дерева так, чтобы она могла оттуда бдительно следить за судьбой ребенка. Чероки погребают пуповину девочки под ступой для зерна, чтобы она выросла хорошей стряпухой; пуповину

же мальчика они вешают в лесу на дерево, чтобы он стал ловким охотником. Перуанские инки сохраняли пуповину с величайшей тщательностью и давали ее сосать ребенку, когда тот заболел. В древней Мексике пуповину мальчика обычно отдавали воинам, и они зарывали ее на поле битвы, чтобы мальчик стал воином. Пуповину же девочки зарывали рядом с домашним очагом: считалось, что это возбудит в ней любовь ко всему домашнему и вкус к приготовлению пищи.

Многие европейцы до сих пор верят, что судьба личности так или иначе связана с судьбой пуповины или детского места. Так, в прирейнской области Баварии пуповину на некоторое время заворачивают в кусок старого холста, а затем в зависимости от пола ребенка разрезают на части или протыкают, чтобы мальчик вырос умелым работником, а девочка — хорошей швеей. В Берлине повивальная бабка обычно отдает высушенную пуповину отцу ребенка со строгим наказом бережно хранить ее; ведь пока она сохраняется в целости, ребенок будет жить и здравствовать. В Босе и Перше (Франция) пуповину никогда не бросят в воду или в огонь, так как боятся, что в этом случае ребенок утонет или сгорит [Фрззер, 1983, с. 44–46].

Таким образом, у многих народов пуповина (так же как и послед) считается «живым существом, братом или сестрой ребенка, или предметом, в котором пребывает дух-хранитель ребенка или часть его души» (там же). А вера в симпатическую связь, существующую между человеком и его пуповиной, находит прямое выражение в распространенном обычае обращаться с пуповиной так, чтобы оказать влияние на характер и род деятельности человека (там же).

Обряды *послеродового цикла* фиксируют следующие за перерезанием пуповины фазы обособления «жизненности» младенца от матери, отделение его от верхнего мира и закрепление в социуме. Материальный знак одного из этапов отделения — отпадение пуповины. Мешочки, в которых хранились пуповины, подвешивали к колыбели, где они, как правило, и сохранялись, представляя детей одной матери. В результате как бы происходило приобщение жизненной силы младенца к миру социального. «Подвешивание отпавшей пуповины к колыбели — та точка в обрядовом цикле, от которой окончательно расходятся линии новорожденного и женщины-роженицы. Прослеживаемое в обряде скрепление целевых установок фиксируется в очевидных задачах последующего сохранения детских пуповин. С ними тесно связывалась жизнь ребенка, которая зависела от того, как они будут храниться» [Соломатина, 1985, с. 53].

С одной стороны, считалось, что пуповина поддерживала и охраняла человека на протяжении всей его жизни. Так, нанайцы и ульчи полагали, что «если отпавшую пуповину не сохранять по крайней мере

в течение 3–5 лет, то ребенок умрет... а сильно болеющие старики иногда растирали свою пуповину в виде порошка и проглатывали с водой: она считалась поистине животворной» [Смоляк, 1995, с. 198].

С другой стороны, связки пуповин, сберегаемые женщиной, способствовали ее плодовитости, каждая вновь присоединенная пуповина делала связку более действенной. Чем больше мешочков висело на колыбели, тем более уважаемой считалась женщина, тем выше был ее социальный статус. Таким образом, «преобразуя детскую пуповину в ритуальный символ, осуществляли перевод части жизненной силы в мир освоенного» [Соломатина, 1985, с. 53].

В момент родов для новорожденного семантически важны не только обрезание пуповины, но и два других фактора.

1. Место, куда падал послед. Мы уже упоминали, что женщина часто рожала в хлеву. Но даже если это происходило дома, роженица располагалась на сухом измельченном коровьем навозе (*хиш, хохир*), который специально приносили и разбрасывали [Басаева, 1991, с. 62], овечьих кизяках (*хонины бууц*) [Бадашкеева, 2000, с. 155]. Исследователи объясняют это их качествами, главным из которых является гигроскопичность: «Подстилка впитывала в себя отходящие околоплодные воды, кровь и слизь, что позволяло соблюсти чистоту в юрте. Возможно, этот перепревший навоз приобретал бактерицидные свойства» (там же). На наш взгляд, помет *домашних* животных был первым элементом социализации новорожденного, а именно культуризации, переводящим его из мира природы в мир культуры. Подтверждается это тем, что у некоторых групп бурят роженица рожала на кошме (толстой, т.е. подвергшейся большей обработке, следовательно, больше принадлежащей миру культуры) [Очир, Галданова, 1988, с. 121]. Но мотив рождения связан и с землей как порождающим началом, поскольку, несмотря на сведения об обязательной подстилке для родов, в эпосе говорится, что когда Гэсэр родился, «он упал на землю»⁴ (бур. «Гэсэрнь газарта унаад») (перевод наш. — Д.Б., Т.С.) [Сказки бурят, 1997, с. 57].

2. Способы очищения новорожденного. Младенца после обрезания пуповины или обтирали (ольхонские и кудинские буряты), или обмывали (балаганские, аларские, унгинские буряты) [Басаева, 1991, с. 62–63]. Но если обмывание у упомянутых выше бурят только фиксируется, то о закаменских и агинских бурятах точно известно, что новорожденный обмывался над ямкой, где захоранивался послед. Причем сообщаются уточняющие детали — например, касательно агинских бурят: «Когда ямка сровнена с землей, повитуха обмывает ребенка теплой водой над ямой, затем производит воскурение бого-

родской травой — *ая* и *ганга*, кладя их на горящий уголь» [Барадин, 1926, с. 88]. У закаменских же бурят новорожденного обмывали водой, которая «освящалась» посредством добавления в нее нескольких капель молока [Галданова, 1992а, с. 135]. Потом заворачивали в одеяльце из мерлушки [Басаева, 1991, с. 62], белую барашковую шкурку [Очир, Галданова, 1988, с. 121], старую отцовскую рубашу [Басаева, 1991, с. 63]. Если заворачивание ребенка в шкурку или одеяльце маркировало его переход из мира природы в мир культуры, то заворачивание ребенка в рубашку или штаны отца устанавливало между отцом и младенцем связь [Еремина, 1991, с. 47]; известно также, что усыновляемого клали под рубашку приемного отца или приемной матери (там же, с. 53). Возможно, заворачивание ребенка в белую шкурку (наиболее сакральную, т.е. способствующую процветанию/умножению) «программировало» также плодовитость: у мингатов, например, существовал обычай заворачивать новорожденного в шкурку серого барашка со словами «довольно» в том случае, когда детей было много [Очир, Галданова, 1988, с. 121].

ОБРЯД ЗАХОРОНЕНИЯ ПОСЛЕДА

У многих народов послед считался «двойником» ребенка, и жизнь ребенка зависела от того, какие действия совершались с последом, насколько надежно он спрятан (захоронен). В традиционной культуре монголоязычных народов послед обозначался разными терминами. Наиболее близким к значению русского слова было *хойту*. В Западной Монголии он назывался *ихэс* — «послед, предок». «*Эхэс* — исток, начало и „берущий начало от матери“; *хүүхдийн нүхэр* — друг, товарищ ребенка; *нилхасун нүхэр* — друг младенца; *хани* (алар., бохан.) — друг, товарищ (ср. *хани нүхэр* — друг или супруг), спутник; *тоонто* (*тоомто*) — послед, детское место (от *тооно* — верхний круг юрты, окно и дымоход); *уумай* (ольх., баргуз.) — послед (от *умай* — материнское лоно, чрево, утроба)» [Бадашкеева, 2000, с. 154].

В бурятской традиции послед также считался частью, двойником, душой ребенка, именно поэтому он назывался *хүүхэнэй нүхэр*⁵, и, естественно, его сохранности придавалось большое значение. «Место захоронения называлось *гарахан төрөхөн тоонто* — „место, где появился на свет“. Если человек, будучи уже взрослым, заболел, он приезжал на родину — *тоонто газар* (место захоронения последа), совершал обряд „почитание *тоонто*“ (*тоонто тахиха*), и это способствовало быстрому выздоровлению. Верили, что ребенок, долго пол-

завший над местом захоронения своего последа, в будущем будет жить очень хорошо» [Галданова, 1992а, с. 135–136]. Кроме такого индивидуального значения последа в традиционной культуре монголоязычных народов отмечалось сакральное значение последа предка, приобретшего родовую значимость. Мы уже упоминали об обряде испрашивания *сүлдэ* на месте захоронения последа.

То, что на месте захоронения материнского последа призывали предков, говорит о наличии связей между последом и предками. Моления проводились с целью получения благодати на год, т.е. их можно рассматривать в контексте распределения доли благодати. Можно сказать, что в результате обряда захоронения последа происходит прикрепление новорожденного к земле предков. В монгольской традиции место захоронения последа становится «землей предков» (*ихэсийн газар*) (бур. *тоонто газар* — «родина, место рождения»). *Ихэсийн газар* часто интерпретируется исследователями как «земля предков». Нам представляется возможным обратить внимание исследователей на другую, предложенную Т.Д.Скрынниковой, интерпретацию термина *ихэсийн газар* как места захоронения последа⁶.

Начнем эту часть с анализа названия обряда у разных групп бурят.

1. Прежде всего отметим, что полное совпадение с русским значением — «захоронение последа» — встречается только однажды у тункинских хонгодоров, где обряд называется *ханиин хадалгаха* (*хани* — «послед», *хадалгаха* = *хадгалаха* — «прятать, убирать») [Балдаев, 35(422)]. В этом выражении бурятское слово *хани* означает «друг, спутник» и, как мы указывали выше, может сочетаться со словом *нүхэр*, что семантически близко к другим обозначениям последа — *хүүхдийн нүхэр* («спутник, друг ребенка»), *нилхасун нүхэр* («спутник, друг младенца»), т.е. это выражение можно интерпретировать и как «двойник», следовательно, как сакральную субстанцию.

В последе скрыта жизнь ребенка: он жив и здоров, пока послед сохраняется, т.е. послед являетсяместищем сакральной субстанции (*сүлдэ*), обеспечивающей жизнь ребенка, а все предметы, которые сопровождают послед, выступают как обереги, обеспечивающие ее сохранность. О наличии *сүлдэ* в последе также говорит обозначение его словосочетанием *хүүхэнэй нүхэр*, где слово *нүхэр* является синонимом *сүлдэ*.

Г.Р.Галдановой также отмечено, что, по представлениям бурят, в последе заключена благодать — *сүлдэ*, *хэшэг хутаг*, способная оберегать и хранить [Галданова, 1987, с. 45, 61] (здесь можно напомнить, что слово *хутаг* имеет сходство с тюркским *кут*). О наличии *благодати* говорит то, что бездетные супруги приходят на обряд, чтобы приобщиться к *благодати* последа и тем самым обрести чадородие,

и то, что у бурят отмечался обряд почитания *благодати* последа *itai-yin qutuγ takiqu* [Галданова, 1976, с. 153].

С последом и обращались как с вместилищем сакральной субстанции наивысшей ценности — ее *хадагалха* (1. Хранить, сохранять. 2. Прятать, упрятывать. 3. Захоранивать *урну с прахом*) [Черемисов, 1973, с. 530]. Как видим, значение *захоранивать* является лишь третьим и, кстати, определяется первыми двумя.

2. Группа выражений имеет сходный смысл. К ним относятся баргузинское *хуури хуурилаха* — букв. «занять, обжить место»: «Место захоронения называлось *хуури* (основа, основание), а само действие захоронения — *хуури хурылаха* (заложить основу, начало)» [Басаева, 1991, с. 67], а также «*багые хуурилаха* — „поселить малыша“» [Галданова, 1987, с. 62].

Безусловно, выражение *хуури хуурилаха* имеет высокий семантический статус, о чем мы писали выше. Слово *хуури* означает «место, база, основа, основание, фундамент», что, собственно, и не требует комментария, как и глагол *хуурилаха* — «закладывать фундамент или основание; основываться, базироваться; располагаться на жительство, оседать» [Черемисов, 1973, с. 693]. В бытующем у другой группы бурят выражении *багые хуурилаха* — «поселить малыша» прямо указывается, для кого закладывается основание жизни.

Если же рассматривать выражения *хуури хуурилаха* — «занять, обжить место» и *багые хуурилаха* — «поселить малыша», можно сказать, что имеется в виду, что ребенок должен занять, обжить место, поселиться в этом мире, т.е. захоронение последа маркирует пусть еще не окончательный, но отрыв ребенка от того мира, откуда он пришел (окончательным отрывом от сферы природного считалось укладывание ребенка в колыбель), и закрепление его в этом мире. Для того чтобы ребенок мог занять, обжить место, нужно сначала освоить его, т.е. сакрализовать (тем более что в результате рождения ребенка происходит разрыв пространства и его нужно восстановить). Как известно, освоение пространства начинается с сотворения центра. В данном случае центром могут быть три камня или березовые лучинки (= береза), которые у некоторых групп бурят клались в ямку вместе с последом, разведение огня над ямкой, а также сам послед. Таким образом, создается центр = осваивается пространство, и ребенок может занять место уже в «своем», этом мире. Можно сказать, что это маркировка центра — центра новорожденного, т.е. центрирование именно его локуса. Особенно отчетливо это проявляется в тех случаях, когда послед закапывали под кроватью, поскольку большую часть времени ребенок проводил именно в этой части юрты, т.е. на «женской» половине. Это — локус новорожденного, следовательно, в процессе обряда

происходит сакрализация той части пространства, которая определяет пространство новорожденного. В связи с этим стоит напомнить пассаж из § 213 «Сокровенного сказания», где аналогично обозначается трон/престол — *sa'uri sa'urun*, с которым связаны Толуй и обряд, который он проводит, что и определяет его центральную позицию (*toluntan-lu'a tüblen sa'utuqai*), в то время как Онкур и Бороул располагаются справа и слева от *yeke tüssürge*. Нет никакого сомнения в том, что в данном случае мы имеем дело с констатацией места Толуя в ритуальной системе, вероятно, линиджа Чингисхана. Именно послед (*hyуури*) становится фундаментом/основанием (*hyуури*) жизни человека.

Таким образом, именно для новорожденного действительно организовывается новый сакральный центр. Хотя следует отметить, что захоронение под кроватью оберегает и мать — чем больше последов в ее изножье, тем сакральнее пространство юрты. Но обряд важен не только для семьи, но и для всего социума, поскольку новорожденный воспринимается как пришелец из другого мира; в результате его рождения происходит разрыв пространства — пересечение границ разных миров, что нарушает их стабильность и гармонию. Таким образом, для социума результатом этого обряда становится возрождение гармонии. Можно сказать, что для сообщества данный обряд имеет ту же значимость, что и Новый год.

О том, что послед для определенного рода является центром мира, свидетельствует текст призывания, который произносился потомками Хуригана и Багая в долине р. Куды (Предбайкалье) недалеко от окружного центра Усть-Ордынского АО Иркутской обл. при жертвоприношении материнскому последу. См. [Балдаев, 1960, с. 64]:

Урагшаа хараһан —	Смотрящая вперед —
Үхэр Манхай,	Гора Үхэр Манхай,
Хойшоо хараһан —	Взирающая назад —
Үдэгэ Бэлезн...	Гора Үдэгэ Бэлезн...

То, что в тексте призывания отмечаются основные координаты горизонтальной модели мира — «вперед»/«назад», позволяет утверждать, что сакральным центром обряда, а в данном случае и социума (рода) является послед, которому совершается жертвоприношение. Причем место это охранялось, что можно понять из упоминания С.П.Балдаева о том, что «из восьми сыновей Алагтая два — Шаргай и Бальшахай — остались на месте хранения последа своей матери» [Балдаев, 1970, с. 306].

3. Г.-Д.Нацов, рассказывая об обряде захоронения последа, сообщает, что хоринские буряты называют его *тоонто тахиха* [Нацов,

1995, с. 34], что может переводиться как «почитание места [захоронения] последа». (Но следует обратить внимание, что это действие проводят после захоронения — брызгают маслом.) Еравнинские буряты называли этот обряд *тоонто тайха* (там же, с. 35), что соответствует по значению предыдущему переводу; захоронение последа сочетается с его почитанием — обрядом, в котором участвует большое количество людей. Наиболее интересным представляется описание обряда *тоонто тайха* (наиболее близкое по содержанию обряду, проводившемуся на *ихэсийн газар*): «Весной и осенью все разбредшиеся люди родов племени булагат съезжались к горам Ухэр Манхай и Удэгэ Бэлеэн и устраивали по обычаю дедов и отцов кровавое жертвоприношение своим предкам. Это жертвоприношение называлось *тоонто тайха* — „приносить жертву на месте хранения материнского последа своих предков“» [Балдаев, 1970, с. 59]. Булагаты «ежегодно два раза устраивали кровавые жертвоприношения на месте племенного материнского последа, на горах Ухэр Манхай и Удэгэ Бэлеэн, в долине реки Куды» (там же, с. 61).

У ольхонских бурят, по материалам К.Д.Басаевой [Басаева, 1991, с. 65–66], и у эхирит-булагатов (кудинцы), по данным М.М.Николаевой [Николаева, 1929, с. 47], обряд захоронения последа назывался *тоонто мантаха*. «„Тоомтолхо“ — одно из встречающихся названий обряда, как нам кажется, образовано словосочетанием „тоомто“ — послед, детское место и „олгохо“ — найти, что по смыслу равнозначно „һуури һуурьлаха“, а именно „найти место“, „поселить“, „обосноваться на месте“. Оба словосочетания означают „определение места“, „поселение“. Сложнее этимология словосочетания „тоомто мантаха“, значение глагола вариативно: *малтаха* — рыть, *мандаха* — возвышать, возрождать (от *мандал* — расцвет, возрождение), *магтаха* — хвалить, петь гимн. И однокоренное слово „манах“ означает: „дарж хучих“ — накрывать чем-либо; „битүүлэх“ — укрывать; „гал манах“ — чтобы угли не погасли, их накрывали сверху золой, пеплом; „малаа манах“ — стеречь, беречь скот. Если допустить, что „мантаха“ и „манах“ один и тот же глагол, то словосочетание „тоомто мантаха“ — обычай зарывания последа под очагом. Известно, что у якутов, алтайцев и эвенков родившая женщина сама закапывала послед под очагом...» [Бадашкеева, 2000, с. 160–161].

Все это позволяет выявить, что обряд содержит освящение, обживание и почитание места рождения ребенка и захоронения его последа. Можно согласиться с выводом Г.Р.Галдановой о том, что этот обряд представляет собой как бы проводы «двойника» ребенка, которому желают хорошего существования в ином мире; полагают, что его благополучие будет отражаться на жизни ребенка [Галданова, 1976, с. 153].

Одно из упоминаемых нами значений послета — *һуури* — «фундамент, основа» соответствует понятию центра. К.Д.Басаева отмечает, что баргузинские и селенгинские буряты на месте захоронения послета (*һуури*) справляли обряд *һуурида мургэхэ* («поклониться *һуури*»), особенно если человека преследовали болезни и неудачи, что, на наш взгляд, аналогично *тоонто тахиха*. На обряде не должно было быть много людей. На месте захоронения послета разжигался огонь, брызгали *сагаа* (молоком или сметаной), маслом, вином и произносили молитвы. «Люди, уехавшие в другие районы, специально приезжали, чтобы исполнить этот обряд для себя» [Басаева, 1991, с. 70].

Уже из анализа названий обряда, связанных с послетом, ясно, что они представляют собой два разных действия — захоронение/скрывание и почитание/жертвоприношение (см. по этому поводу описание С.П.Балдаевым обряда у тункинских хонгодоров).

Если попытаться ответить на вопросы, *что и как* делали, то действия, проводимые с послетом, можно разбить на три группы, которые соответствуют типам деятельности, отмечаемым у бурят: таежному, кочевому/полукочевому и оседлому.

Таежный. На наш взгляд, к этому типу сохранения и почитания послета можно отнести те факты, которые сообщают нам о вывешивании послета на дереве. По сведениям нашего информанта из Тунки, род муртэ [Материалы Д.Б.Батоевой], послед — *хүүхэнэй нүхэр* (в войлочном мешочке, в который вкладываются также монеты, зерна) в полдень через два-три дня после рождения ребенка вывешивали на дереве. Можно думать, что именно о вывешивании послета на дереве идет речь в информации, записанной Т.Т.Бадашкеевой у хонгодоров Тунки: «После родов плаценту вместе с подстилкой собирали в приготовленный заранее мешочек из белого войлока... и подвешивали высоко, чтобы „ни зверь, ни птица не могли достать“. Таким образом, плацента высушивалась, ее хранили, по некоторым сведениям, до обряда „угаалаг“ — „обмывания“, по другим, до обряда „үхибүүгээ үиндээ хүртэл“ — до достижения ребенком определенного срока, „эр болтол“ — „пока не станет мужчиной“» [Бадашкеева, 2000, с. 154].

Указание на то, что «ни зверь, ни птица не могли достать» послед, дает возможность предположить, что его вешали на дерево. Позже вместо дерева стали использовать помещения: «В Тунке... послед вместе с „хий“ помещался в сшитый из войлока мешочек и подвешивался высоко в укромном месте в хотоне или амбаре. Хранился там, высушивался иногда год и больше до назначенного в дацане дня, там же высчитывалось время, направление и место захоронения» [Бадашкеева, 2000, с. 155]. Вероятно, подвешивание в амбаре по сути замещает подвешивание на дереве. Подобный способ обнаруживается и у

закаменских бурят: «Послед (*хүүхэнэй нүхэр*) помещали в войлочный мешочек для хранения. Его оставляли в амбаре, где он хранился в высушенном виде, подвешенный как можно выше» [Галданова, 1992а, с. 135–136]. Последнее указание о подвешивании послета («как можно выше») подтверждает, на наш взгляд, мысль о том, что это связано с представлениями о том, что на вершине дерева находились души детей.

Подобная форма обряда более характерна для тюркских народов. Так, у юго-восточных тувинцев повитуха заворачивала послет в шкуру, на которой женщина рожала, а через три дня уносила сверток в лес и прятала его в листве молодого дерева. У обских угров существовали особые «женские» деревья, к которым подвешивали одежду и обувь рожениц, старые люльки и берестяные коробки с послетами [Новик, 1984, с. 167; Соколова, 1971, с. 222]. Е.С.Новик сопоставляет родильный обряд с промысловым (добычей зверя), выявляет синтагматическую цепь ритуала: «...„передача“ жертв, т.е. своих ценностей, и „получение“ в обмен на них ценностей от духов... „добывание“ дичи предопределяет „возвращение“, „отправку“ этих чужих ценностей миру природы» [Новик, 1984, с. 162]. А рассматривая действия, проводимые с послетом сибирскими народами, она отмечает: «Вывешивание на дереве было наиболее распространенным способом „передать“ какую-либо ценность, например жертву, миру духов... Можно усмотреть форму установления связи между „получателем“ ценности (в лице матери и ее дублера со стороны коллектива — повитухи) и „подателем“ ценности в лице богини родов типа Айыысыт, Умай... и т.д. Сама ценность — родившийся ребенок — дублируется здесь его сакральным заместителем — плацентой, возвращаемой природной сфере, с тем чтобы обеспечить ее целостность и возможность новых родов. Второй способ — в ямке внутри юрты — можно объяснить, если обратиться к тем случаям, когда обряд носит более развернутый характер, как, например, якутские „проводы Айыысыт“. Диалогическая природа ритуала похорон детского места проявляется в нем более отчетливо, поскольку здесь моделируются обе взаимодействующие стороны... в свете якутского обряда проводов Айыысыт становится понятнее и пространственная композиция приведенных выше алтайских, бурятских и тувинских действий при закапывании (а не подвешивании к дереву) послета как способа воздать богине родов взятую у нее ценность, а зерна, кусочки пищи и т.д. можно считать аналогом того „угощения“, которое якутские женщины выливают в огонь или на траву. Показательно, что и здесь похороны послета должны были обеспечить возможность новых родов путем контакта с богиней» (там же, с. 168–170).

Кочевой/полукочевой. Этой форме хозяйственно-культурной деятельности соответствует, на наш взгляд, отмеченный Г.Р.Галдановой обычай: «В прошлом послед засушивали и при перекочевках возили с собой в войлочном мешочке или даже замуровывали в подголовник» [Галданова, 1987, с. 61]. Но даже при кочевом образе жизни послед *предка* являлся сакральным центром общины, для почитания которого съезжались все ее представители. «Иволгинские буряты родов хайтал и торгоут... на родину ездили устраивать жертвоприношения на месте захоронения материнского послета „тоонто“, но как призывали своих предков, никто уже не помнит» [Балдаев, 1970, с. 65]. «Предки Шаатхи и Сабаахи ездили на старую родину и устраивали жертвоприношения на месте хранения материнского послета — „тоонто“» (там же, с. 66).

При дальних откочевках послед мог перезахораниваться, сакрализуя, *осваивая*, т.е. делая своей, новую территорию. Демонстрацией подобной традиции может служить история, записанная С.П.Балдаевым: «Четыре сына Борся забрали свои материнские послеты, поселились в местности без названия и в память о материнском послете назвали улус „Тоонто“» (там же, с. 224).

Оседлый. В этом типе могут сочетаться упомянутые выше засушивание и хранение в мешочке, но уже в амбаре.

Главный способ сохранения послета при оседлом образе жизни — его *закапывание*. Здесь мы тоже можем выделить две основные группы: закапывание на *хойморе* и закапывание на женской половине (под кроватью).

Наиболее часто встречается *закапывание на хойморе* — стороне юрты напротив двери, которая считается наиболее почетной.

«У бурят кудинских до сих пор соблюдается следующий обряд. Когда родится у кого-нибудь ребенок, то в юрте выкапывают яму, против двери за очагом, в том месте, которое буряты называют *хоймор тала* и где большей частью сидят *женщины*. В то же время варят саламату (мука с маслом и сметаной) и ставят ее в трех чашках по трем сторонам ямы; в яме разводят немного огня. На огонь кладут саламату и немного масла. В яму кладут *томто*, кость от лытки, называемую у бурят *барбагай*, кал новорожденного и все нечистоты, которые выделились вместе с ребенком... Женщины ходят вокруг ямы посолонь и потом съедают приготовленную саламату, никому не давая ее. Потом эту яму тщательно закрывают доской, так чтобы ничего не утратилось из ямы. Если же что пропадет, то ребенок не будет счастлив и не вырастет большой. В яме будет столько *томто*, сколько в семье родится ребят» [Хангалов, 1958, с. 212].

Аналогичный обряд был записан Б.Э.Петри у верхоленских бурят, правда, он несколько отличается от кудинского. «В *северо-западной*

части юрты за очагом (*хоймор*) поднималась половица, и роженица клала на землю серебряную *монету*. На этом месте исполняющие обряд старухи копали ямку, на ее дно стлали *войлок*, на который клали *шерсть*, затем *зерна*, на них — правую *заднюю бабку* овцы, и на все это сверху клали послед (который хранился первые сутки в шерстяном чулке или войлочном мешочке под кроватью роженицы или где-нибудь в прохладном месте); затем ямку засыпали. После этого варили саламат. Над ямкой разжигали *огонь*, вокруг которого садились исполняющие обряд старухи и роженица. Чашка с саламатом передавалась трижды по кругу, и каждая из женщин бросала кусочки саламата на ямку, а также ела его. На этом обряд заканчивался, и половица снова закрывалась» (цит. по [Басаева, 1991, с. 64–65]).

В описании, которое мы даем ниже, не указано место захоронения последа, что позволяет предположить практически общее для данного региона место — *хоймор*. «У балаганских, аларских, унгинских бурят — жителей земледельческих районов, у которых связи с русским населением были шире, послед обмывали водой, заворачивали в тряпку, клали в *берестяное лукошко* (в начале XX в. использовали для этой цели глиняную или стеклянную посудину) и до специального обряда захоронения ставили под кровать» [Басаева, 1991, с. 63]. Здесь же говорится, что аларские и боханские буряты к концу XIX в. обряд захоронения последа уже не устраивали. «Захоронение последа по традиции проводилось повивальной бабкой без всяких торжеств и без посторонних участников. При этом по старинке соблюдались все предохранительные меры: в ямку вместе с последом клали *пучок конского волоса* и *три камня*. По поверьям этих групп бурят, злые духи боялись волоса, камень не могли одолеть, а съесть душу ребенка, не проглотив предварительно последа, было нельзя. При этом произносились заклинания: *Хур шулуунһаа хундэ, хара шулуунһаа хатуу ябаарай!* (Тяжелее коричневого камня, тверже черного камня будь!) и др.» (там же, с. 68–69).

Несколько отличный вариант обряда захоронения последа записан М.Н.Хангаловым: «Унгинские буряты имеют обычай зарывать послед в какой-нибудь посуде, чаще всего в *берестяном лукошке*; вместе с последом в лукошко кладут *уголь*, *зерновой хлеб*, *три черных камня*, изредка *серебряную монету* и *березовые лучинки*; последние кладут *крестообразно внизу и сверху*; иногда на послед выливают вино или тарасун. Бильширские буряты вместе с последом зарывают *боярышник* или *шиповник*, так как злые духи боятся этих растений. Некоторые буряты обертывают послед *отцовскими штанами*... Обыкновенно буряты послед зарывают в землю в избе или в юрте (если ребенок родится в зимниках или в летниках). В юрте его зарывают *хоймрто*

(за очагом). На улице зарывать считают грехом» [Хангалов, 1960, с. 369–370].

Ольхонские буряты обряд проводили следующим образом: «Специально для обряда варился саламат. Захоронение последа (*тоонто* или *умай*) совершалось, как и везде, на северо-западной стороне юрты (*хоймор*)... Снималась половица, и выкапывалась ямка глубиной 40–50 см. Послед, который хранился первые сутки в шерстяном чулке или войлочном мешочке под кроватью роженицы или где-нибудь в прохладном месте, клали в эту ямку и засыпали *хии* с выделениями роженицы. Затем в ямку клали клочок *шерсти*, баранью *лодыжку*, зерна ржи или пшеницы, которых боялись злые духи. Ямка закапывалась. Над ней кругом втыкали лучинки в виде *балаганчика* и обвязывали овечьей шерстью. Присутствующие садились вокруг ямки, повивальная бабка зажигала этот балаганчик и бросала на огонь кусочки саламата, капала масло. После нее приносили жертвоприношения огню — саламат и масло, остальные участники и затем сами угощались саламатом. Зола, оставшаяся от огня, втапывалась на поверхности ямки...» [Басаева, 1991, с. 65–66].

Баргузинские буряты (выходцы из Западной Бурятии из верхоленских и ольхонских родов), по материалам К.Д.Басаевой, обряд проводили на второй день после родов, в избе или юрте. Место захоронения называлось *хуури* («основа, основание»), а само действие захоронения — *хуури хурылаха* («заложить основу, начало»). Снимали половицу, выкапывали небольшую ямку, причем только деревянной лопаточкой (ни в коем случае не железной), на дно ямки стлали белую овечью *шерсть*, посыпали белой *мукой*, капали *масло*, сверху клали послед (*уумай*), зашитый в войлочный мешочек. Ямку закапывали и над ней из мелких *лучинок* разжигали огонь, на который брызгали маслом. После того как прогорали лучинки, начинали кидать *баранью лодыжку*, которая использовалась только на этом обряде и называлась *хууриин шагай*... Затем все участники обряда мазали лицо маслом, а бездетного супруга обмазывали еще и *сажжей*, и все, как и повивальная бабка, похлестывали его сухожилиями» [Басаева, 1991, с. 67].

Недостающие детали в предметном и локативном кодах мы попытались выяснить у информантов. Так, по сообщению информанта Б.Мадагаевой, обряд проводился через 2–3 дня после родов; вместе с последом в ямку клали также зерна, мелкие деньги, стружку с колец, белую пищу. Она также отметила, что послед закапывали на северной стороне юрты: *Хойто зүг — ходо ёоложо байдаг зүг. Хойто зүгтэ нарайлха намган ёоложо хэбтэдэг, хадамгуй басаган нарайлха болоходонь тэндэ абаашажа хаяхаим* — «Северная сторона — постоянно стонущая сторона. На северной стороне роженица всегда лежит-

стонет, когда-то незамужнюю забеременевшую девушку отвезли и бросили там (на северной стороне)» [Материалы Д.Б.Батоевой].

В обряде, записанном С.П.Балдаевым у тункинских хонгодоров, вероятно, одновременно проводились захоронение последа и его почитание, т.е. жертвоприношение ему. Обряд захоронения последа — *ханиин хадалгаха* (*хани* — «послед», *хадалгаха* = *хадгалаха* — «прятать, убирать») проводился через неделю-две после родов: «Для этого собираются мужчины и женщины, преимущественно молодые, разбирали пол в юрте на том месте, где родился ребенок, обычно в *хойморе* юрты, там копали небольшую яму, из лучинок делали нечто похожее на конусообразную юрту-*урса* над выкопанной ямой, послед завертывали в какую-нибудь тряпку, делали для нее сумку из войлока, послед клали туда, подобие конусообразной юрты сжигали. Угли клали вместе с последом и делали заклинание, говоря (перевод наш. — Д.Б., Т.С.):

Хара шулуун дэли (= адли. — Д.Б., Т.С.)	Как черный камень —
Ханхинажа байгаарай,	Звени,
Хүрэн шулуун дэли	Как рыжий камень —
Хүнхинэжэ байгаарай!	Гуди!
Тарян бүтэ тараарай,	Как зерно — распространись (рассейся),
Будаан бүтэ бутараарай,	Как просо — рассыпся,
Мүнгэн дэли мүнхэ наһатай болоорой,	Как серебро — будь долговечен,
Алтан дэли арбан наһа абаарай!	Как золото — существуй десять жизней!
Ногоон дэли үндэһэлэ,	Как трава — пусти корни (укоренись?),
Ноохлой дэли дэлгэрэ!	Как пух — разлетайтесь!
Хара шулуун хаалга болог,	Пусть черный камень будет воротами,
Хүрэн шулуун хүрээ болог!	Пусть рыжий камень будет каменным двором!

После этого послед засыпают землей и утрамбовывают. Затем пьют водку, кушают саламат, тарак и прочие молочные продукты. Молодухи и мужчины друг друга мажут маслом — лицо, нос, щеки и др. Бегают вокруг роженицы, толкаются, карабкаются, ловят друг друга и пр. Старухи говорили благопожелания — *Үрөөл*. Этот обряд назывался у тункинских бурят *тоонто тахиха* [Балдаев, 35 (422)]. Возможно, обряд *тоонто тахиха* включал в себя обряд *ханиин хадалгаха*, что подтверждается следующим материалом.

По сведениям наших информантов, тункинские буряты (род муртэ) называют этот обряд *ханиин хадгалаха*, что подразумевает захоронение последа не только на дереве (таежный), но и во дворе (см. ниже).

В приграничном с Тункой Хубсугульском аймаке (Монголия), где проживали олеты, дархаты, урянхайцы, наблюдались варианты обряда: зарывают послед на северной, почетной, стороне юрты (*гэрийн хойморт*) [Бадашкеева, 2000, с. 155].

Закаменские буряты, у которых существовал обычай хранения засушенного последа в амбаре, который при перекочевках возили с собой, «при окончательном переходе к оседлому образу жизни стали устраивать захоронение последа, для чего через три дня после рождения ребенка выкапывали в доме под полом ямку, очень осторожно снимая слой земли. Над ямкой обмывали новорожденного освященной водой (вода „белилась“, или „освящалась“, несколькими каплями молока) и зарывали в нее мешочек с последом. В мешочек помещали также зерна, корольки, серебряные монеты, один альчик-шагай для того, чтобы умиловить *хүүхэнэй нүхэр* („друга ребенка“), т.е. послед. Полагали, что послед может рассердиться за разлучение его с новорожденным. Вообще, сохранение этих предметов должно было в будущем способствовать многочисленному потомству, здоровью новорожденного и его богатству. Захоронение последа совершала обычно сама роженица. Место захоронения называлось *гарахан төрөхөн тоонто* — „место, где появился на свет“» [Галданова, 1992а, с. 135–136]. В Большом толковом словаре монгольских обычаев место захоронения последа так и отмечается: «место, [куда он] упал (монг. *унасан газарт нь*)» [Монгол ёс, 1992, с. 361, 366].

Г.-Д.Нацов дает описание обряда захоронения и почитания последа у хоринских бурят, которых в целом относят к восточной традиции. Но конкретные факты этого описания позволяют заключить, что оно было сделано у тех хоринских родов, которые были связаны происхождением с Предбайкальем. «Как только у женщины после родов отойдет послед, в северо-восточном углу юрты выкапывали ямку (около 30 см), опускали в нее послед и зарывали, а поверх этого сооружали маленький деревянный чум (*ураса*). Ураса обволакивали внутренним жиром барана, заколотого по случаю обрядового праздника *бал милаангууд* (см. ниже. — Д.Б., Т.С.). Вокруг ураса усаживалось трое или четверо женщин. Они набирали в рот топленое масло и, смеясь, хохоча, обрызгивали маслом ураса. После чего зажигали огонь в ураса, набирали снова в рот масло и со смехом обрызгивали ураса, поднимали с постели роженицу, надевали ей шапку, и она обходила вокруг ураса, молясь. Затем женщины снова брызгали на ураса маслом, громко смеялись, шутили, веселились. Таково краткое описание обряда „тоонто тахиха“... Послед ребенка помещают в мешочек из кошмы, сверху на него кладут кусочки драгоценностей, еду, завязывают мешочек и ямку закапывают землей» [Нацов, 1995, с. 34].

Сведения наших информантов обнаруживают различия в проведении данного обряда, казалось бы, даже у одной группы бурят. Так, кижингинские буряты (роды худай и хальбин) послед в войлочном мешочке закапывали за очагом на *хойморе*.

Наряду с выделением *хоймора* как места захоронения последа довольно часто отмечается закапывание последа *под кроватью*, что, кажется, маркирует восточнобурятскую традицию.

В материалах М.М.Николаевой читаем: «На следующий день забивают быка или *качерика*, варят саламат, затем снимают половицу *под кроватью роженицы* или где-нибудь в другом углу жилья, где можно свободно снять половицу; роют небольшую яму, куда сначала кладут *бабку* (косточку) от правой ноги овцы, клочок козьей *шерсти*, одну чайную ложку ржаного *зерна* и мешочек с последом (послед после родов кладут в маленький *войлочный* мешочек), и засыпают землей, а сверху земли высыпают из таза *хи* и затем раскладывают на ней маленький *костерчик* из *лучинок*... Вокруг костра садятся *четыре женщины*, которые не должны быть беременными, и роженица. Бабка не должна садиться с ними. Роженица первая бросает в огонь из чашки немного саламата и масла, которое появляется при варке саламата, а затем, поев саламат, передает остальным женщинам, сидящим вокруг костра, которые отведывают саламат поочередно. Чашка с саламатом, таким образом, проходит вокруг огня три раза. Остаток его должен съесть муж роженицы или бабка, другим лицам не разрешается. Недогоревшие лучины остаются на месте, и половицу закрывают. После этого сидевшие женщины вокруг костра борются (в Эхиритском хошуне). Весь этот обряд с последом называется *томта мантаха*» [Николаева, 1929, с. 47–48]. Это описание в деталях (изножье кровати, а не хоймор) выбивается из общего правила, распространенного у западных бурят. Это позволяет предположить, что оно несет влияние восточной традиции.

Вероятно, реликтом более ранних этногенетических связей является и факт хранения последа под кроватью. Ольхонские буряты захоранивали послед на хойморе, но первые сутки после родов он хранился в шерстяном чулке или войлочном мешочке под кроватью роженицы [Басаева, 1991, с. 65–66].

У селенгинских бурят послед, зашитый в войлочный мешочек со всеми нечистотами, повивальная бабка тщательно зарывала в юрте под кроватью, причем делалось это так, чтобы не было заметно посторонним [Смолев, 1900, с. 13].

На женской половине закапывался послед и у джидинцев [Балдаев, 1947, с. 2].

По *месту* захоронения последа мы относим к этой группе следующее описание обряда (восточные буряты): «При проведении этого обряда непременно должен был соблюдаться трехдневный срок. Дело в том, что „тоонто тайха“ можно проводить и без участия ламы, и все же довольно часто во время этого обряда лама находился и читал

обрядник (ном), совершал моление огню домашнего очага. Лама обмывал лицо, руки роженицы святой водой — аршаном и совершал окуривание, а в сосуд, над которым умывалась женщина, помещал человеческую фигурку из теста, которую снабжал кусочками драгоценностей: серебра, золота, кораллов, а также разной пищи, и выкидывал все это наружу, на улицу, после чего начинал обряд почитания огня домашнего очага.

В это время женщины покрывали ураса внутренним жиром барана, заколотого по случаю проведения обряда. Ураса — чум, сделанный из деревянных стружек-лучинок, устанавливали над местом захоронения последа. Затем женщины опрыскивали ураса маслом и разжигали в нем огонь. Роженице надевали шапку, она три раза поклонялась огню очага и три раза — тоонто. Для захоронения последа выкапывали ямку на расстоянии пяти пядей от изножья постели роженицы. Дно ямки покрывали белой материей, на которую клали образцы драгоценностей, пищи, материи, и на все это помещали послед и прикрывали землей. Когда ураса, установленный над тоонто, догорал, женщины начинали неистово хохотать, мазать друг друга черными от сажи прихватками для котла. Говорят, это для того, чтобы огонь очага новорожденного никогда не угасал.

На этом обряде присутствовали бездетные женщины и поклонялись тоонто, говорили, что при молении тоонто многодетной женщины они просили детей (чадородия).

Мясо барана, зарезанного по случаю „тоонто тайха“, варили полностью, и, чтобы съесть все мясо, собиралось много людей: стариков, детей, взрослых мужчин и женщин. В последнее время при проведении обрядов стали употреблять архи, но сейчас этот обряд совершается уже редко» [Нацов, 1995, с. 35].

«Парадом» женской символики отмечено захоронение последа, описанное Б.Барадиным у агинских бурят: это место под кроватью и как место хранения последа после родов в течение трех дней, и как место, вероятно, его захоронения, поскольку другое не оговаривается, это и женщины-участницы, и их число — четное. «Так, роженица должна была сама убрать свой послед с настилом из помета, собрать и сложить все в *белый войлочный мешочек*, сшитый обязательно ниткой из *верблюжьей шерсти*, обмотать его красными нитками и поставить под кровать на 3 суток до обряда очищения. На обряде присутствовали только женщины, причем число участниц должно быть четным. В крайнем случае нечетное число могло быть дополнено мужчиной. Роженица могла принять участие, если успела поправиться. Основным исполнителем обряда была *повитуха*. Выкапывалась небольшая ямка, на дно ямки клали задний кончик курдюка *уураг сул*, покрывали его

сверху шелковым *лоскутком*, затем клали частицы „драгоценностей“ — кусочки неценного *золота*, мелкие *монеты*, *кораллы*, *баранью лодыжку* (если мальчик — от правой ноги, если девочка — от левой), *траву-ковыль* — *хилгана*, пучок бараньей *шерсти*, *щетину* ежа, палочку *этишлуур*, которая служила роженице вместо вилки, волосы с гребенки, вычесанные женщиной к этому моменту, и настил, на который родился ребенок. Сверху кладут войлочный мешочек с последом, кусочек войлока, который был пришит внутри панталон роженицы, войлочный сосок новорожденного, его кал, накопившийся в течение трех суток. Яма доверху наполняется землей, затем выметается сор из юрты, вытряхиваются коврики, приводится в порядок вся внутренность юрты. Когда ямка сровнена с землей, повитуха обмывает ребенка теплой водой над ямой, затем производит воскурение богородской травой — „ая“ и „ганга“, кладя их на горящий уголь. Роженица должна провести „самоочищение“, перешагнув через воскурение. Кроме этого, коврики и все вещи роженицы очищаются путем проведения их над воскурением.

После „очищения“ над ямкой устанавливают конусообразный балаганчик „урса“ из сухих тоненьких палочек (березы или сосны), покрытых бараньим сальником „сэмжи“, которые покрывают белым хадаком, затем все это обматывается красной ниткой (шелковой). Женщины, расстегнув пуговицы, усаживаются вокруг балаганчика. Одна из них зажигает огонь внутри балаганчика, введя туда зажженную бересту. После этого все женщины поочередно берут в рот топленое масло из деревянных чашечек и прыскают в горящий балаганчик. Это делается троекратно, балаганчик воспламеняется. Покончив с опрыскиванием, женщины берут тарелки с белой пищей и троекратно обводят ими по воздуху на месте обряда, громко произнося: *Захруй*, т.е. „Приди счастье“. Затем, отведав из тарелок, ставят их на прежнее место. После этого берут в руки деревянное ведро *тутхуур* с кусочками мяса и делают то же, что и с тарелками. Затем, передавая ведро по ходу солнца друг другу, троекратно откусывают *хоишхонок*, т.е. сучук, прямую кишку барана, начиненную жиром и мясом. В ведре должны быть *баруун шагайта* — правая берцовая кость — если мальчик, а если девочка, то *зуун шагайта* — левая берцовая кость, которые в очищенном от мяса виде потом привязываются к люльке новорожденного и сохраняются в таком виде в течение многих лет в качестве талисмана. Кроме этого кладутся: печень, почки, часть позвонков, часть курдюка и самое главное — сучук, который должен выдаваться из ведерца, чтоб удобнее было откусывать. После этого у агинских бурят женщины сидя делают троекратные поклоны к *тоонто*. Затем встанут с мест и три раза обходят *тоонто* по ходу солнца»

[Барадин, 1926, с. 88–91]. Здесь отмечается, что совершающие обряд непринужденно смеются, шутят, предлагая друг другу поусердствовать в совершении обряда, чтобы стать матерью: участницы стараются как можно ловчее откусывать сучук и мазать друг другу лицо сажей от сгоревшего масла с места обряда. Б.Барадин предполагает, что в данном случае сучук имеет фаллическое значение. Кроме того, он отмечает, что «веселье и шутки при совершении обряда доходят иногда до неприличных выходов, особенно со стороны бездетных женщин, которые мажут обрядовой сажей свои животы и органы деторождения, на минуту освобождая их от панталон, чтобы дух ребенка мог войти в утробу» (там же).

В описании, данном Б.Барадиным, не указано место захоронения последа. По сведениям наших информантов, послед захоранивали под кроватью («низ, женское») на женской половине юрты (под кроватью роженицы), а остатки ритуального *хошхонока* (прямой кишки) отдавали огню.

С ролью «низа» связаны и следующие данные: «По сообщениям информантов рода дамаг, проживающих в с. Бургалтай, и рода хорчид, проживающих в с. Торы (Джидинский р-н), послед сразу после родов закапывали под порогом или в подполье (или на завалинке). Присутствуют родственницы со стороны мужа, муж, повитуха; проводит обряд мать мужа» [Материалы Д.Б.Батоевой].

Захоронение последа *во дворе*, на наш взгляд, является вариантом захоронения на хойморе, поскольку оно связано с северной стороной. Послед (*хүүхэнэй нүхэр*) вместе с монетами и зеркалами вкладывали в войлочный мешочек и закапывали в землю во дворе — на северной стороне, примерно в метре от жилища. Как и в юрте, над ямкой из лучинок сооружали балаганчик. Проводит обряд повитуха, присутствуют муж, родственники и родственницы со стороны мужа и жены и бездетные супруги. Обрядовая пища — *саламат*. Здесь совершенно традиционное описание именно захоронения последа [Материалы Д.Б.Батоевой].

В приграничном с Тункой Хубсугульском аймаке (Монголия), где проживали олеты, дархаты, урянхайцы, наблюдались варианты обычая: послед выносят и зарывают в пустой норе с направленным на север входом [Бадашкеева, 2000, с. 155].

Кижингинские буряты (роды харгана и сагаан) послед в берестяной посуде закапывали во дворе [Материалы Д.Б.Батоевой].

Иногда, когда в семье часто умирали дети, послед отдавали *собаке*. Считалось, «если собака съест послед весь, то он таким образом будет скрыт от злых духов и жизнь ребенка будет сохранена» [Басаева, 1991, с. 68–69]. Так, по записи М.Н. Хангалова: «Некоторые буряты верят,

что когда дети рождаются и потом умирают, чтобы предотвратить смерть следующего ребенка, то нужно его послед бросить собаке; если собака съест послед, родившийся ребенок будет жить; если не съест, дурная примета: ребенок умрет» [Хангалов, 1903, с. 40]. Подобный обычай отмечен также у монголов: «Вышедший послед, по обычаю, выбрасывали собакам» [Банчиков, 1964, с. 43]. Вообще роль собаки в обрядности бурят и монголов представляется довольно интересной и требующей отдельного исследования. В данной работе мы приведем лишь несколько примеров, касающихся родильной обрядности. «Если в семье дети постоянно умирают, то вновь родившемуся ребенку хорошо давать сосать собаку. У одного бурята дети постоянно умирали; однажды у этого человека одновременно разрешилась от бремени жена и оценилась сука; ребенку дали сосать сосцы суки, он не умер, как другие, а вырос большим, очень сильным и красивым» [Хангалов, 1903, с. 229]. Сходный с вышеприведенными обряд совершали хунну и дунху: «В семье, где подряд умирали младенцы, пуповину новорожденного перевязывали ниткой, сплетенной из собачьих усов или подшейной шерсти некастрированного самца верблюда. А послед в иных случаях перевязывали веревочкой, сплетенной из черной и белой ниток, после чего его бросали суке на съедение. В отдельных случаях, приняв новорожденного в собачьем корыте, послед его перевязывали жилами белохвостого дзерена, поскольку он представлялся животным, живущим тысячу лет» [Мэнэс, 1993, с. 39].

Даже в советское время обряд испрашивания *сүлдэ* ребенка сохранялся. Что же касается обряда захоронения последа, то, в связи с тем что женщины стали рожать в больницах, обряд постепенно был забыт; сейчас наблюдается его возрождение. Нами отмечен факт, характерный не только для сельских районов, но и для города: роженица (или ее родственники) забирает послед своего ребенка для совершения обряда. У агинских бурят в 1996 г. проводился показательный обряд, который демонстрировался по телевидению. Курумканские буряты даже в советское время сохраняли этот обряд.

У агинских бурят в последнее время отмечены случаи, когда шаман, если к нему обращаются по поводу болезней или неудач, отправляет просителей на место захоронения последа. Там разжигают огонь, жарят на нем вареный *хошхонок* (так же как и во время обряда захоронения последа), хлещут им всех присутствующих (родственников и друзей), бегают, смеются. В связи с тем, что роды стали происходить в больницах, тем, кто родился там, приходится с утра идти к роддому, капать белой пищей и кувыраться там же (*хүльбэрхэ*). У агинского окружного роддома сейчас часто можно видеть стоящих босиком или катающихся по земле людей.

Особенно заметно учащение проведения обряда почитания места захоронения последа родовичами — членами определенного рода. Последнее, на наш взгляд, связано с усилением процесса этноидентификации.

ОБРЯД УКЛАДЫВАНИЯ В КОЛЫБЕЛЬ

Среди обрядовых действий, направленных на определение социального статуса новорожденного внутри сообщества, находятся и ритуалы, сопровождающие укладывание ребенка в колыбель.

С момента первого пеленания практически неразрывна связь младенца и колыбели. В колыбели он спит, бодрствует до тех пор, пока не начинает самостоятельно ходить. Колыбель представляет собой своеобразное «жилище» в жилище. Приготовленная для первенца, она сохранялась, если ребенок благополучно переступал рубеж раннего детства, и служила местом обитания для других младенцев семьи. С утратой женщиной способности к деторождению колыбель передавалась потомству по мужской линии. «Старую колыбель можно было использовать только от родителей мужа, но не от других родственников. Даже братья не заимствовали колыбель друг у друга» [Басаева, 1991, с. 72]. Если же делали новую — старались наделить ее положительными качествами. Эта задача во многом определяла выбор конкретного мастера, материала для колыбели и времени ее изготовления. Делал колыбель местный столяр, но обязательно благополучный в отношении потомства.

Положение ребенка в колыбель обычно соотносилось со временем отпадения пуповины и было строго регламентировано. Непосредственному укладыванию в колыбель предшествовала серия действий, направленных на освоение новой колыбели. Она «очищалась» окуриванием священными растениями, затем ее устилали шкурками, уже послужившими в качестве пеленок благополучно выросшему ребенку. Использование новых детских принадлежностей не допускалось. Около колыбели собирались дети. Повитуха держала новорожденного, другая женщина — сваренную бедренную кость бычка или барана — *шаата сэмгэ* как обязательный атрибут обряда. Около колыбели клали молоток, точило. В разных районах предметы, используемые в обряде, варьировались: помимо *шаата сэмгэ*, были нож, кинжал, стрелы и т.д. У детей спрашивали: «Кого укладывать в люльку: ребенка или кость?» — и т.д. Вопросы с перечислением предметов повторялись дважды или трижды.

После этих традиционных вопросов-ответов, которые составляли основную часть обряда, ребенка, завернутого в шкурки, укладывали в колыбель. Вероятно, эти вопросы-ответы были подчинены задаче «обживания» новой колыбели. *Шаата сэмгэ* отдавали детям, и те, очистив ее от мяса, возвращали повивальной бабке. Эта кость привязывалась с правой стороны люльки.

К ремню (*хүбшээрэй*), который тянулся от головной доски колыбели до ножной, привязывалась помещенная в мешочек отпавшая пуповина ребенка. По количеству на ремне этих мешочков с пуповиной велся счет благополучно выросшим детям (одной семьи). Подвешивание пуповин к колыбели — широко распространенный обычай. Так, например, у нивхов «пуповина символизировала связь человека с миром природы... считалось, что плод в утробе матери привязан пуповиной; когда ребенка клали в колыбель, к ней привязывали пуповину... „укрепляя“ таким образом младенца в его новом жилище» [Новик, 1984, с. 171].

В некоторых районах Бурятии к люльке подвешивались миниатюрные копии молотка, ножа или стрелы, а иногда ветки шиповника. Все эти предметы служили оберегами новорожденного, ограждая внутреннее пространство колыбели от злых духов.

Здесь можно отметить, что, кроме вопросов-ответов задаче «обживания» новой колыбели были подчинены и предметы, которые использовались в данном ритуале, т.е. кость и стрела, и действительно считались вместилищами *сүлдэ*.

Наречение ребенка происходило обычно во время обряда укладывания в колыбель. Специальный обряд наречения не существовал. Имя давал кто-либо из старших гостей, иногда — родители. Широко бытовала традиция называть ребенка не по имени, а словами *нянай*, *хөөхэй*, *бүүбэй* — «дитяtko, младенец, малютка».

Ритуалы, сопровождающие положение ребенка в колыбель, т.е. наделения его своим «жилищем», были направлены на моделирование его статуса в коллективе. Более широкий круг лиц, к которому «приобщает» новорожденного повитуха, фигурирует в ее ритуальном диалоге с группой детей и далее в таких обрядах, как пир, первая стрижка волос. Так, в ряде традиций родины выливались в серии церемониальных обменов между родителями и более дальними родственниками. У бурят обряд приобщения ребенка ко всем членам рода назывался *милаангууд*. «Милаангууд — по всей вероятности, очень древний обычай, восходящий к родовому обществу, и первоначальный смысл этого общественного праздника, думается, представлял собой посвящение, прием в члены родового коллектива нового человека» [Басаева, 1991, с. 74]. Вероятно, это был инициационный обряд,

вводящий в разные социальные группы: детей, подростков, юношей (в зависимости от возраста в разных этнических группах бурят).

Следующий этап социализации ребенка — переход из младенчества в детство — обычно соотносился с трехлетним возрастом (иногда позже или раньше). Завершение младенчества отмечалось стрижкой утробных волос: у девочек оставляли две пряди на макушке по обе стороны темени, а у мальчиков — прядь на темени. Это как бы уже намечало половую дифференциацию, чего не было в младенчестве. Обряд первой стрижки волос маркировал не только переход в следующую возрастную группу, но и отделение ребенка от мира предков, божеств, а также установление более близких отношений с социальным коллективом [Галданова, 1992, с. 139].

Эта группа обрядов направлена на окончательный отрыв новорожденного от мира природы и введение его в этот мир. То, что в обряде участвует несколько семей, означает, что ребенка вводят не только в состав семьи, но и всего рода. Отметим, что обряд важен не только для ребенка, но и для матери — благодаря ему осуществлялся перевод из одного социального статуса в другой. При этом следует отметить, что у некоторых групп бурят женщина становится принадлежащей роду мужа только после рождения ребенка, т.е. меняется не только ее социальный статус, но и родовой. Таким образом, роды лишь эпизод в структуре родильной обрядности. Ритуалы, связанные с рождением ребенка, начинаются гораздо раньше родов, а завершаются спустя весьма продолжительное время после его рождения. Они маркируют начало жизненного пути человека, однако «родины — это не только начало, но и продолжение, причем сразу по нескольким линиям: продолжение жизни коллектива, продолжение ритуальных сценариев жизни родителей и других участников...» [Байбурин, 1993, с. 40].

КОДЫ ОБРЯДА ЗАХОРОНЕНИЯ ПОСЛЕДА

Агентивный код

Большой интерес представляют этнографические описания участников, присутствующих при родах, и исполнителей главных обрядов (обрезание пуповины, захоронение последа) у разных групп бурят. Следует сразу отметить, что в этих описаниях нет единообразия, но по составу участников их можно условно разделить на три группы: 1) сама роженица или роженица с другими женщинами; 2) повитуха и те же участницы; 3) другие участники.

1.1. Наиболее редко встречающийся вариант (захоронение последа и проведение дальнейших действий), когда роженица является не объектом, а субъектом действия. Так, по сообщению Г.Р.Галдановой, у закаменских бурят сама роженица захоранивала послед [Галданова, 1992, с. 136]; у агинских бурят, хотя послед захоранивала повитуха через три дня после родов, роженица сама убирала послед и помет в сшитый ниткой из верблюжьей шерсти белый войлочный мешочек, который она обматывала красной ниткой и убирала под кровать сразу после родов [Барадин, 1926, с. 88]. Последнее, на наш взгляд, можно объяснить тем, что никто не должен прикасаться к нечистотам, которые выделяются при родах, поскольку магические свойства новорожденного, аналогичные таковым у покойника, переходили на роженицу, и вредоносность не только их обоих, но и предметов, с ними связанных, представляла опасность для окружающих. Аналогичные представления о необходимости полной изоляции роженицы отмечались и у русских. «В некоторых губерниях (Новгородской, Нижегородской и Пермской) женщина добровольно удаляется из жилого помещения в хлев, сарай и пр. (даже зимой) и остается одна во время рождения ребенка. Бабку зовут лишь по появлении ребенка на свет» [Еремина, 1991, с. 45].

Можно также отметить и роль роженицы в начале обряда захоронения последа. Так, например, у кудинских и верхоленских бурят она не только участвовала в обряде, проводимом вокруг ямки, где захоранивался послед, но и сама клала на землю серебряную монету после поднятия половицы, и на этом месте старухи копали ямку [Петри, 1925, с. 61]. Следует обратить внимание на то, что именно роженица отмечает центр обряда — ямку, где хоронится послед.

На наш взгляд, именно эту функцию — функцию центра — играет роженица и в эхирит-булагатском (кудинском) варианте: роженица вместе с четырьмя женщинами садится вокруг костерка из лучинок поверх засыпанной ямки с последом и первая бросает в огонь из чашки немного саламата и масла. В этом обряде (*томта мантах*) кроме захоронения последа проводится обряд почитания последа — совместная трапеза, одним из главных моментов которой является совместное поедание мяса убитого быка или качерика; мясо варится в двух котлах: один, полный мяса, которым угощают всех, а другой, вероятно, с сакральной пищей — малоберцовая кость (*шаата*) и горсть жира от почек. Последнее роженица, встав с кровати и взяв обеими руками, бросала в огонь, хотя не ясно, какой это огонь — очага или костра, вокруг которого боролись женщины и который разводили специально [Николаева, 1929, с. 47–48].

1.2. Более распространенный вариант: участницы обряда — женщины, за исключением повитухи, принимавшей роды и обрезавшей

пуповину. (Этот факт информаторы специально подчеркивали.) Число и статус участниц могли быть различными. Иногда, например у еравнинцев, в обряде участвовали женщины, возраст, статус и количество которых не оговаривались. Они устанавливали *ураса*, покрывали ее жиром, опрыскивали маслом, разжигали огонь. «Когда огонь догорал, женщины хохотали и мазали друг друга сажей. Отмечалось при молении *тоонто* многодетной женщины присутствие бездетных женщин» [Нацов, 1995, с. 35].

Иногда (например, у хоринских бурят) число участниц обряда неопределенно: «Вокруг ураса усаживалось трое или четверо женщин», которые совершали действия, аналогичные описанным выше (там же, с. 34).

Предыдущий случай является исключением. Чаще встречается указание на число участниц, как правило довольно обязательное. В записанной у агинских бурят Б.Барадиным процедуре проведения обряда захоронения постола прямо указывается, что на нем могли присутствовать только женщины, число которых должно быть четным. В том случае, если женщин нечетное количество, они могли дополняться мужчиной [Барадин, 1926, с. 88–91]. Числовой код (*чет* — женское, нижний мир; *нечет* — мужское, верхний мир), сопровождающий акциональный, позволяет, на наш взгляд, предположить персонажную направленность обряда: Земле, что характерно для восточных бурят, или Небу — характерно для западной части монголоязычного мира.

На первый взгляд следующий пример, относящийся к описанию обряда захоронения постола у кудинцев (западные буряты — эхиритбулагаты), как будто противоречит сказанному выше. Согласно материалам М.М.Николаевой, вокруг костра садились *четыре женщины* и непременно участницей указывалась роженица. Именно она начинала обряд кормления огня (брызгала саламат и масло), ела сама и лишь затем передавала еду другим женщинам. После трехкратного повторения этого действия чашка передавалась повитухе и мужу, которые саламат доедали [Николаева, 1929, с. 47–48]. Вероятно, в этом случае необходимую до нечетного числа единицу составляла роженица, которую специально упоминали как участницу обряда, также сидевшую у костра.

В других случаях описания обряда захоронения постола у западных бурят роженица не перечислялась в числе субъектов действия, и тогда указывалось нечетное число участниц. У кудинских бурят М.Н.Хангалов отметил следующих участников: «Для совершения обряда приглашают трех или пятерых женщин, а мужчин и детей высыпают из юрты, потому что этот обряд считается нечистым. Одну из приглашенных женщин выбирают быть матерью новорожденного; она

должна в это время быть неотлучно возле ребенка» [Хангалов, 1958, с. 212]. Именно женщины съедают саламат, никому его не давая. И как мы видим, роль матери исполняла приглашенная женщина.

Аналогичные синтагматические единицы обряда можно отметить на обряде захоронения последа у кудинских и верхоленских бурят, который описал Б.Э.Петри. Согласно его данным, на обряде присутствовали только женщины, «все мужчины временно удалялись из юрты. Обряд исполняли лишь избранные *старые женщины*, число которых должно было быть 3, 5 или 7. Все остальные женщины, в том числе и повивальная бабка, отходили в сторону» (цит. по [Басаева, 1991, с. 64–65]). Саламат в одной чашке трижды передавался по кругу женщинам–участницам обряда, которые его ели и бросали в ямку. Здесь, как мы видим, специально также отмечался возрастной признак — *старость*.

Обрядовая роль старшего была ведущей во многих моментах ритуальной практики, статус старших (старых) женщин и их функции были рассмотрены в работе Е.С.Новик. «Старые, уже переставшие рожать женщины обладали несколько иным статусом: они были иногда даже „распорядителями потребления и воспроизводства“, допускались к участию в обрядах и, более того, руководили некоторыми из них. Это относится в первую очередь к культу домашних охранителей, в том числе и к основной домашней святыне — огню, а также к их роли в семейной обрядности, и особенно в родинах» [Новик, 1984, с. 165]. Это могло происходить потому, что «пожилые женщины или приравняются к мужчинам и тогда принимают участие в их церемониях, политических акциях и т.д., или приобретают в сообществе женщин особое положение, главным образом руководительниц церемониями» [Геннеп, 1999, с. 133].

2. Следующую группу также можно разбить на две части, но главное действующее лицо в них — *повитуха*, которая имела наибольшую значимость в родильных обрядах. Исключительная роль повитухи позволила Е.С.Новик сопоставить ее обрядовые функции с функциями шамана: «Хотя у народов Сибири... не зафиксированы... представления, согласно которым повитухи получают свой дар от особых духов, помогающих при выполнении ими своих обязанностей и передаваемых по наследству преемнице, т.е. выделения профессии повивальной бабки не произошло, некоторые моменты позволяют все же сблизить роль повитухи в родинах с ролью шамана в камланиях. Так, в обязанности повитухи входил не только сам процесс приема родов, но и совершение ритуальных действий над последом... сюда же следует, вероятно, отнести и обычай одаривать помогавшую при родах женщину подарками» [Новик, 1984, с. 166]. Соотнести повитуху с шама-

ном позволяет не только ее маргинальное/лиминальное положение в социуме, но и способность выступать в качестве медиатора между мирами.

А. ван Геннеп, автор первого системного исследования обрядов перехода, также отмечал роль «посредников, которые... присутствуют не только для того, чтобы нейтрализовать нечистоту или отвлечь на себя порчу, но также, чтобы реально служить местом, цепью, связью, т.е. чтобы облегчить изменение состояния, не допустить сильных социальных потрясений, внезапного прекращения коллективной или индивидуальной жизни» [Геннеп, 1999, с. 49].

Аналогичные представления можно найти и в работе Г.Ш.Файзулиной, рассматривавшей обряды переходного цикла у заболотных татар: «Приход человека в „этот мир“ (мир живых), переход из сферы природного в сферу социального осуществляется через посредника, представителя коллектива — повитуху... Благодаря повитуху, роженица одаривала ее... Впоследствии ребенку указывали на эту женщину, говоря: „Вот твоя кендек инеу“. Ее приглашали на чай в обычные дни и на дни рождения ребенка» [Файзулина, 1997, с. 233, 254]. У бурят также отмечен обычай одаривать повитуху: «Особо почетный подарок предназначался повивальной бабке. Она получала шелковую рубашку или платок и деньги» [Басаева, 1991, с. 71]. Возможно, одаривание повитухи можно интерпретировать как процедуру выкупа у нее ребенка, что отмечается, например, в славянской традиции [Байбурин, 1993, с. 48] и может восприниматься как переход из мира природы в мир культуры. Последнее может быть подтверждено фактом, что повитуха передает младенца одной из женщин, которая называет его «матерью».

2.1. Повитуха выполняет главные функции во время обряда, что видно из нижеследующих описаний. У ольхонских бурят на обряд собирались только женщины родственницы и соседки, в основном пожилого возраста. Число их не ограничивалось. Мужчины не присутствовали, исключение делалось только для бездетного мужчины, который приходил на обряд вместе с женой в надежде обрести чадо-родие. «Почетным гостем и главным исполнителем обряда была *повивальная бабка*... Присутствующие садились вокруг ямки, повивальная бабка зажигала этот балаганчик и бросала на огонь кусочки саламата, капала масло. После нее приносили жертвоприношения огню — саламат и масло, остальные участники затем сами угощались саламатом. Зола, оставшаяся от огня, втапывалась на поверхности ямки...» [Басаева, 1991, с. 65–66].

На обряде, который записал у агинцев Б.Барадин и на котором присутствовали только женщины, также основной исполнительницей

обряда была *повитуха*. Женщины принимали самое активное участие. Они рассаживались вокруг *урасы*, расстегнув пуговицы одежды (= знак открытой дороги для получения блага/доли), и каждая из них трижды поочередно брызгала ртом масло в огонь. Затем они совершают еще одно действие, символизирующее получение доли, — делают круговые движения тарелками с белой пищей, приговаривая «приди счастье». Репродуктивное значение имело троекратное откусывание женщинами *хошконока* (прямой кишки = фаллического символа). Завершался обряд троекратным поклонением женщин *тоонто* и обходом места его захоронения [Барадин, 1926, с. 88–91].

2.2. Довольно часты упоминания захоронения последа у разных групп бурят только *повитухой*, без других участников обряда. Так, например, одна повитуха как исполнительница обряда отмечается у селенгинских бурят [Смолев, 1900, с. 13]. И то же самое подчеркивал С.П.Балдаев, описывая захоронение последа у джидинских бурят [Балдаев, 1947, с. 2]. Обращает на себя внимание тот факт, что обряд захоронения последа проводился повитухой без каких-либо других участников только у восточных бурят. Кроме этого, общим для обеих групп является то, что послед захоранивался под кроватью роженицы, что может расцениваться как отправление последа Земле, что характерно для восточной традиции.

Констатация К.Д.Басаевой того, что у аларских и боханских бурят к концу XIX в. обряд проводился только повитухой [Басаева, 1991, с. 69], может свидетельствовать, на наш взгляд, лишь о забвении содержания обряда.

3. Отдельную группу составляют описания, в которых зафиксировано присутствие мужчин, как правило мужа или его родственников. Например, в Тункинском р-не (род муртэ) в качестве участников обряда, который проводила повитуха, упоминались муж роженицы и их родственники с обеих сторон, а также и бездетные супруги [Материалы Д.Б.Батоевой]. У джидинцев на обряде захоронения последа присутствуют родственницы со стороны мужа, муж, повитуха, а сам обряд проводит мать мужа (там же).

У тункинских хонгодоров С.П.Балдаев отмечал в качестве участников обряда захоронения последа и женщин, и мужчин, причем преимущественно молодых [Балдаев, 35 (422)].

У баргузинских бурят (выходцев из Западной Бурятии из верхоленских и ольхонских родов) на обряде присутствовали только «ближайшие родственники по отцовской линии (*халуун*) и родители отца. Чужеродцев (*хари*) специально не приглашали, но если они приходили, то могли присутствовать. Бездетные супруги приходили сами

или их приглашали, поскольку участие в этом обряде могло „исцелить“ их от бесплодия. Исполнителем обряда была *повитуха*... Затем все участники обряда мазали лицо маслом, а бездетного супруга обмазывали еще и *сажей*, и все, как и повивальная бабка, похлестывали его сухожилиями» [Басаева, 1991, с. 67].

Что касается включения некоторыми этнографами в число участников обряда захоронения последа бездетных супругов, то, возможно, это не совсем корректное определение статуса их присутствия: бездетные супруги не могут считаться участниками обряда захоронения последа, поскольку они не наделены *хорошей* долей. На наш взгляд, их присутствие связано не столько с обрядом захоронения, сколько с примыкающим к нему обрядом почитания последа (*тоонто тайха/тоонто тахиха*) и получения от него благодати. Не случайно этот термин (*тоонто тайха/тоонто тахиха*) используется в двух значениях: с одной стороны, он обозначает обряд, который проводит человек (или коллектив) в течение жизни, о чем мы писали выше, а с другой — называет обряд захоронения последа, в котором, собственно, заключительная часть может быть обозначена как его почитание. Жертвоприношение может осуществляться как молочными продуктами (масло, саламат), так и мясом и водкой. В последнем случае в обряде участвовал широкий круг людей: старики, дети, взрослые мужчины и женщины [Нацов, 1995, с. 35].

Таким образом, можно отметить разночтения в агентивном коде ритуала, которые проявляются как по возрастному признаку, когда преимущество отдается старшим по возрасту или старшим в семье (например, мать отца новорожденного), так и по половому.

Увеличение числа участников ведет к усложнению структуры ритуала, разному распределению между ними ролей и усилению его магического воздействия: от значимости рождения ребенка *только для семьи* (участие в обряде только роженицы или повитухи) до влияния его рождения на весь *коллектив* (активные субъекты действия — женщины социума). В этом контексте можно рассматривать обязательное практически для всех групп бурят поедание саламата, как распределение доли всем женщинам, которые участвовали в обряде (а не только тем, которые его проводили) и в будущем хотят иметь ребенка. О.А.Седакова, прекрасно проанализировав тему «доли» в погребальной обрядности на восточно- и южнославянском материале, пришла к выводу, что «доля — часть некоего целого, доставшаяся отдельному человеку и находящаяся во взаимозависимой связи с другими частями, долями. Век как „некоторый объем жизненной силы“ распределен между всеми членами человеческого общества» [Седакова, 1985, с. 54]. Очень важно, что первой саламат ела роженица, как

обладающая хорошей долей, и только после этого другие участницы. Интересно, что, как и на похоронах, выносить из помещения ритуальную пищу было запрещено. Как правило, ее должны были съесть участницы обряда, отдавая при этом часть огню. Ритуальное поедание саламата сначала роженицей (как части некого целого), а затем всеми женщинами поочередно и есть распределение доли между всеми.

Дым от очага и костра, в котором сгорала *уруса*, а также выпадавшие из очага угольки — все это воспринималось как наделение долей (*сүлдэ* будущего ребенка) всех участниц обряда. Этому же способствовало и обмазывание маслом ладоней и лица, а также сажей бездетного супруга и избивание его штанами или сухожилиями, которые, считалось, также обладали сакральной силой.

Акциональный код

Как отмечено многими исследователями, обряд захоронения последа представляет собой комплекс неоднозначных культов и верований. Прежде всего необходимо напомнить, что действия, которые совершают с последом и ребенком, определяются их нечистотой, принадлежностью иному миру и необходимостью возвращения этой нечистоты. С принадлежностью последа иному миру и его вредоносностью для окружающих связано представление о правилах захоронения последа, согласно которому у хонгодоров Тунки послед стоит захоранивать, *не показывая небу* (*тэнгирт үзүүлэнгүй*) [Бадашкеева, 2000, с. 154].

Интересным в этой связи был обычай обмывать новорожденного над ямкой для захоронения последа. Можно предположить, исходя из архетипической модели, что вода, которой обмывается ребенок, уже становится «нечистой»⁷ и требует специального отношения — такого же захоранивания, как и другие объекты, связанные с родами.

Захоронение последа содержит много моментов, сопоставимых с захоронением умершего. Во-первых, если рассматривать локативный код обряда, то можно отметить, что захоронение последа в большинстве случаев связывалось с такими объектами, как кровать и *хоймор*. Как мы уже писали, *хоймор* располагался на севере, западе, северо-западе жилища, которые, как известно, считались сторонами смерти: в бурятской традиции на северо-западе находится мир умерших. Г.Р.Галдановой отмечен обычай оставлять умерших в северной части юрты (*хоймор талада*): «Словом „хоймор“... маркируется мир умерших, место оставления умершего» [Галданова, 1987, с. 88].

Во-вторых, то, что в ямку с последом вкладывались различные предметы (зерна, кораллы, монеты), можно сказать, символизирует

наделение его едой и драгоценностями. Как известно из работы Г.Р.Галдановой, при захоронении умершего вместе с покойным клали монету — *сэл мунгэ*, драгоценности, а его губы и руки смазывали маслом, «полагая, что совершение данного ритуала принесет ему в том мире богатство и у него всегда будет много скота» (там же, с. 78).

В-третьих, по поводу сооружения балаганчика (*урасы*) представляется интересным предположение Г.Р.Галдановой о том, что слово *тоонто* означало «имеющий дымоходное отверстие» (*тооно* + *тай*), а сооружение *урасы* символизирует «жилище» для послета. Это, в свою очередь, содержит моменты, сходные с похоронами—проводами умершего: у некоторых групп бурят в недавнем прошлом умершего оставляли в юрте, снабдив его всем необходимым для «жизни в ином мире» (там же, с. 62–63).

Следовательно, можно сказать, что захоронение послета это действительно захоронение, вероятно, «двойника» ребенка, которому желают благополучного существования в ином мире. В связи с этим представляется интересной точка зрения А.К.Байбурина, который рассматривал аналогичный обряд у славянских народов. Так, по его мнению, в контексте родильного обряда совершается похоронный: выход плаценты рассматривается как вторые роды, причем ребенок предназначается людям, а послет — иному миру; захоронение послета — это отправление его «назад», которое совершается по схеме погребального обряда, т.е. послет обмывают, «одевают», снабжают продуктами и закапывают в том месте, где произошли роды; для того чтобы еще рождались дети, место захоронения поливают, обсыпают зерном. Таким образом, исследователь приходит к выводу, что «захоронение необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, людьми и нелюдьми, жизнью и смертью» [Байбурин, 1993, с. 42–43].

Это подтверждается теорией коммуникативных связей, рассмотренных Е.С.Новик на сибирском материале. В традиционной культуре сибирских народов моделируются обменные отношения между мирами: ребенок рассматривается как «ценность», полученная из «того мира», послет — как его сакральный заместитель, а захоронение — как возвращение полученной «ценности» в виде его заместителя — послета в «тот мир» для установления дальнейших контактов, а также чтобы обеспечить возможность новых родов. В бурятской традиции об этом свидетельствует присутствие на обряде бездетных супругов, которые приходили в дом роженицы в надежде обрести чадородие [Новик, 1984, с. 170].

Таким образом, рассматриваемый обряд можно рассматривать как захоронение «двойника» новорожденного с целью обеспечения благо-

получия ребенка в этом мире и установления дальнейших контактов социума с миром природы. А место захоронения последа становится местом этих контактов (см. ниже об обычае почитания места захоронения последа).

При этом если северная сторона вообще считалась «плохой» (стороной смерти), то она же в юрте была наиболее почетной. По мнению Г.Р.Галдановой, это связано с указанным выше обычаем [Галданова, 1987, с. 88]. По всей видимости, имеются в виду не просто умершие, а предки: «Мир предков... относится в целом к миру умерших, только с ним связана идея возрождения, „воспроизводства“ земных людей... Истоки представления о мире предков восходят к архаичным верованиям о „жизненном начале“, о Солнце (мир предков — южная, солнечная сторона)» (там же, с. 89). Следовательно, захоронение последа на *хойморе* также можно рассматривать и как прикрепление к предкам, т.е. послед отправляется туда же, к предкам. Таким образом, можно сказать, что *хоймор* как место расположения алтаря, символизирующего мир предков, являет собой семантический центр, а кровать — периферию (она находится в женской половине юрты), т.е. наименее сакральную часть жилища. Стоит заметить, что если даже кровать расположена на *хойморе* (например, у западных бурят), то захоронение последа в ее изножье считается связанным с женской стороной. Здесь можно выявить две разные традиции: 1) *хоймор* — центр — мир предков; 2) кровать — периферия — женское.

Данный обряд можно сопоставить с обрядом испрашивания детей, рассмотренным на якутском материале Н.А.Алексеевым. Здесь также выявляются две разные традиции. Так, у центральных групп якутов обряд проводил белый шаман, причем он «не надевал свой костюм, а облачался во все белое и имел при себе только бубен и колотушку», его сопровождали девять непорочных юношей и восемь невинных девушек, что символизировало обращение к Солнцу и Луне (9 — Солнце, 8 — Луна), которые, в свою очередь, были знаками «верха» (неба).

А у вилюйских якутов (хороларов) шаман обряд проводил «как обычное камлание: надевал костюм, пользовался бубном и т.д.», его сопровождали семь юношей и семь девушек [Алексеев, 1980, с. 141–144], где число 7, на наш взгляд, было знаком «низа» (Земли).

Можно выявить две разные традиции — *кут* (*сүлдэ*) испрашивают: 1) у Солнца–Луны (9 + 8) (а следовательно, и послед предназначен «верху»), что связано с западнобурятской традицией; 2) у Земли (7 + 7) — значит, послед предназначен «низу», что маркирует актуальность культа Земли у хори-бурят (восточных).

Об этом же свидетельствуют и представления бурят о том, что если ребенок ползает над тем местом, где захоронен его послед, то впо-

следствии он будет здоровым, богатым и счастливым, так как приобщается к *благодати* последа. Каждый должен был знать место захоронения своего последа (*тоонто газар*), его посещали, чтобы причаститься к особой силе *тоонто*, особенно если человека преследовали болезни и неудачи.

Для выявления семантики данного обряда также можно обратиться к архетипу. Так, по данным работы Дж.Фрэзера, можно сказать, что многие народы считают послед живым существом, братом или сестрой ребенка, или предметом, в котором пребывает дух-хранитель ребенка или часть его души, а вера в симпатическую связь, существующую между человеком и его последом, находит прямое выражение в распространенном обычае обращаться с последом так, чтобы оказать влияние на характер и род деятельности человека. Таким образом, по мнению Фрэзера, верования и обычаи, связанные с последом, находятся в полном соответствии с широко распространенным представлением о передающейся, или внешней, душе и с основанными на нем обычаями: «Можно с основанием предположить, что это сходство является не просто случайным совпадением и что в детском месте, или плаценте, мы имеем (возможно, не единственное) физическое основание представлений о внешней душе и связанных с ней обычаях» [Фрэзер, 1983, с. 44–46].

Таким образом, можно сказать, что центральным в обряде являются представления о душе, от которой зависит жизнь ребенка. Наиболее ярким примером тому служат представления каробатаков: «Каробатаки уверены, что *настоящей* из двух имеющихся у человека *душ* является та, которая *пребывает под домом вместе с последом*: эта-то душа, по их словам, и *дает ребенку жизнь*» (там же, с. 45). В бурятской традиции душа обозначается термином *сүлдэ*, следовательно, совершение обряда определяется значением *сүлдэ*, а основной целью обряда является захоронение, но не в смысле похорон, а в контексте прятанья, что подтверждается названием обряда у тункинских бурят — *ханиин хадалгаха* (глагол *хадалгаха/хадгалаха* означает «прятать, убирать», что, безусловно, определяет основное значение обряда — прятанье, сокрытие *сүлдэ*, т.е. жизни/смерти ребенка).

Следует обратить внимание на другие функции обряда. Если принять во внимание то, что у многих групп бурят вместе с последом закапывали нечистоты и роженицы, и младенца, можно предположить, что это также захоронение «нечистоты», поскольку роженица и новорожденный, как существа лиминальные, т.е. находящиеся на грани миров, считались «нечистыми». Свойства новорожденного как существа чужого и враждебного, пришедшего из другого мира, совершенно естественно переносятся на мать. Она как бы становится

заместителем новорожденного в течение определенного срока, до совершения обрядовых действий, снимавших с них состояние «перехода». Одним из этих действий было захоронение последа (можно сказать, что возвращение в иной мир не только сакрального, но и нечистоты иного мира). Следовательно, захоронение можно рассматривать как отделение ребенка от мира природы и введение его в мир людей, т.е. переход из сферы природного в сферу социального. Если учитывать то, что на обряде присутствует несколько семей (женщины и бездетные пары), то можно сказать, что данный обряд предполагает введение новорожденного не только в состав семьи, но и всего рода. Таким образом, захоронение последа не только моделирует обменные отношения между миром природы и миром людей, но и является одним из первых этапов социализации новорожденного.

Роженица также должна была пройти очищение, которое окончательно отделяло ее от иного мира и возвращало в социум уже в новом качестве. У еравнинских бурят обряд очищения проводил лама, о чем мы писали выше [Нацов, 1995, с. 35]. Следует подчеркнуть, что очищение было двух видов — дымом священного растения и водой. Причем вода, которой роженица обмывала лицо, вместе с находящимися в ней предметами (человеческая фигурка из теста, серебро, золото, кораллы, пища) выплескивалась на улицу. Обряд поклонения очагу мог начаться только после очищения роженицы.

В описании обряда захоронения последа у агинских бурят отмечаются все этапы очищения. После того как все нечистоты (послед, кусок войлока с панталон роженицы, рожок новорожденного и его кал) сложены в ямку и прикрыты землей, очищаются юрта и ее убранство: сор выметается, коврики вытряхиваются и помещение окуривается дымом *ая ганга* (чабрец); роженица очищается, перешагивая через огонь, где горит *ая ганга*, а ребенка обмывают над ямкой с последом [Барадин, 1926, с. 88]. И только после очищения устанавливают *урасу*. Очищение роженицы, на наш взгляд, предшествовало обряду брызганья маслом в огонь очага (*галда тоһо дуһааха*), который К.Д.Басаева называет «первым» [Басаева, 1991, с. 70]. У западных бурят «повивальная бабка или одна из присутствовавших женщин „очищали“ одежду роженицы, ее постель и остальные вещи, которыми она пользовалась. Для этого на специальном жертвеннике (*һан*) на горящие угли клались благовонные растения *жодоо* (кора пихты) или *арса* (можжевельник), которые почитались священными, а дым их служил очистительным средством. Все вещи проносили над жертвенником несколько раз по кругу... по ходу часовой стрелки и окуривали дымом. Кроме того, сама роженица трижды обводила вокруг себя дымящимся жертвенником... Обряда „очищения“ в пределах собственного дома

было недостаточно. Входя после родов в дом к кому-нибудь, особенно к старшим родственникам мужа, женщина совершала возлияние молоком (*сагаалха*) и приносила жертву очагу — капала на огонь масло. Кроме того, она непременно делала подношение хозяйке (*хаялга хаяха*): стоя у дверей, роженица бросала хозяйке платок, серебряную монету или перстень и браслет... Эти подношения были выражением уважения к старшим родственникам, как бы встреча с ними невестки в новом качестве (*Хүбүүтэй болхоор золгобоб, танаа тоолоном* — После рождения ребенка встречаюсь, выражаю уважение)» (там же, с. 70–71).

Описанное выше действо — очищение от нечистоты, связанной с родами, — снимает вредоносность роженицы для окружающих, тогда как ее инаковость как представителя другого рода по-прежнему сохраняется. Это проявляется в последнем действии этого обряда, а именно поклонении огню очага (у еравнинских бурят), когда «роженнице надевали шапку, она три раза поклонялась огню очага и три раза — *тоонто*» [Нацов, 1995, с. 35]. Хоринские буряты «поднимали с постели роженицу, надевали ей шапку, и она обходила вокруг *ураса*, молясь» (там же, с. 34). Безусловно, надевание шапки символизировало нейтрализацию враждебной для социума мужа (и соответственно его очага) харизмы женщины.

Особое значение имеет этот обряд для роженицы, поскольку он представляет собой своеобразную инициацию — переход из одной социальной категории в другую. Женщина могла навестить родителей только после рождения ребенка, т.е. приобретя иной социальный статус, находясь в состоянии, свободном от ритуальной нечистоты, связанной с переходом в «другой» мир. Следует напомнить, что у некоторых групп бурят женщина становится принадлежащей роду мужа только после рождения ребенка, т.е. меняется не только ее социальный статус, но и родовой. Так, у ольхонских бурят молодая женщина ходила со множеством косичек и в головном уборе невесты (*юбуун*) со дня свадьбы до рождения первенца. Обряд *үхээ захаха* (уложение волос в женскую прическу, т.е. заплетение их в две косы) исполнялся только после рождения ребенка перед обрядом захоронения послета (вычесанные волосы женщины клали в ямку с последом и закапывали) [Басаева, 1991, с. 161]. Также можно отметить и то, что скот, включаемый в приданое, «повсеместно передавался через год или два, как правило, после рождения первенца» (там же, с. 162).

Темпоральный код

Наиболее благоприятным временем для рождения был рассвет. Об этом можно судить по выражению «Ребенок родился в прекрасное время — на рассвете» (бур. *Үүр сайхын үедэ хүбүү түрэбэ даас*)

(перевод наш. — Д.Б., Т.С.) в сказке «Старик и старуха, имеющие семь коз» [Сказки бурят, 1997, с. 19]. Вероятно, это связано с представлением об утре как времени, когда жизненные силы природы находятся в благоприятном периоде роста, что может способствовать успеху и удаче в жизни ребенка.

Там, где отмечается время захоронения послета, можно попытаться определить срок от родов до захоронения послета. Наиболее распространенным числом дней является — *три*. Три дня отмечены у закаменских бурят [Галданова, 1992а], еравнинцев [Нацов, 1995, с. 35], агинских бурят (по записи Б.Барадина), у тункинского рода муртэ — два-три дня [Материалы Д.Б.Батоевой]. Захоронение послета сразу после родов происходит у джидинцев [Балдаев, 1947, с. 2; Материалы Д.Б.Батоевой], хоринцев [Нацов, 1995, с. 43].

Кудинцы захоранивают послед на следующий день после родов [Николаева, 1929, с. 47], то же отмечено у ольхонских [Басаева, 1991, с. 65], а также баргузинских бурят (там же, с. 67).

По сведениям наших информантов, различия в проведении обряда существуют даже, казалось бы, у одной группы бурят. Так, кижингинские буряты (роды худай и хальбан) послед в войлочном мешочке закапывали за очагом на *хойморе*. Отмечаются различия и в сроках его проведения: у худай — сразу после родов, у хальбин — послед девочки закапывали в полдень через неделю после родов, а послед мальчика — через девять дней. Здесь также представляют интерес числа «семь» и «девять», символизирующие возвращение послета девочки Земле, а послета мальчика — Небу.

Буряты родов харгана и сагаан послед в берестяной посуде закапывали во дворе. Опять же отмечены различия в сроках проведения обряда: у харгана — *наутро* после родов, у сагаан — через 12 месяцев.

Хонгодоры, как отмечал С.П.Балдаев, захоранивали послед через неделю или две [Балдаев, 35 (422)].

Таким образом, «переходный» период для новорожденного и роженицы не был общим для всех групп бурят и не исчислялся определенным сроком, но можно сказать, что он не выходил за пределы архетипа. «Общемировыми являются не только сами представления о „нечистоте“ существ, находящихся в состоянии „перехода“, но и определенная ограниченность срока (неоднозначная и непостоянная у разных народов мира), в течение которого живые должны были остерегаться опасного, вредоносного их влияния. В разных областях России, например, опасность, которую представляли собой умерший и новорожденный, не превышала сорокадневный срок. Наиболее же распространенным временем особой их „нечистоты“ и опасности были один-три дня. Свойства новорожденного как существа чужого и

враждебного совершенно естественно были перенесены на мать. Она как бы становится заместителем новорожденного в течение определенного срока. У русских „нечистой“ признается родильница в продолжение первых шести недель после родов, прикосновение к ней так же опасно, как прикосновение к трупу» [Еремина, 1991, с. 44].

Предметный код

Атрибуты, используемые в обряде захоронения последа, также позволяют выявить его общую семантику. Следует заметить, что предметный код структурно и семантически оказывается тесно связанным с другими кодами, прежде всего с локативным и акциональным, меньше с агентивным. Для последнего можно только отметить одежду роженицы — зимнюю при родах и шапку при поклонении очагу дома после захоронения последа. Остальные участники не были связаны с какими-либо специальными агентивными атрибутами, хотя необходимо отметить ритуальное значение одежды женщин-участниц обряда. Хоринские бурятки расстилали на земле подола (традиционное бурятское пожелание: «Пусть твой подол наполнится детьми!») и делали поклоны в сторону зарытого последа, а агинские бурятки, усаживаясь вокруг *урасы*, расстегивали пуговицы халата (пазуха как место получение блага). Несмотря на то что непосредственные действия различаются, они имеют одну семантику — получение *сүлдэ* детей.

Особое место занимают предметы, соотносимые с локативным кодом, на что мы обращали внимание как при описании обряда, так и при характеристике других кодов. Среди них можно выделить элементы «внутреннего» пространства жилища, наиболее значимыми из которых были предметы, маркировавшие центр и соотносимые с локусом исполнителей обряда — это прежде всего огонь и связанные с ним очаг, костер. К центральному атрибуту обряда можно также отнести балаганчик (*ураса*), сооружаемый над ямкой с последом. Кроме того, значимыми оказываются кровать роженицы, ее изножье и подголовник (= подушка), порог дома, половица. В некоторых регионах к элементам «внешнего» по отношению к жилищу пространства относятся амбар, стойка для скота, расположенные во дворе. С одной стороны, все это — элементы освоенного пространства, с другой — они в разной степени символизируют границы своего и чужого.

Обрядовая *пища* составляет важнейшую подсистему предметного кода. Прежде всего это белая пища (саламат, масло), которая отличается наивысшей сакральностью. Если следовать очередности действий с белой пищей, то наиболее важным в обряде является функция *кормления* огня, разжигаемого над ямкой с последом, что, вероятно, со-

держало в себе и функцию очищения. Участницы обряда сначала брызгали (= капали) в огонь топленным маслом (ольхонские, баргузинские, хоринские, агинские буряты) или бросали кусочки саламата (кудинские и верхоленские, ольхонские). Только после этого женщины приступали к обрядовой трапезе, семантику которой мы частично уже показали, когда говорили об агентивном коде. Совместное поедание саламата женщинами (кудинские и верхоленские, ольхонские, агинские бурятки) символизировало распределение доли. Некоторые элементы действия с пищей отличны у агинских буряток: женщины брызгали в огонь топленным маслом, а белую пищу, которая находилась на тарелках, ели после того, как ею трижды обводили по воздуху. Аналогичную функцию выполняло и масло, которое участницы обряда не ели, а мазали им лицо (баргузинские, тункинские, агинские бурятки). Совместное поедание женщинами саламата можно сравнить с послепогребальной тризной. То, что эта совместная трапеза состояла из молочных продуктов, может служить подтверждением того, что она нейтрализовала негативное влияние родов и была направлена на то, чтобы уберечь живых от воздействия иного мира. При этом стоит заметить, что эта трапеза не только определяла границы социума, но и имела космогоническое значение: совместная трапеза женщин и хозяина огня (посредством его кормления) способствовала закреплению связи «социум—космос». Необходимое условие трапезы — то, что участницы обряда должны были съесть угощение без остатка. Это могло, с одной стороны, быть аналогом действий с поминальной пищей, которую нельзя выносить, а с другой — определяться идеей о полном распределении доли только среди участниц. Если же какая-то часть белой пищи или *хошхонок* оставалась недоеденной, то она отдавалась огню, который в данном случае мог выступать не только как сотрапезник, но и как объект высочайшей сакральности.

Нельзя не отметить семантики *хошхонока*. *Хошхонок*, безусловно, символизировал фаллос, и его откусывание в заключительной части обряда (у агинских буряток) также «программировало» плодovitость женщин.

Употребление белой пищи в обряде захоронения последа у некоторых восточных бурят — селенгинских и джидинских, не отмечено в трудах этнографов и исследователей. Это позволяет предположить, что те хоринские и агинские буряты, у которых есть этот элемент обряда, принадлежат к предбайкальским родам (западные буряты).

Там, где к обряду захоронения последа примыкал обряд его почитания, на который собираются не только непосредственные участники обряда (женщины), но и другие члены семьи или села (рода), большое значение имела ритуальная пища. Она была представлена животны-

ми — быком или бараном; причем следует отметить значение как целого животного, так и его отдельных частей. Как уже говорилось выше, эта совместная трапеза во время проведения обряда захоронения последа тоже может интерпретироваться как послепогребальная тризна. Известно, что поминальная тризна славян включала в себя и борьбу как элемент, способствующий репродуцирующей силе земли. Интересно, что в одном из вариантов захоронения последа у бурят отмечается борьба женщин, а тункинские бурятки в обряде *тоонто тахиха* вокруг роженицы бегали, толкались... ловили друг друга и пр. [Балдаев, 35 (422)]; этим действиям, по всей вероятности, придавался магический характер.

В традиционной бурятской культуре названные выше животные, с одной стороны, были наделены сакральной силой: целиком, по нашим данным, использовался баран у еравнинских бурят: «Мясо барана, зарезанного по случаю „тоонто тайха“, варили полностью... В последнее время при проведении обрядов стали употреблять *архи*, но сейчас этот обряд совершается уже редко» [Нацов, 1995, с. 35].

С другой стороны, во время обряда использовались только определенные части животного: грудинка, лодыжки, берцовая и бедренные части, почки, внутренний жир барана, а также *хошхонок*. «Из мяса убитого быка, или качерика, считается обычаем варить: малоберцовую кость (*шата*) от правой ноги, одну горсть жира от почек и полный котел другого мяса, которым угощают всех присутствующих. Сваренный жир от почек роженица бросает в огонь, держа в обеих руках, и снова ложится в постель. *Шата* перекладывают из котла в особую чашку, а остальное мясо в *шидага* — деревянное блюдо в виде корыта. Один из присутствующих стариков поднимает *шидагу* вверх три раза, затем отрезает несколько кусков мяса и бросает их в огонь три раза с такими словами:

Түлөһэн гал, түрөһөн утуг,
Гал-голомта, зол-заяша,
Онго-тиргэн, ума-хела,
Заяаһаниин заяаһана идекте,
Заяга-угэйе заяажи идекте!

Разведенный огонь, размноженный улус,
Огонь очага — счастья создатель,
Дарители жизни,
Создавшие — из созданного ешьте,
Не создавшие, создавая, ешьте!

После этого он раздает всем присутствующим остаток мяса. В чашку с *шата* кладут немного мяса и большой нож» [Николаева, 1929, с. 47–48].

У хонгодоров Тунки также отмечается пиршество после захоронения последа: «Затем пьют водку, кушают саламат, тарак и прочие молочные продукты. Молодухи и мужчины друг друга мажут маслом — лицо, нос, щеки и пр.» [Балдаев, 35 (422)].

Посуда и другая домашняя утварь используются как обычно. Упоминаются чашка или тарелка, в которых подается белая пища, и ведра, в которых варится мясо.

Значение предметов, которые вкладываются в ямку вместе с последом, заслуживает специального рассмотрения. Традиционно считается, что послед сопровождался различными предметами с целью «передачи» ребенку тех качеств, которые были изначально свойственны этим предметам (они символизировали силу, богатство и плодovitость). Не менее важное их назначение — защита от злых духов ([см. Басаева, 1991, с. 64–69]). Рассмотрим *предметный код* обряда захоронения последа более подробно и с несколько иной точки зрения.

Прежде всего необходимо отметить амбивалентность обряда *захоронения последа*, что определяется двойственностью главного объекта — самого последа. Все отмечают сакральность последа, его функцию оберега жизни новорожденного, но нельзя забывать, что одновременно послед является частью иного мира. Кажется, в традиционной культуре существовало понимание этого, иначе чем можно объяснить *обмывание последа*, что, на наш взгляд, аналогично обмыванию покойника или младенца. Другим доказательством того, что послед сохраняет свою негативную валентность, является то, что его захоранивают с объектами, несущими отрицательное, чуждое, враждебное социуму, в который пришел новорожденный. Это *нечистоты*, которые вышли при родах; навоз (*хиш/хохир*), который настилали на пол; *вода*, которой обмывали ребенка; кал новорожденного, который накопился за трое суток, и его войлочный сосок; иногда в ямку вкладывались *волосы роженицы*, которые вычесывались при обряде *үһээ zahаха* («укладывание волос») перед обрядом *тоомтолхо* («почитание последа») при рождении первенца [Басаева, 1991, с. 161] или которые вынимались из гребешка до момента захоронения последа [Барадин, 1926, с. 88], а также кусочек войлока, который был пришит внутри панталон роженицы, и ее палочка *этилуур*, которая служила роженице вместо вилки (там же). У волос роженицы можно отметить два значения. Первое связано с ее нечистотой, следовательно, вложение волос в ямку символизировало отделение роженицы от нечистого. Второе значение может ассоциироваться с общей семантикой волос, и тогда вложение волос в ямку символизирует момент освоения (= сакрализации) пространства (в славянской традиции волосами матери перевязывают пуповину младенца).

Возможно, такой же функцией — частичной маркировкой негативного (иного мира) — обладает *красная нить*, которую использовали при перевязывании пуповины и о которой упоминал Б.Барадин: «В это время (родов. — Д.Б., Т.С.) бабка сучила две нитки, по пол-аршина

длиной из жилы рогатого скота, с *красной* шелковой ниткой, для перевязки пуповины» [Барадин, 1926, с. 89]. В традиционной русской культуре красной нитью, которая, по народным представлениям, указывала покойному путь передвижения в ином мире, мог обматываться несколько раз гроб по всей длине; иногда шерстяную красную нитку клали поперек тела умершего [Еремина, 1991, с. 141]. Возможно, то, что покойника наделяли красной нитью, могло «программировать» новое рождение, как это, например, отмечается в бурятской традиционной культуре при инициации шамана. У унгинских бурят красная шелковая нить соединяет шапки шамана-отца и шамана-неофита в период их изоляции, а после очищения неофита водой у правой березы второй конец также привязывается к его шапке. Обряд сопровождается текстом, в котором есть такие слова: «...красная нить — утроба» [Хангалов, 1959, с. 169]. У бильчирских бурят второй конец нити также привязывают к шапке неофита после совместного купания в реке шамана-отца и неофита (там же, с. 174–175). Вероятно, этот ритуал символизирует одновременно и рождение из хаоса (= вода), и очищение водой, а привязывание красной нити маркирует завершение обряда перехода.

Большое значение в социализации младенца — переводе из мира природы в мир культуры — имела одежда родителей. «Глубоко символично одевание ребенка в „старизну“ (ношеную одежду родителей) — один из первых актов наделения его человеческими признаками, включения в категорию „своих“» [Байбурин, 1993, с. 59]. М.Н.Хангалов отмечал факт заворачивания последа в отцовские штаны при захоронении [Хангалов, 1960, с. 369–370]. В бурятской традиционной культуре упоминаются *отцовские штаны*, в которые заворачивали новорожденного. Использование ношенной одежды, по-видимому, связано с верой в магическую силу родительских вещей [Ильина, Мартынова, 1997, с. 219]: «После родов телеуты перевязывали живот рожениц штанами мужа. Если новорожденный плакал, вертелся, на него клали штаны отца. То же самое делали, когда оставляли его одного дома» [Алексеев, 1980, с. 148]. «Мужская поясная одежда вообще рассматривается как один из самых сильнодействующих оберегов в культуре тюркоязычных народов» (устное сообщение В.Я.Бутанаева, цит. по [Файзулина, 1997, с. 233]).

Переодевание при родах имело огромное значение, как и переодевание покойника или новобрачных, поскольку символизировало изменение сущности человека. Шкурка, в которую заворачивали младенца, могла не только оказывать положительное воздействие на начальном этапе его жизни, но и сохранять свои положительные качества впоследствии (шкурки/одеяльца из многодетных семей могли

браться для заворачивания младенца теми родителями, дети которых постоянно умирали).

Набор предметов, сопровождающих послед (в войлочном мешочке, тряпочке, берестяном лукошке), совпадает у разных групп бурят не полностью. Общими для большинства регионов были *шерсть/войлок*, *зерна ржи* или *пшеницы* (белая мука), *баранья лодыжка* (правая задняя бабка, кость от лытки), мелкие *монеты* (серебряные, медные, кусочки неценного золота), *пища* (мука, масло, задний кончик курдюка, *хониной шаантаг*, вино, *тарасун*), *кораллы*, шелковый лоскут, пучок *конского волоса* и *три камня*, *уголь*, *березовые лучинки*, *боярышник* или *шиповник*⁸, так как злые духи боятся этих растений [Басаева, 1991, с. 64–69; Хангалов, 1960, с. 369–370]. По поверьям боханских и аларских бурят, «злые духи боялись волоса, камень не могли одолеть, а съесть душу ребенка, не проглотив предварительно последа, было нельзя...» [Басаева, 1991, с. 68].

«Колючие кусты шиповника и боярышника — красный, яркий цвет и жесткость этих кустарников обычно используются при описании волос персонажей нижнего мира, таким образом служа как бы опознавательным знаком этих мифологических существ; шипы и колючки как „острые зубы“ — атрибут хтонических существ.

Тем не менее кусты шиповника носили функцию оберега, так как в колыбель новорожденного помещали кусты шиповника. Послед женщины, у которой умирали дети, заворачивали в берестяной туесок и помещали в ямку, выложенную ветками шиповника, и ямку закрывали» [Романова, 1997, с. 98].

Символом «колючего» мог быть и *еж*. Но у ежа еще и другая функция — у кудинских бурят он считался небесным онгоном Заря-Азарга [Хангалов, 1959, с. 482], который был настолько умен (там же, с. 326), что с ним советовался Эсэгэ-Малан тэнгэри. Иглы ежа советуют иметь тому, кто ведет тяжбу. Как в кудинской, так и в балаганской легендах Заря-Азарга является посредником в переговорах между верховным небесным божеством (Эсэгэ-Малан или Хормуста) и хозяином земли о солнце и луне (или их лучах).

Семантику набора предметов дал М.Н.Хангалов: «Бильширские буряты вместе с последом зарывают *боярышник* или *шиповник*, так как злые духи боятся этих растений... Уголь кладут с последом, воображая, будто кладут огонь; раскалившись, уголь будет бросать искры, злые духи боятся искр и потому будут бояться подойти близко к ребенку и откажутся от намерения ловить его душу. Зерновой хлеб кладут, чтоб родившийся ребенок расплодился и размножился, как хлеб; кроме того, у бурят бытует поверье, что если душа человека, преследуемая злыми духами, спрячется в хлебе, то духи не могут найти и

поймать ее. Кладя зерновой хлеб, говорят: *Тарян бото тара будан бото будара* (Как хлеб — распространись, как просо — брызни). Три черных камня кладут со словами: *Хара шулун бото ханхинажи ба, хүрэ шулун бото ханхинажи ба* (Как черный — камень, звеня, стой! Как рыжий — камень, гудя, стой!) (правильнее перевести: «Как черный камень — звени! Как рыжий камень — гуди!» — Д.Б., Т.С.). Этим хотят сказать, что послед или, как подразумевают, душа родившегося ребенка должна быть крепка и тверда, как камень, в отношении злых духов. Иные, кладя камни, говорят: *Хара шулун халга хүрэ шулун хүрэ* (Черный камень — ворота или дверь, рыжий камень — каменный двор). Серебряную монету кладут, чтоб родившийся ребенок был долговечен, как серебряные деньги; при этом говорят: *Монгони дэли монхо наһато боло* (Будь долговечен летами — как деньги). Березовые лучинки кладут, чтоб ребенок рос и разветвлялся, т.е. размножался, как березовое дерево; при этом говорят: *Хуһан модони адали намшилажи намалажи ба* (Как березовое дерево с листьями и ветвями — стой!); крестообразное расположение лучинок, вероятно, вызвано представлением, заимствованным от русских, будто злые духи боятся креста; с этой же целью отпугнуть злых духов кладутся боярышник и шиповник. Вино и тарасун должны укрепить тело и душу ребенка; душа, чтоб ничего не боялась, тело, чтоб не знало болезней; вино и тарасун почитаются у бурят твердым кушаньем (*хату иден*)» [Хангалов, 1960, с. 369–370].

В приведенной выше пространной цитате можно отметить одну из функций вложенных предметов, участвующих в «доделывании» новорожденного и должных придать ему соответствующие качества. Поскольку новорожденного характеризовала мягкость (= бесформенность), то ряд предметов — вино, тарасун, камни — вкладывался с целью придания ему твердости.

М.Н.Хангалов также писал об одной из функций монеты. Хотелось бы обратить внимание на другую функцию вложения *монеты* в обряде захоронения последа (как выкуп места), которая еще не исследована и ассоциируется с аналогичным действием в похоронной и свадебной обрядности. Не случайно поэтому, на наш взгляд, у одной из групп бурят этот обряд начинается с того, что роженица кладет монету на землю, и ямка для захоронения последа копается именно в этом месте.

Согласно ламаистскому обряднику: «*Хялгана и дэрэсүн* — для долголетия; молозиво, курдюк и топленое масло — чтобы не испытывал недостатка в еде; белая галька — для крепости всех элементов организма; шелк — для изобилия и богатства; шерсть дзерена — от вреда и несчастий; *санг тахил* — очистительный костер, а дым благовоний

и жира — угощение, подношение для *хишигун зочид* — гостей благодати и *газар-ун эзэд* — хозяев земли и духов местности». (Три раза произносятся молитвы.) И далее [Бадашкеева, 2000, с. 158–159]: «Ая! Сегодня я и хозяин подношений взываем к вам! Да исчезнет над всеми нами всякая нечисть: *абьяасун бузар* — скверна дарования, дара; *түрүхүйн эгүдэний бузар* — скверна врат рождения; *тачияангуй мунхугун бузар* — скверна похотливости и невежества! Устраните все причины скверны, затворите все пять ее входов! Ханы и владыки, прошу послать этому младенцу долгих лет жизни. И чтобы все его желания и стремления не находили никаких препятствий и благополучно исполнялись! Если же он родился под какой-либо неблагоприятной звездой, в день или время — все это да отведем мы воскурением! Пусть все недоброжелатели, демоны и черти, вкусив это подношение (*тахил*), переполнятся состраданием и радостью, родится у них чувство благодушия и милосердия! Да избежит он 404 болезней, 360 чертей и всех остальных нечистей и напастей, всех причин смерти, проживет сто лет и увидит сотую осень!

Үнэр-үн эцэг, олон-у ах болху-ийг гуйнам!

Многих отцом, множеству братом пусть станет, прошу!

Батар-ун манлай, буян-у тэригүн болху-ийг гуйнам!

Богатырей предводителем, первым из добродетельнейших пусть станет, прошу!»

Становится очевидным, что наиболее распространенные функции предметов, используемых в ритуале, — оберегающая, репродуцирующая, обеспечивающая процветание.

По мнению К.Д.Басаевой, все эти предметы и действия с ними обусловлены архаическими религиозными представлениями и связаны с предохранительной и имитативной магией (подобное вызывает подобное) [Басаева, 1991, с. 69]. Безусловно, это, с одной стороны, обереги, а с другой — атрибуты, провоцирующие и активизирующие репродуктивную функцию. Но нам бы хотелось выделить и подчеркнуть внутреннее содержание предметного кода обряда, определяющее функцию атрибутов. Если обратиться к семантике упомянутых предметов, можно обнаружить, что многие из них связаны с *сүлдэ*.

Например, это касается *берцовой кости*, присутствие которой мы отмечали в разных обрядах, или *стрелы*. «Берцовая кость барана наиболее популярный атрибут при исполнении обрядов жизненного цикла — укладывании ребенка в колыбель, сочетании новобрачных, а в далекие времена эта кость использовалась для предания почетной смерти глубоких старцев, затем ее клали в могилу вместе с покойным» [Галданова, 1992, с. 74]. Считалось, что мозг бедренной и берцовой костей содержит жизненную силу — *сүлдэ* [Балдаев, 1961, с. 107],

поэтому берцовая кость привязывалась к колыбели младенца в обряде укладывания в колыбель.

Если рассмотреть семантику *стрелы*, то можно увидеть, что она также является вместилищем *сүлдэ*. Семантическое назначение стрелы в древних представлениях полифункционально. Стрела в ряде случаев олицетворяла мужское начало, в древнем Китае она была необходимым атрибутом культа умерших — стрелы и лук хранились в корзинах предков, а воины прижимали стрелы погибших к сердцу в надежде вернуть души погибших [Шишлина, 1987, с. 32].

Во время прибытия свадебного поезда, согласно обычаем, предводитель свадьбы со стороны невесты первым входил в юрту жениха, неся перед собой стрелохранилище со стрелами (*хэһэнэг*), о чем мы уже писали выше. Подразумевалось, что стрелы олицетворяют души или жизненную силу (*сүлдэ*) будущих детей молодоженов. Чем полнее и краше был представлен *хэһэнэг*, тем больше, лучше и богаче должно быть потомство новой семьи. По окончании свадебных ритуалов стрелохранилище с запасом стрел становилось важнейшей реликвией дома, его святыней, оберегом. Обычно оно висело у изголовья мужской кровати [Михайлов, 1993, с. 13]. У некоторых групп бурят невеста во время обряда поклонения духам-хранителям дома жениха «несла в правой руке стрелу, которая символизировала душу мужчины, в данном случае душу жениха» [Басаева, 1991, с. 151–152]. Как известно из многих исследований, камешки и угольки считались вместилищами *сүлдэ*. Так, например, у якутов сохранилось древнее поверье о маленьком черном камешке или уголке как образе *души* [Романова, 1997, с. 98].

Культ *камней* известен у всех народов. И часто камень, как и гора, представляется предком: «Предок, как правило, уходит под землю или превращается в скалу, дерево, камень» [Токарев, 1976, с. 47]. Почитание камня как перевоплощения предка известно многим культурам: «Камень становится священным, потому что в нем обитают души предков (Индия, Индонезия)...» [Элиаде, 1987, с. 32]. Как сообщают К.Берндт и Р.Берндт, австралийцы считают обломки скал и камни в священных пещерах телами своих мифических предков. Подновление рисунков на них и просто ритуальное прикосновение дают мифическую силу и способствуют плодоношению — людей и природы [Берндт, 1981, с. 332]. В работе Э.М.Яншиной приводится несколько мифов о связи происхождения предка-героя с камнем. «К почитанию камня как предка или божества близки мотивы превращения в камень предков и героев и тема рождения предка-героя камнем. Эти темы проходят в... мотиве превращения жены Юя — девы Земля-Гора в камень и рождения этим камнем сына Юя — Ци. Имя сына, Ци, означает „открывать(-ся)“. Не исключено, что имя связано с идеей раскры-

тия (раскалывания) камня при рождении героя... „Юй женился на [деве] Земля-Гора, она превратилась в камень... [Он] сказал: — Верни мне сына! Камень раскололся с северной стороны и родил сына...“ Те же связи культа камней с темой рождения проходят и в мифологии самого Великого Юя. По одной версии, он был рожден около камня Нью, по другой — мать героя, родив сына, поселилась около камня Нью... Юя родила мать, дотронувшись до камня. По версии „Вёсен и Осеней У и Юэ“, она зачала, проходя мимо горы Ди, название которой, возможно, обозначало „Камень рода“... Таким образом, мифы о Великом Юе доносят до нас универсальную мифологему превращения в камни предков, рождения камнем предка или героя» [Яншина, 1984, с. 34–35].

Функции камней — также предмет исследований ученых. Так, в работе К.М.Герасимовой приводится несколько функций камня: «В похоронно-поминальной обрядности камень мог быть заместителем умершего, вместилищем души... Временными пристанищами душ умерших считались также деревья, ветви, воткнутые в камни, и сами камни... Камень как бы впитывает в себя сверхъестественную потенцию души и духов умерших, удерживает ее в себе. Камни могут быть объектом жертвоприношений, их кладут на обо и барисаны от своего имени, семьи в целом, по числу душ в семье. В этом случае они, вероятно, являются заместителями живого человека, „впитавшими“ частицу его духовной и телесной жизненности» [Герасимова, 1989, с. 203–204]. Как видно из приведенной цитаты, основная функция — вместилище сакральности, т.е. *сүлдэ* (там же). Аналогичны и функции уголька как вместилища *сүлдэ* [Галданова, 1987, с. 60–61, 64, 73].

Ту же функцию — вместилища *сүлдэ* — можно приписать и клочку бараньей шерсти, и пучку конских волос, поскольку существовало представление, что волосы (шерсть) являются воплощением *сүлдэ* — «жизненного начала»; «волосы (человека, животных) ассоциировались с плодородием, размножением, увеличением богатства, жизненностью» [Галданова, 1992, с. 84], а вложение волос означало «усиление сакральности» [Скрынникова, 1997, с. 177]. У бурят бытовал обычай вырывать волосы из ушей, хвоста или гривы животного, отдаваемого на сторону: «Эти волосинки как воплощение счастья, плодородия хранили в загоне» [Галданова, 1987, с. 71]. Вообще, шерсть барана, его кости, шкура считаются обладающими магической очищающей и плодоносящей силой, а сам баран имеет значение «солнечного» животного, обладающего фарном (судьбой), как «двойник» человека [Галданова, 1992, с. 74].

Шерсть (овечья) была и остается одним из важнейших ритуальных предметов, используемых в обрядах (например, шуба свекрови, вой-

лок в свадебной обрядности). У шерсти как ритуального символа отмечается несколько архетипических значений. Она может служить *апотропеическим* символом, о чем писала Г.Р.Галданова («Для защиты от злых духов послед при захоронении обертывали белой овечьей шерстью. Здесь белый цвет выступает как оберег» [Галданова, 1987, с. 62]) и что, например, было отмечено С.А.Токаревым для восточнославянской традиции, где одно упоминание шерсти могло отогнать лешего [Токарев, 1957, с. 55]. В обряде захоронения последа эту функцию мог выполнять как вложенный в войлочный мешочек клочок шерсти, так и сам мешочек.

Другая функция этого символа — обеспечение богатства, плодородия и т.п., т.е. репродуцирующая, связанная с мотивом жизни. Следует также отметить, что войлочный мешочек (= посуда как феномен культуры) является одним из путей перевода «природного» в «культурное».

В традиционных верованиях среднеазиатских народов баран олицетворял фарн (судьбу), его считали «товарищем (человеческой) души» [Токарев, 1957, с. 78]. В связи с этим можно предположить, что и *баранья лодыжка* обладала этой магической силой. Она считалась хранилищем детей, ее подвешивали к колыбели, а также использовали для призывания счастья — *далалга* (там же, с. 74).

Следует отметить, что *зерна* также могут быть вместилищем *сүлдэ*: «Общеизвестно магическое значение зерна, яйца с их до времени скрытой потенцией жизнотворной силы. Защитные магические свойства приписывались зернам ячменя, кунжута, горчицы... Зерном посыпали новобрачных, желая им благополучия и плодовитости, зерно бросали на дно могилы, защищая душу и тело умершего от вредоносных духов. С предельной ясностью магические функции зерна раскрываются в индийском обряде кормления души умершего „пиндой“ — шариком из вареного риса с добавлением молока, масла, семян сезама, меда. Форма пинды символизирует зерно, состоящее из семи рекреационных компонентов, восстанавливающих тело или дающих начало развитию эмбриона, формированию тела человеческого зародыша. Существовал обычай, когда женщине для стимуляции беременности давали пинду, предназначенную для жертвоприношения предкам» [Герасимова, 1998, с. 11; 1990, с. 50–51].

Хлеб, зерно являются символами плодородия, и с этой целью они используются в обрядности, в родильной в частности, именно как манифестация рождения через смерть⁹. Но у зерна могла быть и другая функция, что ярко проявляется в похоронной обрядности — закрыть покойнику дорогу назад [Байбурин, 1993, с. 111]. В обряде захоронения последа это может интерпретироваться как нейтрализация

нечистоты и невозможность ее воздействия на окружающих. В этом случае помещение последа в войлочный мешочек или берестяную посуду имеет функцию оберега. По данным В.М.Кулемзина, береста являлась пограничной территорией между мирами, берестой отделяли этот мир от потустороннего [Кулемзин, 1994, с. 367]. Разделительная функция бересты подтверждается и в материалах по родильной обрядности хантов: «Младенец, по представлению юганских хантов, находится на грани двух миров — прибыв с того света, он еще не закрепился в мире людей и в любое время может уйти обратно. Поэтому первые месяцы жизни его и держали в берестяной колыбели как нуждавшегося в особой охране» [Ильина, Мартынова, 1997, с. 221]. Войлок также маркирует пограничную территорию: это и связь с иным миром («связь с мирским и сакральным в контактных зонах» [Скрынникова, 1997, с. 118]), и разделение, т.е. он, как и береста, отделяет «свой» мир, от «чужого». По материалам археологов также известно, что погребенные были завернуты в берестяные пакеты [Дашибалов, 1995, с. 63, 67]. Следовательно, берестяная посуда может рассматриваться и как один из атрибутов захоронения, т.е. гроб. То же можно сказать и о войлочном мешочке. Археологи отмечают переиспользование бересты в похоронной обрядности, что, на наш взгляд, определяется тем, что емкость для захоронения может иметь значение культурного символа. «Интересно следующее наблюдение, что на некоторых перекрытиях и коробах были наложены берестяные заплатки. Этот факт подтверждает мнение В.Б.Малиновского о том, что для погребений береста использовалась вторично, после того как она использовалась в быту» [Пилипенко, 2000, с. 44].

Таким образом, *сүлдэ* ребенка, заключавшееся в последе, наделяется предметами, также обладающими *сүлдэ*, что должно укрепить жизненную силу новорожденного; помещение последа в войлочный мешочек или берестяное лукошко должно удержать, закрепить ребенка в этом мире. Здесь можно провести аналогию с Кощеем, смерть (т.е. жизнь) которого запрятана в яйцо (или игле) и далее в целой серии вложенных друг в друга предметов. В ритуальной организации пространства большое значение имел «принцип вкладывания», достаточно распространенный в традиционной культуре. «Такое пространство может быть описано как ряд вложенных друг в друга изоморфных и изофункциональных локусов, моделирующих в конечном счете центральный для всех этих локусов объект, который выполняет в ритуально-мифологической традиции роль мирового центра (мировое дерево, мировая гора, храм, город и т.п.)» [Байбурин, 1977, с. 128]. Можно согласиться с А.К.Байбуриным и, в свою очередь, заключить, что вкладывание множества разнообразных атрибутов (принцип дуб-

лирования), главным из которых является послед, в войлочный мешочек (шерстяной носок, тряпочку, берестяное лукошко и др.) отражает эту универсальную идею — моделирование сакрального центра. Принцип дублирования, или «парад знаковых систем», является достаточно характерной чертой моделирующих семиотических систем, к которым можно отнести обряды.

Как уже отмечалось, три камня, или уголек, или березовые лучинки (= береза), которые вкладывались в ямку вместе с последом, маркировали центр.

Итак, в предметном коде обряда можно выявить следующие группы:

- 1) *маркеры центра*: камень, уголь, березовые лучинки;
- 2) *обереги*: а) отпугивающие злых духов: камень, уголь, волос (шерсть), зерна, ветки шиповника; б) вместилища *сүлдэ* (усиление сакральности): камень, уголь, шерсть (волос), зерна;
- 3) *продуцирующие*: зерна, монеты, березовые лучинки.

Отметим, что все предметы в процессе ритуала наделяются определенным смыслом, причем многие из них по своему характеру амбивалентны, что проявляется в конкретном контексте.

Локативный код

Наибольшее значение в обряде захоронения последа имел центр жилища. Это было связано с тем, что в центре располагался очаг, через который осуществлялись многие действия ритуала (см. выше). Через очаг/огонь преодолевалась граница между мирами и соответственно устанавливались обменные отношения.

Заметную роль играли *хоймор* и изножье кровати, где захоранивались последы. Это новые центры, имевшие непосредственное значение для новорожденного. Хоймор находится за очагом, напротив входа, в северной или северо-западной стороне юрты — в зависимости от ее ориентации. «В качестве реликта старинных обычаев оставления в юрте сохранилось слово „хоймор“. Хоймор — это северная сторона напротив входа в юрту, почетная сторона в юрте» [Галданова, 1987, с. 88].

Вообще, пространство юрты, представляющей собой некий микромир кочевника, делится на несколько семантических секторов: правый—левый, верхний—нижний, почетный—непочетный, мужской—женский. Рассматривая этнографические сведения о заселении жилого пространства, авторы «Традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири» приходят к выводу об устройстве жилища по осевому принципу и отмечают линию, вдоль которой нарастали положительные

качества его внутреннего пространства. Эту линию обозначают два важнейших локатива: вход (дверь, порог) и противоположная ему почетная («передняя») часть *төр* (= *хоймор*. — Д.Б., Т.С.) [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 64–65]. «Концентрированным выражением „своего“ пространства и его ценностей является изголовье кровати, „чужого“ — дверь, порог, околodверное пространство... В изголовье размещались ритуальные предметы, связываемые с „душами“ маленьких детей. Часто они сохранялись в семейной подушке... Прослеживается связь обрядов изготовления *уруг куду*, „тряпичных детей“, с обрядом удаления плаценты... В жилом пространстве небесное рождение воспроизводится как рождение в изголовье (тряпичные дети и т.п.). Через какое-то время появляется на свет новорожденный — роды проходят у нижнего края кровати. В последующих ритуалах (погребение последа и устройство младенца в колыбель) происходит как бы зеркальное перераспределение символов в заданном пространстве: символы, связываемые с жизненной силой и материнским началом, погребаются в нижней части кровати, сам малыш переносится в изголовье — его укладывают в колыбель. Если в первом случае (верхний порождающий центр) акцент ставится на определенных характеристиках создаваемого в ритуале „ребенка“, заказывается пол, т.е. как бы „выкраивается“ форма, то при погребении последа (нижний порождающий центр), кажется, речь идет о жизненной энергии вообще, материи для вылепливания („выкраивания“) разнообразных форм» [Соломатина, 1997, с. 161–164].

Семантически идентичным *хоймору* было пространство за пределами юрты, где также могли захоранивать послед; это место было связано с севером (западом) как местом захоронения предков. Можно сказать, что перемещения в обряде проходили не по горизонтали, а по вертикали — верх/низ, именно так осуществлялись обменные связи между этим и иным мирами.

Анализ обряда захоронения последа по кодам, с одной стороны, подтверждает его обменный характер, а с другой — свидетельствует, что основное назначение обряда — социализация как роженицы (она приобретает иной статус), так и новорожденного (он переходит из мира природы в мир культуры, т.е. «очеловечивается»). Кроме того, нами выделены моменты, важные для решения проблем типологии традиционной культуры. Наряду с общими элементами обряда (круг участников, предметы, захораниваемые с последом) мы зафиксировали элементы, которые имеют этнодифференцирующий характер. То, что восточные буряты не возводят *урасу* (балаганчик) и не используют белую пищу, а также то, что в качестве локуса у них отмечено изножье кровати (в отличие от хоймора), позволяет говорить о проявлении

и в этом обряде двух типов культуры в границах одного этноса. Для западных бурят характерна символика порождающего «верха», а для восточных — символика порождающего «низа». Хотя, конечно, нельзя не констатировать и частичное совмещение этих представлений, которые можно объяснить длительными контактами этнических групп.

Мы постарались самым подробным образом реконструировать синтагматические тексты обрядов, связанных с рождением ребенка, имея в виду, что в традиционной культуре факт, в данном случае рождение ребенка, считается свершившимся только после исполнения соответствующих обрядов. Новорожденный становится человеком, т.е. вовлеченным в мир культуры, после серии преобразований по «переделыванию» его сущностных качеств. Мы согласны с мнением А.К.Байбурина, в соответствии с которым «родильная обрядность „начинается“ в свадебной, отражает тенденцию ритуалов жизненного пути к циклизации, но в полном смысле ритуальный сценарий жизни начинается все-таки в родильной, а не в свадебной обрядности» [Байбурин, 1993, с. 176].

Роды и родильная обрядность были одинаково значимыми как для роженицы, так и для ребенка в качестве переходного периода. Через родильную обрядность происходил поэтапный перевод ребенка из природы в культуру: обрезание пуповины, очищение, захоронение последа, укладывание в колыбель и имянаречение. Если эти действия можно понимать как постепенный перевод из природы в культуру, т.е. культуризацию как один из видов социализации, то заключительный этап родильной обрядности — обряд *милаангууд* может интерпретироваться как социализация ребенка в коллективе.

В традиционной культуре обряду захоронения последа придавалось важное значение. Послед считался вместилищем сакральной субстанции (другом, спутником ребенка — *хүүхдийн нүхэр, нилхасун нүхэр*), обеспечивавшей существование человека на протяжении всей его жизни. Было выделено три типа захоронения последа, соответствующие трем хозяйственно-культурным типам: *таежный* (вывешивание на дереве, что при переходе к оседлому образу жизни заменилось вывешиванием под крышей амбара и т.п.), *кочевой* (высушивание последа и помещение в мешочек, который возили с собой при перекочевках) и *оседлый* (закапывание в доме или во дворе). Описания обряда захоронения последа позволили прийти к выводу о двух его видах: захоронение в изножье кровати роженицы (у восточных бурят) и захоронение на *хойморе* (у западных бурят), причем также в локусе, прилежащем к женской стороне.

Если ребенка обмывали до захоронения последа (причем это делалось над ямкой, где захоранивался послед), то очищение женщины

происходило одновременно с захоронением послета, когда она и ее вещи окуривались дымом. Очищение роженицы и захоронение вместе с послетом ее волос (у некоторых групп бурят) символизировали окончательный отрыв женщины от сферы природного. Кроме того, с рождением первого ребенка она социализировалась в роде мужа, приобретала иной статус.

Важное значение для понимания целей и функции обряда имеет анализ разных кодов. В *агентивном* коде были выделены основные участники: роженица, повитуха и другие женщины. В результате анализа текста ритуала было выявлено типологическое отличие: в восточнобурятской традиции число женщин-участниц обряда было четным (женское, низ, Земля), а в западнобурятской традиции — нечетным (мужское, верх, Небо). Изучение обрядовых действий показало, что у некоторых групп бурят роженица сама убирала послед и все ему сопутствующее: это, на наш взгляд, связано с предосторожностью по отношению к «нечистоте». Значимый элемент — поедание саламата роженицей и другими участницами обряда — может рассматриваться как наделение их всех долей. Этому же служили и такие ритуальные действия, как обмазывание лица маслом, сажей, вдыхание дыма. Нами отмечено, что бездетных супругов некоторые исследователи называют участниками обряда, но правильнее было бы определять их как присутствующих на обряде, поскольку они никогда не отмечаются в числе тех, кто сидит вокруг *урасы* и брызгает маслом в огонь, ее сжигающий. Бездетные супруги участвуют только в обрядовом действии, связанном с поеданием саламата, т.е. наделением долей. Непосредственными участницами же обряда могли быть только люди, обладающие хорошей долей.

Особое место принадлежало повитухе — многодетной пожилой женщине, которая с возрастом лишается репродуцирующей функции (т.е. теряет признаки пола) и таким образом приобретает иной статус. Это маргинальное состояние приравнивает ее к шаману, т.е. она приобретает способность нейтрализовать нечистоту и служить медиатором между мирами.

В *предметном* коде обряда, на наш взгляд, можно выделить несколько групп. Прежде всего нами были отмечены амбивалентность послета и в комплексе «послед и сопровождающие его предметы» определены две разновалентные группы. С одной стороны, послед как атрибут иного мира и сопровождавшие его нечистоты (у некоторых групп бурят к ним добавлялись кал новорожденного, волосы и другие атрибуты роженицы, а также вода, которой обмывался младенец) обладали отрицательной валентностью и воспринимались как часть мира природы, как негативное для окружающих и отделялись от этого

мира и захоранивались. С другой стороны, послед как хранилище сакральности ребенка обладал положительной валентностью и при захоронении сопровождался предметами, которые также могли быть сакральными и выполнять охранительную или репродуцирующую функцию, а также функцию «дodelывания» ребенка. Большое значение имели части жилища, служившие местом захоронения последа: очаг, порог, кровать, *хоймор*.

Пища как важная составляющая предметного кода выполняла несколько функций, рассмотрение которых можно отнести к *акциональному* коду. Так, пища служила очищению, кормлению, наделению долей всех участников. К акциональному коду также относится захоронение последа, с одной стороны, как аналогия погребению человека, т.е. отправление в иной мир того, что иному миру и принадлежит, а с другой — как схоронение/сохранение сакральной субстанции — *сүлдэ*, необходимой для бытия человека.

Захоронение последа и погребение покойника сопоставимы и в *темпоральном* коде (наиболее общее время, которое отмечают этнографы, — три дня), и в *локативном*, где в качестве места захоронения называются *хоймор* или порог, к которому примыкает изножье кровати.

Предметный и локативный коды подтверждают типологические различия, выделенные нами в агентивном коде: у восточных бурят захоронение последа связано с «низом» — у порога, в изножье кровати и без использования саламата и масла, у западных бурят — с «верхом» — на *хойморе*, и брызганье маслом в огонь было непременным действием.

Все обрядовые действия должны способствовать изменению не только природно-физиологических, но и социальных характеристик человека. Для младенца недостаточно рождения, чтобы он считался родившимся, необходима серия действий, в которых ему придавались определенные качества, что семиотически осуществлялось в ритуале через наделение знаковостью. Например, обмывание младенца водой, которая потом захоранивается с последом, символизирует снятие признаков предшествующего состояния (принадлежности природе), а заворачивание в отцовские штаны (старое, освоенное) или шкурку — наделение человеческими признаками. Захоронение воды (= нечистое) вместе с последом свидетельствует о том, что ритуальное омовение является окончательным отделением от сферы «нечеловеческого» и превращением новорожденного еще пока не в «свое», но «ничейное». Нейтрализации природного могло служить и вложение зерна в ямку с последом. А «очеловечивание» новорожденного происходило благодаря заворачиванию в предметы, принадлежащие миру культуры. Вложение в ямку с последом различных предметов способствует

«переделке» его сущностных качеств, приданию формы (переход от мягкого, бесформенного к твердому).

В процессе обряда «переделке» подвергалась и роженица, что семиотически выражалось через смену одежды (зимняя одежда снималась) и манипуляции с волосами (распущенные волосы заплетались, косы переплетались, вычесанные во время родов волосы захоранивались с последом). После рождения первого ребенка она наделялась новым статусом.

Для новорожденного его статус «нового» для семьи и сообщества сохраняется до тех пор, пока не проведены обряды укладывания в колыбель (новоселье — поселение в этом мире) и *милаангууд* (социализация в коллективе).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Головной пробор, „дыра в голове“ возникает в качестве противоположности отождествления „голова = фаллос“ и мыслится то как *vagina*, то как отверстие *penis*, что семантически однозначно... В Индии женщины втирают в пробор красную краску (ср. европейскую традицию красить губы, точно так же восходящую к образу красных возбужденных *labia vaginae*), то же делают мужчины из брахманских каст... Из проломленной головы Зевса появилась Афина. На связи „*vagina* = дыра в голове“ построен и персидский эвфемизм, заменяющий понятие „иметь регулы“ (букв. „голова квартального разбита“)» [Кузнецов, 1995, с. 66].

² Об этом же свидетельствует зимняя одежда на участвующих в обряде женщинах: в якутском обряде «присутствующие женщины при испрошении *кут* и проводах *Айыысыт* одеты в зимнее пальто» [Колодезников, 1996, с. 47]. Можно согласиться с мнением С.К.Колодезникова, что это символизирует «перемещение в зимнее время, самое мифологизированное в традиционных представлениях... Зима — пограничное время между смертью и началом нового земного витка *кут*» (там же, с. 42, 47). Действительно, зимнее время — это безвременье, хаос — пограничное время встречи людей с духами умерших (приближение границы мира мифологического к миру людей).

³ В.И.Еремина также отмечает: «Побочным, но тоже способствующим плодородию фактором является ритуальный смех, не случайно его присутствие в земледельческих и семейных обрядах. Обряды проводов, свадьбы, похороны сопровождались ритуальным голошением в сочетании со „смеховыми формами, присущими как девичьему, так и юношескому коллективному поведению“». Ритуальный смех в равной степени был присущ и семейным обрядам. У славян на крестинах новорожденного после произнесения ему благожеланий начинается бурное веселье. Поют песни, «начинаются самые неприличные шутки не только словом, но и делом — в чем не может быть стеснения, так как на „крестины“ собираются только женатые. Смех и шутки сопровождают и обряд рождения у целого ряда народов... Ритуальные танцы вокруг роженицы устраивались у грузин уже после рождения ребенка. Танцуют и исполняя при этом специальную песню, женский хоровод как

бы приглашал солнце войти в дом и оказать роженице и ее ребенку свое покровительство» [Еремина, 1991, с. 126, 134]. Для О.М.Фрейденберг: «Смех... семантизируется... как новое сияние солнца, как солнечное рождение» [Фрейденберг, 1936, с. 100]. В.Я.Пропп, исследуя формы ритуального смеха, приводит в пример якутский обряд проводов богини Ийехсит (Айыысыт): «Во время обрядовой трапезы одна из присутствующих начинает безудержно хохотать, что вызывает всеобщую радость, так как предвещает беременность и будущее рождение ребенка у смеющейся. В этом случае говорят: „ее навестила Ийехсит“». Здесь автор рассматривает вопрос о том, где причина и где следствие: «Потому ли богиня (непосредственно или „наведистив“ будущую мать) смеется, что рождается ребенок, или, наоборот, зачатие и роды происходят по причине смеха?.. По материалам Ястремского видно, что „сначала насильно смеются“. „Наконец, и вправду разбирает их сильный смех“. Это означает, что смех здесь первичен, а беременность вторична, т.е. смеются, чтобы вызвать беременность, а не наоборот» [Пропп, 1976, с. 186]. Далее В.Я.Пропп приводит в пример рождение Исаака («Образ женщины, смеющейся при зачатии, приводит нам на память образ Сарры, смеющейся при благой вести, что ей будет дарован сын»), а также греко-римский трактат о создании мира и выводит следующее заключение: «Смех не только сопровождает вступление в жизнь, но и вызывает его... Божество смеясь создает мир, или смех божества создает мир... Смех есть магическое средство создания жизни» (там же, с. 186–187).

⁴ Мотив порождающей силы земли присутствует в традиционной культуре разных народов. «У грузин, абхазов женщина рожала на земляном полу, который устилали кукурузной соломой или папоротником. Свято верили в народе, что „ребенок, родившийся на земле, выносливее и крепче, а роды на полу происходят якобы легче“» [Еремина, 1991, с. 134]. Е.А.Алексеев приходит к аналогичным выводам «о существовании некогда представлений о земле как женском живом существе... Интересны лексические примеры, свидетельствующие о древних представлениях, соответственно которым земля считалась первопричиной жизни и смерти человека. О родившихся детях говорили: ...матерью-землей данные [мне] завязки» [Алексеев, 1976, с. 77].

⁵ Понять, что означает в данном контексте слово *нүхэр*, позволяет обращение к монгольскому материалу, где отличается синонимичность *нүхэр* и *сүлдэ*. Рассматривая фразу *Ta se'üder-ece busu nökör ügei se'ül-ece busu cücu'a ügei bui* («Нет друзей, кроме теней, нет хлыста, кроме хвоста»), можно предположить, что когда Оэлун говорила, что у Тэмучжина нет нукеров, кроме теней, она намекала на то, что у него тогда не было необходимой сакральной субстанции (*сүлдэ*): «Для этого, вероятно, нужна была инициация, он имел только душу-тень (*сүүдэр*), которая никогда не могла стать помощником (ср. тюрк. *тын*)» [Скрынникова, 1997, с. 142–143].

⁶ *Ихэсийн газар* исследователи интерпретируют как «земля предков». В «Сокровенном сказании» говорится:

«В ту весну обе супруги Амбагай-хагана, Орбай и Сохатай, ездили на кладбище, в „Землю Предков“. Оэлун-учжин тоже поехала, но приехала поздно, опоздав при этом не по своей вине. Тогда Оэлун-учжин, обращаясь к Орбай и Сохатай, сказала: „Почему вы заставили меня пропустить и жертвоприношение предкам и тризну с мясом и вином?“» [Козин, 1990, с. 22] (*Tere qabur ambaqai-qahan-nu qatut örbei soqatai jirin yekes-e qajaru inerü qaruqsan-tur, hō'elün-ün otču qojit gürcü*

qojida('u)'uldaju, hō'elün-ūjin örbei soqatai jirin-e ügülerün yisügei-ba'atur-i ükübe-ü ke'ejü, kö'üd-i minu yeke ülü bol(u)qui-yača yekes-ün kesig-eče bile'ür-eče sarqud-aca yekin qojida'ulumui ta [Рахевилц, 1972, с. 27, § 70]). Из данного пассажа следует, что обряд был общим для всех монголов, поскольку Амбагай-хаган, в свою бытность, правил всеми монголами [ambaqai-qahan qamug mongol-i meden aba (там же, с. 22, § 52)]. Это подтверждает и перечисление участников обряда. Можно предположить, что готовилась специальная пища, часть которой съедалась, а после обряда ее остатки раздавались; считалось, что это может обеспечить процветание на весь следующий год, что характерно для любого общественного ритуала. Этот ежегодный обряд можно рассматривать в контексте распределения доли благодати, в связи с чем и возникает спор между женами Амбагай-хагана и Оэлун-учжин, не получившей своей доли.

Подобное предположение также высказывалось Г.Р.Галдановой: «Земля предков, куда ездили на моление родичи Чингис-хана, возможно, была их родиной, *тоонто газар* — место рождения (ибо *ихэс* означает также „послед, плацента“)» [Галданова, 1987, с. 81]. Но далее она отмечает, что, возможно, это «было кладбище предков» [там же]. Но все же предположим, что это место захоронения последа предка, в связи с чем оно и становится местом почитания. Возможность подобного предположения подтверждается наличием архетипа — проведением индивидуальных и родовых молений на месте захоронения последа, личного и предка родового соответственно.

⁷ У славянских народов, в том числе и у русских, воду, которой обмывали покойника, не выливали около дома; таким же было и отношение к воде, которой крестили ребенка. Вода в купели становилась «поганой», и ее выливали подальше от дома [Еремина, 1991, с. 44–45].

⁸ Функции шиповника более отчетливо проявляются в якутском материале: «Кусты шиповника носили функцию оберега, так как в колыбель новорожденного помещали кусты шиповника. Послед женщины, у которой умирали дети, заворачивали в берестяной туесок и помещали в ямку, выложенную ветками шиповника, и ямку закрывали» [Слепцов, 1989, с. 95]. Е.Н.Романова отмечает, что «шиповник обычно растет на лесной опушке, на границе леса и открытой местности (лес/поляна), что в мифологическом сознании воспринималось как закрытое/открытое, а следовательно, перемещение этого символа-растения из одного пространства в другое создавало образ растения-посредника между миром людей и миром хтонических существ (здесь важен еще красный цвет растения как пограничный)» [Романова, 1997, с. 98–99]. Таким образом, шиповник можно рассматривать, так же как бересту или войлок, — как пограничную территорию между мирами, выполняющую разделительную функцию.

⁹ Например, в египетском культе Осириса функция оплодотворения земли и функция подготовки к новому существованию в загробном мире тесно связаны между собой. «Опуская тела мертвых в могилу, египтяне отдавали их на попечение того, кто из праха мог поднять их к жизни вечной, подобно прорастающим весной семенам. Красноречивым и недвусмысленным свидетельством в пользу допущения такой связи являются набитые зерном статуэтки Осириса на могилах. Эти изображения являются одновременно и орудием воскресения» [Еремина, 1991, с. 124].

Глава III

СВАДЕБНАЯ И ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ: СОЦИАЛЬНЫЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В жизни традиционного общества чрезвычайно весомое место наряду с практической отводилось ритуальной деятельности, обрядам, ибо почти каждое реальное действо, поступок, явление наделялись символической значимостью. Внутренняя символика была присуща как окружающим человека предметам и атрибутам, так и продуктам его производственной деятельности.

Символизация — средство проявления в человеке его социальной сути, именно символизация обеспечила человеку его особый статус, существование таких специфически человеческих (культурных) механизмов, как социальная память [Байбурин, 1993, с. 26], передаваемая посредством ритуала, обрядов.

«Обряды и ритуал — формализованное поведение или действие, имеющее прежде всего символическое значение, лишенное непосредственной целесообразности, но способствующее упрочению связей либо между постоянными членами группы, либо во взаимодействии между группами» [Ерасов, 1997, с. 103]. Однако помимо этого «в ритуале конструируется особого рода реальность — семиотический двойник того, что было в первый раз. Ритуальная реальность с точки зрения архаического сознания — подлинная, единственно истинная реальность. Ритуал как бы высвечивает ту сторону вещей, действий, явлений, которые в обыденной жизни не видны, но на самом деле определяют их истинную суть и назначение» [Байбурин, 1993, с. 17]. Обряды и ритуал — феномены, характерные и для современной культуры. Сказанное выше относится, конечно, прежде всего к культуре традиционного общества, ибо ритуал в традиционном обществе — это основной регулятор социальных отношений. Причем, как пишет А.К.Байбурин, часть ритуалов (календарные) связана с обеспечением

ритма жизни коллектива, а часть (обряды жизненного цикла) — ритма индивидуальной жизни человека. Вероятно, можно сказать, что обряды жизненного цикла по сути представляли собой обряды социализации индивида и определяли нормальный ход, развитие жизни индивида и тем самым — жизни всей общины.

Культура традиционного общества ориентирована преимущественно на ритуал как механизм, регулирующий или санкционирующий явления повседневной жизни. В ритуале не только общаются друг с другом люди, но и восстанавливается связь между предками и потомками, прошлым и настоящим (там же, с. 30–31). Архаическому сознанию предков бурят было присуще осмысление бытия человека как жизни на солнечной земле и в мире без солнца (или где светит пол-Солнца, пол-Луны). Жизнь воспринималась как круговорот, как смена бытия «в светлом—в темном», затем опять в светлой сфере существования, т.е. понятия смерти в абсолютном значении не было. Можно сказать, что бытие человека в светлом мире означало преобразование его из существа более близкого к природе в существо окультуренное. Если при родах совершается акт рождения, приход из другого мира, а похороны знаменуют смерть, уход в иной мир, то в свадьбе эти процессы отражены одновременно. В свадебном обряде переход девушки-невесты в чужеродный социум идентифицируется со смертью, означает ее «смерть» в прежнем качестве и новое рождение в иной социальной оболочке. Процесс перехода из одного мира, или состояния, в другое невозможен без влияния, содействия социума, мира культуры на развитие природного существа, новоявленного в этот мир. Превращение его в существо социальное, т.е. вхождение в культуру, происходит благодаря социализации. Социализации индивида в традиционном обществе придавалось чрезвычайное значение, ибо в этом заключались цель и смысл жизни человека на солнечной земле. Ступени социализации личности санкционировались посредством специальных обрядов, поэтому многие исследователи подчеркивают особую значимость ритуала, обрядов в жизни традиционного общества.

СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В БУРЯТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В родовом обществе обряды жизненного и природно-хозяйственного циклов составляли основу системы социальной регуляции. Их значение в семейном и общинном быте основной массы населения сохранялось и в классовом обществе, поскольку общинные структуры

включались в социально-экономическую структуру господствующего строя. Функция свадебных обрядов относилась к сфере отношений половозрастных групп внутри рода, общины, а также к взаимоотношениям экзогамных родов внутри более крупных этнических общностей. Состав свадебных обрядов определялся характером общинно-родового уклада: изменение социальных отношений приводило к изменению содержания и структуры обрядов, появлению новых элементов при большой устойчивости исторического пласта свадебной обрядности. Каждое обрядовое действие свадьбы носило ритуальный характер, поскольку оно обеспечивало сакрализованную санкцию на исключительное событие в жизни человека.

Ритуальный комплекс обрядов, прежде всего жизненного цикла, был сформирован с учетом особенностей социальной организации бурятского общества, исторических форм семьи и других первичных общностей родственников по крови и брачному союзу. Для традиционного общества бурят была характерна большая устойчивость патриархально-родовых традиций. В XIX в. род у бурят был патриархальным, хотя наблюдались и пережиточные явления бытовых традиций материнского рода. Бурятская община управлялась по родовому принципу, несмотря на то что в XIX — начале XX в. господствовали уже территориально-родственные отношения. В сфере семьи значение семейно-родственных связей оставалось прежним, ибо основной микрочеткой общества является семья. В рассматриваемый период в качестве первичной социально-экономической единицы стала выступать уже малая моногамная семья, основанная на частной собственности и индивидуальном потреблении. Наряду с малой семьей бытовала большая неразделенная семья, которая была господствующей до середины XIX в. [Басаева, 1980, с. 42]. «Патриархальная бурятская семья состояла из мужа, одной жены и детей. Родители мужа, его братья, как родные, так и коллатеральные, жили рядом в особых юртах или домах, расположенных вокруг юрты предка, основателя урука. Этот круг имел общую городьбу, которая охватывала все юрты членов урука. Круг этот называется „булэг“ или „ураг“, то есть одна семья» [Балдаев, 1959, с. 20]. Таким образом, в большую неразделенную семью кроме семьи родителей обязательно входили семьи женатых сыновей. Примечательно, что «в некоторых уруках дети называли всех мужчин возраста своего отца „баабай“ (отец), причем для отличия их друг от друга и от своего отца прибавляли к этому слову „баабай“ отличительные физические черты каждого. Всех женщин возраста своих матерей они называли „иибии“ (мать), но опять-таки прибавляя к слову „иибии“ отличительные черты (толстая, красивая. — Г.Г.), например, Тарган иибии, Будуун иибии, Найхан иибии и т.д.» (там же, с. 6).

Несмотря на интенсивную смену малой семьей, большая патриархальная семья, не являясь уже основной хозяйственной единицей общества, продолжала оставаться главным регулятором внутрисемейных отношений в пределах неразделенной семьи. При господстве малой семьи во многом сохранялись традиции большесемейной организации. На общеродовых собраниях и молениях выступала одна большая семья, все семейные события справлялись сообща, заключение и обрядовое оформление брачного союза, процесс социализации подрастающего поколения — все находилось в компетенции большесемейной общины.

Несколько больших семей составляли род (*обог, аймаг, эсэгэ*). Род у бурят был патрилинейный, родство считалось по отцовской линии, поэтому при заключении браков соблюдалась патрилинейная экзогамия (*хари халуун* «чужой»/«свой»). Брак между родственниками (*аха дуу*) по отцу запрещался вплоть до седьмого колена — *үе*. *Үе* (поколения) считали по суставам руки: плечевой сустав — один, локтевой — два, лучезапястный — три и три сустава, отделяющие фаланги пальцев. Для числа «семь» сустава нет, значит, представители седьмого поколения уже свободны от брачных ограничений, и родственники седьмого поколения уже могут жениться между собой.

Действием законов родовой экзогамии («свой» и «чужой» брачующиеся роды) можно объяснить состязания (в знании генеалогии, остроумии, в обмене песнями, в стрельбе из лука, конных скачках, национальной борьбе), сопровождающие обряды свадебного цикла. Ритуальные состязания (*9 буляас* — «9 отниманий») начинались с выезда свадебного поезда [Нацов, 1995, с. 43–46] и выражали идею конфликта как социо- и космогонического акта. Встреча свадебного поезда по дороге в улус жениха представителями стороны жениха сопровождается грозными окриками: «Кто вы такие, куда держите путь?» Тем самым опять же подчеркивается экзогамность отношений между родами, заключающими брак.

Знание правил родства считалось обязательным, за их соблюдением следили очень строго. В каждой общине были известны старики специалисты — *үе тоологшо үбгэд*, которые досконально знали, кто из какого рода, у кого какая наследственность, они имели право наложения запрета на брак, говоря *үе халаагуи* — «родство не прервалось». Поэтому детей с малых лет знакомили с генеалогическим родовым древом, особенно по мужской линии. Ребенок безошибочно должен был разбираться, кто (из родственников) кем ему приходится.

Для бурят была характерна классификационная система родства, т.е. все старшие назывались *аха*, младшие — *дуу*. Относящиеся к роду матери составляли группу *нагасанар*, к роду отца — *абгайнар*, к роду

жены — *хадамуд*, к роду жены брата — *худанууд*. Дети братьев — *үеэлэ*, а их дети по отношению друг к другу — *хаяала*, дети сестер — *бүлэ*, их дети между собой — *бүлэнсэр*. Внуки от сына — *аша*, так же называют детей брата. Внуки от дочерей называются *зээ*.

В течение всей жизни поступки и действия индивида диктовались его «социальным именем»: если он был *абгай* («дядя»), то должен был вести себя как *абгай* и пользоваться привилегиями этого статуса, знать свои права и обязанности. Каждый член традиционного общества имел индивидуальное «социальное лицо» и в соответствии с ним выполнял свою роль в обществе. Особенности социальной роли каждой классификационной группы родовой общины наиболее выразительно проявляются при проведении обрядов жизненного цикла, например свадебных.

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Обряды бурятской свадьбы можно рассматривать как начальный этап родильной обрядности, поскольку одной из ключевых установок свадьбы является реализация главной цели жизни человека традиционного общества — иметь потомков. В силу того что цель заключения брачных отношений — биологическое воспроизводство жизни, численности рода, многие свадебные ритуалы направлены на обеспечение рождения ребенка, желательно многочисленного потомства.

Свадьбу проводили две родовые общины: сторона жениха и сторона невесты. Рольевые функции, исполняемые на свадьбе определенными участниками обряда, позволяют видеть, кто из членов рода или большой патриархальной семьи занимал и сохранял основные позиции в обрядах социализирующей значимости. Социальные роли участников свадьбы указывают на сохранение архаичных традиций материнской филиации при превалирующем бытовании патрилокальных браков. В сущности, свадебная обрядность бурят сохранила черты, характерные для двух типов брака: матрилокального и более позднего патрилокального. Церемонии, восходящие к первому типу брака, впоследствии воспринимались и совершались как предсвадебные обряды, а как собственно свадебные отправлялись обряды второго типа. Кульминационным моментом каждого из них было ритуальное приобщение: 1) жениха к роду невесты и 2) невесты к роду жениха.

Первый этап свадьбы — приезд жениха со свитой в улус невесты: 1) жених поклоняется родовым и семейным божествам-покровителям дома невесты, совершает жертвоприношение огню домашнего очага; 2) затем родители невесты, ее сестры одаривают жениха, особенно

украшают его косу; 3) жених делает визиты родственникам невесты, подносит им подарки и сам получает подарки от них.

Второй этап свадьбы – приезд невесты в дом жениха. Детали проведения второго этапа свадьбы в общем аналогичны первому: 1) невеста поклоняется семейно-родовым покровителям дома жениха; 2) после этого невесте делают подарки родители, родственники жениха; 3) невеста посещает родственников жениха, одаривает их и получает ответные подарки.

Социальные роли

Мифические предки — Солнце и Луна. Согласно традиционным представлениям бурят, Солнце и Луна почитались как супруги, «податели жизни на Земле». Солнце изображалось восемью концентрическими кругами, а Луна — девятью. Обращаясь к Солнцу, говорили: *Нарани эжэн Налхан Юүрэн-хатан найман хүрээтэй, найман хүлтэй* – «Хозяйка Солнца, ласковая Юүрэн-хатан, восьмикруговая, восьминогая». У полного солнца, золотой луны, у тысячи звезд выпрашивали при молении *хутуг* — благодать [Жамцарано, архив]. Поэтому в ритуальной сфере монгольских народов в качестве сакрального наиболее часто, почти всегда, встречаются числа «девять» (нечетное), означающее мужское начало, и «восемь» (четное) — женское. Невеста, приобщаясь к роду жениха, поклонялась не только огню домашнего очага, бурханам дома, родителям и старшим родственникам жениха, но и Солнцу и Луне (*һара һаранда мүргэхэ*). Поэтому невеста должна была *һара һара бэрлэхэ* — исполнять церемонии невестки по отношению к Солнцу и Луне так же, как к свекру и свекрови. Ей нельзя было показываться с непокрытой головой тем, кому она поклонялась, поэтому всегда, выходя на улицу, она накидывала на голову платок [Галданова, 1986, с. 156].

Обычай поклонения невесты солнцу знали и калмыки [Душан, 1976, с. 38]. У западных монголов обряд поклонения солнцу (*һар һаранда мүргүүлэх*) жених и невеста совершали вдвоем. Накануне отправления в улус жениха новобрачных усаживали на войлок (рядом с юртой родителей невесты, на юго-востоке от нее) лицом к восходящему солнцу, давали берцовую кость барана, которая «соединяла» их. Расплетали концы кос жениха и невесты, а затем сплетали их вместе, чтобы *амь нэгтгэх* – «соединить дыхание, жизнь» новобрачных, и заставляли поклоняться солнцу [Аюуш, 1982, с. 66]. Перед свадьбой невесте заплетали волосы в восемь косичек с одной стороны и девять — с другой, что означало пожелание чадородия, большого потомства (родить восемь девочек и девять мальчиков) и символизиро-

вало единство женского и мужского начал, сочетание невесты и жениха. Нужно полагать, данная числовая символика выражала семантическую связь с культом Солнца и Луны.

Предки тотемные и родовые. Перед отъездом жениха в улус невесты или невесты в улус жениха обязательно призывали духов родовых предков и, совершая им возлияние, обращались с просьбой, чтобы они были в курсе предстоящих событий и помогали в благополучном их исходе [Балдаев, 1959, с. 33–34]:

Соог, соог, соог!

Энэ дайдая эжэлэйшэн, хан дайдая хараашан,
үндэр хадайн дуурай баряашан, үргэн голой нэлъеэ хараашан,
үндээмэ ехэ үбгэдмнай, хандайма ехэ намгадмнай,
үтэгымнай ехэ үбгэд, нютагымнай ехэ намгад,
адутай баян болгоошон, ашатай үнэр болгоошон,
харгуйдамнай хани болоошон, хажуудамнай нүхэр болоошон,
орходомнай олзо дээрэ ябуулаашан, гархадамнай ганзагатай
тэхэрүүлээшэн,
урдамнай хараан болоошон, хойномнай бараан болоошон...

Соог, соог, соог!

Властители этой земли, охраняющие царственную землю,
управляющие эхом высоких гор, тихим плеском широких рек,
возвышающиеся почтенные старцы, обосновавшиеся почтенные
старицы,
почитаемые старцы нашего утуга, почитаемые старицы
нашего кочевья,
благословляющие нас табунами, одаривающие многочисленным
потомством,
сопровождающие нас в пути, сопутствующие нам повсюду,
когда приходим, благословляющие удачей (добычей),
когда уходим, возвращающие с полными тороками,
спереди охраняющие, сзади ограждающие...

Агинские буряты, отправляя девушку-невесту в улус жениха (*uruytu bayiqu dayan*), также обращались к родовым покровителям [Самданов, архив]:

Qoyina-ača dayayčid, qara quriyan dayudan,
urida-ača уytayčid, ulayan quriyan dayudan
orui degere bayisan Odun jayaan tengri, uula-du bayiisan orun-u ejen tengri,
qada-du bayiisan qamuy-un ejen tengri qamtu bügüdeger kürtegtüi!
Qari-du ögtegsen okini manu qaraǰu sakıǰu qayirlaltuyai!

Следующие по пятам, требующие (*дуудаха*) черного барашка, спешащие навстречу, требующие белого (*улаан*) барашка, тэнгри Одон заян (Звезда судьбы), тэнгрии, обитающие в горах, покровители местности, владыки всего сущего! Вкусите угощение! Девушку нашу, отправляемую замуж (на чужбину), охраняйте постоянно, девушке нашей, отданной с благословением, покровительствуйте всегда!

При освящении нового жилища юрты молодоженов также обращались к родовым покровителям, совершая возлияние через *тооно* (светодымовое отверстие) юрты:

Qoyina-ača dayayčid, urida-ača uytayčid, qada-yin čayana-ača bultayiyčid, qara quriyan dayudayčid, buta-yin čayana-ača bultayiyčid, boru quriyan dayudayčid, obuy-a uula orun delekei-yin ejed, qan uula qatun delekei-yin ejed, degere bayiysan tengri, doura bayiysan luus-ud, orui-du bayiysan Odun jayayan tengri, qada-du bayiysan Qan jayayan tengri, takilya-tu yal-un tengri, ta бүгүдеgere күртеgtüi!

Ene ger-lün yal-i untaraqı ügei, ejegelsen qoyar bey-e-yi engke jıraqı boltuyai, sine ger-lün yal-i sünekü ügei, čuyларыsan qoyar bey-e-yi sayıqan jıraqı boltuyai. Eligen uruy törül-un erkilejü bütügegsen irügel-i ečüs-tü kürtele sakituyai, torül uruy eligen-ü tükigerejü bütügegsen irügel-i tegüs edlekü-yi sakituyai!

Следующие по пятам, спешащие навстречу, выглядывающие из-за гор, посматривающие из-за кочек, требующие серого барашка, духи-хозяева гор (*уула обоо*) и разных местностей (*орон дэлэхэй*), духи царственных гор и духи царственной земли, тэнгрии, обитающие в вышине, лусы, обитающие в низинах, тэнгри Одон заян, постоянно вращающийся над головой, обитающий на горе тэнгри Хан заян, почитаемый Гал тэнгри, все вместе вкусите угощение!

После этих слов высекают огонь, используя огниво, кремь и трут, символизируя разведение огня домашнего очага в новой юрте и тем самым реализуя цель обряда *сахимжи* (*сахиха, сахилгаан* — «высекать огонь») (там же).

Далее жених, прибыв в улус невесты, совершал обряд поклонения родовым культам с целью приобщения к роду невесты. У кудинских бурят, когда жених прибывает для поклонения *онгонам* семьи невесты, ее отец дарит ему годовалого барана, которым он и совершает жертвоприношение предкам в лице трех стариков — *онгони үбгэд*. После обряда поклонения будущая теща делает ему подарки [Хангалов, 1959, с. 95].

У западных бурят невеста, прибывшая к жениху, также должна была заручиться покровительством *онгонов* — родовых предков же-

ниха. При ее приезде чаще всего на улице устанавливали березовое дерево, называемое то *сэргэ*, то *түүргэ*. К дереву прислоняли жердь, на нее вешали шубу, иногда женскую, иногда мужскую. Однако эта шуба представляла собой скорее всего юбку, сшитую из волчьих лап — *бэлэбиш*, которую носили поверх шубы охотники. Иногда вместо этой юбки можно было видеть шкуру с волчьей головы [Хангалов, 1959, с. 99, 112, 82; 1958, с. 270]. Как считает К.Д.Басаева, обязательность одевания из волчьей шкуры или шкуры с головы волка свидетельствует о пережитке культа волка, которому как тотему должна была поклониться невеста наряду с поклонением родовым *онгонам* [Басаева, 1980, с. 187]. На березу вешали изображения *онгонов*, а рядом обычно усаживали трех стариков, которых называли *онгоны үбгэд* или *юроолшин*. Здесь береза тоже выступает в качестве дерева-тотема.

По описанию С.П.Балдаева, «на дворе, обычно в ограде родителей жениха, недалеко от юрты вкапывали в землю молодую березку *залма*, длиной в три метра, с правой стороны березки на какой-нибудь палке вешали нарядную шубу с безрукавкой матери жениха так, чтобы она имела наклон к солнцу, около шубы стлали белый войлок, на котором ставили онгоны: [онгон] *Эргил буга ноен тонхой* в виде шкурки хорька с медным изображением человеческой фигуры (*илтаган*), онгон *Бойлохон и Тойлохон* в виде шкурки колонка и горноста с медными изображениями человеческой фигуры и онгон *Бухайн зураг* в виде платка с изображениями различных фигур. Впереди онгонов ставили цельницу с именованным мясом... Под шубой матери жениха на белом войлоке, лицом к солнцу садили мужа с женой из родственников жениха. В посаженные к онгонам выбирали людей чадородливых, живущих в достатке, причем зубастых и знающих хорошо обряды, обычаи, живущих первым браком. Они расставляли онгоны, „угощали“ их мясом, молочной водкой, маслом, салом, пенками. Посаженные к онгонам супруги пользовались уважением как со стороны приехавших гостей, так и со стороны родственников жениха. Их называли *онгонай үбгэн хамган* — старик и старуха, приставленные к онгонам. По правую сторону их располагались старики на белых войлоках, а по левую — старухи. Эти люди назывались благожелателями — *урор-щинами*» [Балдаев, 1959, с. 121–122]. Здесь *онгоны үбгэд* являются как бы посредниками между живыми и онгонами — их давно умершими предками. В других вариантах старики олицетворяли умерших предков рода жениха. Так, у калмыков невеста должна была совершить обряд поклонения очагу, солнцу, всем родным и родственникам жениха, как живым, так и мертвым [Душан, 1976, с. 38].

У баргузинских бурят старик онгон (*онгоны үбгэн*), встречая невесту, возлежал у дверей юрты отца жениха. Перед ним ставили блюдо

с мясом, архи, молочную пищу. Этот старик назывался *онгон хадам*, т.е. священный свекор [Галданова, 1986, с. 157]. У восточных бурят *юроолиин* («благословитель») обязательно должен быть родственником жениха. Родители невесты по прибытии на свадьбу привязывали к шапкам стариков ленты, повязывали им платки. Невеста подходила к ним чаще всего в сопровождении жениха, дарила ленты или платки, кланялась им. В это время кто-нибудь из сопровождающих ее кричал: *Юроолиш аб!* — «Благословитель, возьми!», т.е. прими в свой род. *Юроолиин*, получив подарки и приняв поклоны невесты, благословлял ее: *Эндэ тогтышта, эб большта* («Оставайся здесь, живи с нами»).

Род в целом. Еще во второй половине XIX в. очень популярной была форма брака обменом — *андаляата*: две семьи, два рода обменивались девушками-невестами. При такой форме брака каждая девушка в силу издавна сложившихся межродовых связей должна была выйти замуж за юношу из определенного рода. Возможно, от тех времен сохранилось выражение *анда худа болхо* (*анда* — «обмен; побратим»), иногда встречающееся наряду с широко распространенным *худа ураг болхо* («стать сватами»). Для брака *андаляата* не свойственна выплата калыма. Вероятно, эта форма брака предшествовала калымному браку.

Обрядовый цикл бурятской свадьбы свидетельствует о том, что это событие относилось к общественному быту всего родового коллектива. Главными участниками свадебных церемоний были родственники невесты и жениха. В прошлом родители жениха и невесты не играли первостепенной роли в этих обрядах: отец невесты, например, не сопровождал свою дочь в дом родителей жениха и не присутствовал на свадебных торжествах. Для некоторых групп бурят необязательным было и присутствие матери невесты на торжествах в доме жениха. В улус жениха невесту провожали люди, специально выбранные на роль матери и отца (*ибии баабай, эхэ эсэгэнь болжо*), родственники невесты. Этот обычай, вероятно, возник в те времена, когда фактический отец ребенка не играл никакой роли и даже мать могла быть заменена кем-нибудь из близких родственников, настолько велико было значение родовичей в жизни каждого члена родовой общины. Посажены отец и мать (*гол худа худагы*) выбирались даже тогда, когда родные отец и мать уже имели право ездить на свадьбу. Значимость родовичей проявлялась в обряде приобщения невесты к семейно-родовым святыням жениха. Невеста поклонялась всем старшим родственникам жениха, мужчинам и женщинам, а не только его отцу и матери. Именно поэтому все они становились для нее *хадамууд* («родня по мужу») — по отношению к ним она должна была строго выполнять церемонии *снохи* (*бэрлэхэ*).

Перед отъездом к жениху невеста прощалась со своей родней, объезжала всех, прежде всего самых близких родственников, а они, как и ее родители, устраивали девушке вечеринку-праздник, дарили ей какое-либо животное, приносили в дом ее родителей вино, масло, молоко, мясо как свою долю в общий котел — *нэмэр*. Родственники совместно готовили приданое девушки — одежду, обувь, постельные принадлежности, все необходимое для сооружения юрты. В свою очередь, когда родители невесты получали калым, то несколько голов скота они отдавали близким родственникам. Это следы былого значения рода, когда калым за невесту считался общим достоянием рода. С изменением социально-экономических отношений, развитием малой семьи, вероятно, как дань былым родственным отношениям появился обычай созывать перед свадьбой родственников, свежевать кобылу или бычка для угощения. На этом празднике должны присутствовать только родовичи, каждому из них подается «именное» мясо — согласно возрасту и социальному рангу в системе родства.

Наиболее ярко этот обычай прослеживается у баргузинских бурят — эхиритов по происхождению. Собираясь выдавать дочь замуж (или женить сына), они справляют праздник *милаага* (*милаанга*, *милаангууд*) по случаю совершеннолетия. Существует выражение: *Нанаа хусоо, милаагаа эдихэ болоо* — «Он (она) достиг совершеннолетия, пора справлять *милаага*». Однако *милаага* не справляли, если девушка рожала до замужества (это считалось позором). В таком случае говорили: *Милаага үгээ басаган, милаагаа бээрээ эдиһэн* — «Девушка без праздника, одна съевшая *милаага*» [Галданова, 1980, с. 139]. У бурят-эхиритов, согласно легендам, девушка, рожавшая незамужней, убивала ребенка, чтобы скрыть свой позор [Петри, 1924, с. 23].

Род матери (*нагасанар*). В отдаленном прошлом род матери занимал более престижную позицию в социальной жизни по сравнению с отцовским родом. Более высоко чтимое отношение к роду матери продолжало сказываться и в последующие периоды господства патриархальных отношений. Родство по материнской линии считалось особо близким. На роль главного свата, или ведущего свадьбы, — *турын туруу* назначались именно родственники по матери: *нагаса* или *нагаса таабай*. При ритуальном угощении во время свадебных обрядов самое почетное блюдо — *тоолэй* подавалось родственнику по материнской линии — *нагасанар*, *нагасанууд*. У *нагаса* были не только привилегии, но и обязанности по отношению к детям сестры: например, он вносил более внушительную долю калыма при женитьбе племянника, а для приданого племянницы делал значительные дары.

Нагаса — дядя по матери был самым близким родственником для детей сестры, т.е. своих племянников (зээ). Женитьба на дочери сво-

его *нагаса*, или брата своей матери, считалась в прошлом более предпочтительной. По материалам С.П.Балдаева, «наиболее ортодоксальным считался кузенный брак между дочерью брата и сыном сестры, или наоборот». Женидьба на девушке, которая считалась женой по праву рождения (*хүйтэ-сүйтэ хүн*), была в старину идеальным браком. Отношения между племянником и его дядей с материнской стороны такие же, как отношения между зятем и тестем [Балдаев, 1959, с. 9, 24]. По совокупности фактов можно заключить, что односторонний кросскузенный брак, предполагавший женидьбу юноши на дочери брата своей матери, был более предпочтительным у всех этнических групп монгольских народов.

Причем, вероятно, кузенный брак, когда сын брата женился на дочери сестры или наоборот, был наиболее ранней формой брака у предков бурят и представлял разновидность группового брака. Об этом свидетельствует прежде всего классификационная система родства у бурят, например, отсутствие слов для обозначения понятий «муж», «жена», «сын», «дочь» и т.д.

Племянники (зээнэр). Обрядовые функции данной социальной группы в свадебных ритуалах позволяют говорить о матриликальном характере брачных отношений в отдаленном прошлом, что предполагало переезд жениха к родителям невесты. Причем в качестве жениха выступал племянник — зээ, т.е. весь цикл свадебных ритуалов был направлен на приобщение зээ к роду *нагасанар*. Данный исторический факт хорошо просматривается по этнографическим материалам, относящимся к бурятской свадьбе.

Одним из свидетельств матриликальности брака является слово *хүргэн* — «жених, зять». Анализируя семантику этого слова, С.П.Балдаев писал, что в эпоху матриархата родственники провожали жениха в род невесты и он оставался там [Балдаев, 1959, с. 12]. Значение слова *хүргэн* (от *хүргэхэ* — «доставлять, посылать, провожать») указывает, что первоначально «„замуж“ выдавали сыновей, а не дочерей. А когда стали выдавать дочерей, начали говорить *басага хүргэхэ* — „провождать девушку“. Легенда баргузинских бурят также рассказывает, что в былые времена „замуж“ отдавали сыновей. Однако они не могли долго жить в семье жены и в силу своего неумного характера (*муу зантай муухайнгаа түлөө*) возвращались обратно к себе. Тогда решили выдавать замуж дочерей. Отправляя дочь в семью мужа, одежду ее украшали разноцветным бисером, кораллами, одеяло обшивали замысловатым орнаментом, и так постепенно отвыкала она от родного дома, приживалась в доме мужа, перебирая свои вещи» [Галданова, 1986, с. 135].

В одном ряду со словом *хүргэхэ* можно рассмотреть термин *хаал хүргэхэ*, означающий, согласно переводу С.П.Балдаева, «сопровожде-

ние дойных коров». К.Д.Басаева пишет, что сущность обрядов *хаал хүргэхэ* содержит более глубокий смысл: умиловление родовых божеств невесты и ее выкуп у сородичей; приобщение жениха к роду невесты, т.е. этот цикл являлся пережитком матриархальных отношений [Басаева, 1980, с. 157]. С изменением форм семьи и рода содержание обрядов *хаал хүргэхэ* подвергается трансформации, неоднозначной в разных этнических группах: у кудинских бурят он еще сохраняется в прежнем значении, у селенгинских — сводится к передаче шкурок для шитья одеяла, у цонголов — это уже *хүнжэл хүргэхэ* — «доставка одеяла» [Чимитов, 1982, с. 53]. У калмыков сходный обряд назывался «посылка баранины» и «смотрины жениха» [Шалхаков, 1976, с. 124]. Обряд, аналогичный бурятскому *хаал хүргэхэ*, когда жених в сопровождении нескольких молодых людей приезжает на *урын той* — тайный праздник в аул невесты, находим также у казахов. Их принимают девушки и молодые женщины, угощают, требуют подарки «за угощение», «за показ невесты». На *урын той* жених приводил козла для заклания [Потапов, 1930, с. 100]. В этот же день отец невесты устраивал большой *той* — угощение с различными увеселениями. Для *той* жених выделял лошадь. В это же время происходило «бегство» невесты, ее разыскивали, шла «борьба» за девушку, кончавшаяся возвращением невесты домой. К ночи в юрте родителей невесты приготавливали постель для молодых. Перед отъездом жениха отец невесты делал жениху и его спутникам подарки: лошадь, верблюда [Кисляков, 1969, с. 106]. Как видим, здесь присутствуют те же элементы свадебного ритуала из цикла *хаал хүргэхэ*, только сюда вклиниваются еще «бегство» невесты и «борьба» за нее. Последовательность проведения этих обрядов у бурят также варьирует в разных локальных группах. Кроме того, у бурят во время *хаал хүргэхэ* не отмечено приготовление брачной постели, этот обряд обычно совершался уже в улусе жениха после прибытия невесты.

У селенгинских бурят отец жениха, главные сваты — родственники жениха привозили до свадьбы к родителям невесты мешок шкур для шитья одеяла новобрачным и совершали церемонию их передачи: главная сватья жениха торжественно передавала шкуры главной сватье невесты, при этом они сидели на белом войлоке лицом друг к другу. Этот обряд аналогичен обряду *эхэ андалдаан*, который совершался во время приезда невесты к жениху и ее приобщения к роду жениха. Возможно, церемония передачи шкур функционально была идентична обряду *эхэ андалдаан*, только связывалась с приобщением жениха к роду невесты, поэтому главными участниками обряда были даже не матери жениха и невесты, а главные сваты, на роль которых чаще всего избирались сестры матери или родственницы по линии матери.

С.П.Балдаев совершение цикла обрядов *haal хүргэхэ* соотносил с торжественной передачей калыма. У селенгинских бурят сторона жениха приезжала, привезя подарки (*haal хүргэхэ*), и просила назначить день свадьбы уже после уплаты калыма. Здесь *haal* означает подарки — төөлэй, мясо, вино, хадаки, поэтому говорили *haal эдихэ*, т.е. «пировать по случаю прибытия *haala*» (аналогично: *милаангууд эдихэ* — «праздновать»). Допуская, что в словосочетании *haal хүргэхэ* слово *haal/саал (haali/саали)* означает не «удойность, дойная», а «лук-самострел», можно сказать, что *haal хүргэхэ* раньше означало «проводы юноши». Здесь лук-самострел выступает как символ мужчины. Довольно хорошо известно, что символами мужчины считались нож, стрела, лук. При отсутствии жениха в момент проведения свадебного ритуала невеста несла в правой руке стрелу — «заместителя» жениха [Хангалов, 1959, с. 86].

В связи с вышесказанным несомненный интерес представляет один из моментов свадебной обрядности — сопровождение невесты молодым человеком во время свадебных церемоний [Балдаев, 1959, с. 132–133, 169]. Первоначальный смысл данного обычая более определенно проявляется у тункинских бурят: невесту из родительского дома в дом жениха сопровождал юноша из числа ее родственников. Он надевал *дэглээ* — будущую женскую одежду невесты и ее головной убор. С.П.Балдаев пишет, что невесту, наоборот, одевали в мужскую одежду. Это вызывалось желанием обмануть злых духов (там же, с. 169). Когда свадебный поезд отправлялся к жениху, этот юноша принимал невесту на своего коня. Кроме того, по некоторым данным полевых записей, он участвовал и в обряде застилания постели новобрачных. Согласно другим сведениям, он расплетал девичью косу и находился вместе с невестой за пологом (*хүшэг*) до момента ее поклонения огню домашнего очага жениха. Причем здесь он вкушал вместе с невестой ритуальную пищу — *хулзуури эдээн* (*хулзуур* — «часть постели, противоположная изголовью», *эдээн* — «пища»), а затем находился около невесты при ее молении огню очага в юрте отца жениха [Малакшинов, архив, с. 38; Галданова, 1981, с. 120]. У некоторых групп селенгинских бурят родственник невесты, принявший ее на своего коня при отъезде к жениху, мог постоянно быть с невестой до отъезда матери невесты домой. Все это время реальный жених не имел права входить к невесте [Вяткина, 1969, с. 52]. Кем же приходился невесте этот парень-родственник? Бурятский этнографический материал не дает прямого ответа на этот вопрос. Однако имеются сведения, что у некоторых групп алтайцев (алтай-кижи) на свадьбу девушки приезжал племянник из ее родни, переодетый в свадебную одежду невесты [Дьяконова, 1980, с. 23]. Согласно классификационной системе родст-

ва у бурят, дети сестры по отношению к ее братьям и восходящим родственникам ее рода называются *зээ* (*дзээ*) — племянники. Сыну сестры, который приходился *дзээ* — племянником, на свадьбе у бурят отводилась весьма почетная роль [Вяткина, 1969, с. 54]. Во время приготовления к обряду поклонения невесты из продуктов, привезенных невестой, около *түүргэ* (ритуальная березка) клали переднюю правую ногу барана, кобылы и кричали: «*Зээһээ гарһан зээнэр* (т.е. кто-нибудь из разряда племянников), где ты?» Откликнувшись на этот призыв, племянник подходил к *түүргэ* и втыкал свой нож в мясо [Хангалов, 1959, с. 82]. Исходя из этого можно предположить, что невесту во время свадебных обрядов сопровождал именно племянник, который, согласно давней традиции, имел право жениться на дочери брата своей матери, т.е. на девушке из *нагасанар*. Таким образом, особая роль молодого человека (племянника) на свадьбе сохранялась как дань кросскузенному браку, широко распространенному в период матриликальных поселений.

Мать. В обрядах свадебного цикла бурят важная роль отводилась матери (жениха и невесты). У многих этнических групп бурят невесту к жениху провожала только ее мать, она же увозила приданое дочери. Присутствие отца на свадьбе дочери иногда даже возбранялось. У забайкальских бурят после завершения свадебного ритуала мать некоторое время оставалась с дочерью. Сторона жениха дарила матери невесты коня белой масти; иногда для вручения этого подарка ее приглашали в улус жениха, куда она прибывала в сопровождении только женщин [Линховоин, 1972, с. 57]. Обычно полагают, что дарение коня было платой за «молоко матери».

Магический обряд обеспечения чадородия совершала мать жениха: она входила в юрту новобрачных, разбрасывала по юрте зерна и произносила благопожелания-*юроолы*: «Как хлеб и просо — размножайтесь!» Матери жениха и невесты были участницами обряда *эхэ андалдаан* — «обмен функциями матерей», который, возможно, является отражением обычая *андаляата*, когда одна мать отдает свою дочь в другой род (семью) и принимает в дочери (невестки) девушку из этого рода, и наоборот.

Действующим лицом обряда одаривания, украшения жениха после ритуального приобщения к роду невесты также была ее мать. Данный обряд, входящий в предсвадебный цикл *һаал хүргэхэ*, указывает на традицию матриликальности брака. Сущность этого цикла заключается в приобщении жениха к роду невесты: после моления жениха семейно-родовым покровителям невесты мать и сестры невесты вместе с молодыми девушками одаривали и украшали жениха и всех парней, сопровождавших его. У монгольских сартулов жениха сопровождали

девять молодых людей на девяти белых лошадях, их тоже называли *хүргэд* — «женихи». Причем, согласно данным по сартулам Бурятии, в связи с приездом жениха («женихов») в айле невесты устраивался праздник *гадзааны наадан* или *хүргэды наадан* — «игры на улице» или «игры женихов», который продолжался почти до утра. Перед восходом солнца начинался обряд *хүргэды наарлуулха*, суть которого заключалась в выборе каждым «женихом» «своей невесты». Настоящий жених тоже должен был «лечь в паре» с другой девушкой [Очирова, 1986, с. 161, 171]. По всей вероятности, эта деталь обряда указывает на групповой характер брака, присущий материнскому роду. «Групповой брак выражает отношения между группой женщин определенного поколения одной половины дуальной организации и группой мужчин другой половины дуальной организации» [Семенов, 1974, с. 168].

Отголоски группового брака у бурят проглядывают в обряде *хашарагай үлдэлгэн*, название которого традиционно исследователи переводят как «гоньба телки». Данный обряд, отмеченный у бурят-эхиристов, трансформировался в своеобразное состязание молодых людей в силе и ловкости в погоне за телкой; эротические элементы при его проведении отсутствовали. Однако в свадебном обряде алтайцев была известна ритуальная игра кобылицы и жеребца: женщину, изображающую кобылицу, преследовали мужчины — «жеребцы», «они подражали конскому ржанию и делали эротические движения» [Шатинова, 1981, с. 58]. С большой долей вероятности можно предполагать, что данный обряд впоследствии трансформировался в ритуал, направленный на обеспечение чадородия. На наш взгляд, в бурятском названии обряда *хашарагай үлдэлгэн* сохранилось его первоначальное значение, где глагол *үлдэхэ* означает «покрывать самку», соответственно *хашарагай үлдэлгэн* может переводиться как «покрывание телки».

Присутствие в свадебном обряде бурят таких элементов, как «поиски пороза» (*буха*), верблюда, жеребца, наряду с поисками верблюдницы, телки, как нам представляется, сохранило архаичные брачные нормы перехода парня-жениха в род невесты, который в сущности был родом брата матери (*нагасанууд*). В данном случае переход жениха в род невесты не был драматичным, ибо традиционно при матрилинейном родстве воспитанием, социализацией детей сестры занимался ее брат, который приходился им *нагаса*. С другой стороны, патрилокальный брак полон драматизма: исчезновение невесты перед самым отправлением к жениху, ее нежелание покидать родительский дом, ритуальная борьба перед отъездом на свадьбу между парнями и девушками, отъезд невесты в родительский дом сразу же после свадьбы или через некоторое время — все это указывает на смену норм брачных отношений.

Традиция матриликальности брака, т.е. переселения жениха в род невесты, подтверждается обычаем сооружения юрты для новобрачных родственниками невесты и установления юрты первоначально в улусе невесты рядом с юртой ее родителей. Юрту ставили во время *басага-най наадан* — прощальной вечеринки девушки. В юрте разжигали огонь в очаге и проводили обряд освящения нового жилища. Когда юрту перевозили в улус жениха, в ней снова разводили огонь в очаге и освящали, только это делалось уже родственниками жениха [Ленхобоев, 1964, с. 105–107]. У сартулов Монголии жених приезжал в айл невесты с юртой, которая была приготовлена стороной жениха как жилище молодоженов, и устанавливал в месте, указанном отцом невесты [Очирова, 1986, с. 161]. Специфический обычай, перекликающийся с постройкой юрты родственниками невесты, существовал у баргузинских бурят. Выдавая дочь замуж, ее отец обязательно делал два сундука *хорби/хорьбо* (в общеупотребительном значении слово *хорьбо* означает «трость, посох»). В них невеста увозила свои вещи, приданое, в них хранила свои пожитки, а когда она умирала, ее хоронили в одном из сундуков, а второй предназначался для ее мужа. Эти сундуки, выступающие в качестве своеобразного жилища в потустороннем мире, были сделаны стороной невесты, так же как и юрта молодоженов [Галданова, 1986, с. 135].

Отец. Изменения в свадебной обрядности, вызванные победой патриархального уклада, привели к исчезновению одних компонентов или к перемещению их в другой цикл обрядов, переосмыслению их содержания. Отдельные обряды цикла указывают на возросшую роль отца, повышение его социальной значимости как главы семейства, родовой общины. Реальные исторические ситуации способствовали появлению новых веяний в свадебной обрядности. На некоторых этапах свадебного цикла отец (жениха или невесты) — это первое ритуальное лицо: ему подносят хадак, обращаясь с просьбой выдать свою дочь замуж; у многих этнических групп отец выступает в качестве свата; именно отцы жениха и невесты обмениваются кушаками в знак заключения брачного договора; невеста во время обряда приобщения к роду жениха совершает ритуал поклонения отцу жениха (и матери тоже), «осыпая» его кусками курдючного жира.

Предметный код

Пояс–кушак–ремень. У калмыков-хошутов и эзенов был известен один и тот же обрядовый элемент — ремень, подносимый сватом при обряде сватовства [Туголуков, 1980, с. 56]. Если его принимали роди-

тели девушки, то сватовство считалось свершившимся [Шалхаков, 1976, с. 123]. У бурят при сватовстве используется аналог ремня — пояс, кушак, причем обмениваются кушаками отцы жениха и невесты в знак окончательного закрепления сватовства. Обряд с поясом, кушаком, ремнем имеет одинаковое смысловое значение — «связывать, скреплять», только участниками обряда являются отцы, в то время как в роли свата мог быть дядя жениха или другой родич.

Одежда и украшения. Каждый обрядовый элемент свадьбы носил характер ритуала, санкционирующего знаменательное событие в жизни как невесты и жениха, так и всего родственного коллектива. Переход и приобщение девушки к чужому роду, который отныне становится ее родом, изменяет социальный статус невесты. Этот факт маркируется заменой не только девичьей прически на женскую, но и ее украшений на женские, а также переодеванием в женский наряд. Все это в традиционном обществе имело социальную значимость.

Украшения были призваны не только «красить», украшать человека, они наделялись большим символическим смыслом: маркировали возраст и социальное положение индивида, санкционировали переход личности из одного статуса в другой. При достижении девушкой половой зрелости к ее косе прикрепляли украшение *сааж* (у западных бурят). *Сааж* делали из коралловых бус или из серебряных пластин, а также из шелковых нитей черного цвета. Восточные буряты девичью косу украшали лентой из черной материи с нашитыми на ней рядами кораллов и серебряных пластинок с насечкой. Такая лента называлась *гээгэгэ* — «коса». Кроме того, девушки (у западных бурят) носили налобное украшение — *юбуу*, серебряную пластинку в форме сердечка — знак того, что она уже совершеннолетняя и к ней можно присылать сватов.

Когда девушка выходила замуж, становилась женщиной, отличительными признаками наделялись прежде всего ее накосные украшения: *туйба*, *хонтуул*, *шэбэргэл* — накосники, *даруулга* — специфически женские украшения, часть из которых она не имела права снимать даже на ночь.

Девичья верхняя одежда по покрою была подобна мужской и имела общее название *хомон дэгэл*. Конструкция женской одежды была совершенно иной, и, кроме того, непременной принадлежностью женского костюма была безрукавка: длиннополая праздничная и короткая повседневная. Повседневная безрукавка — *уужа* (*сээжэбишэ*, *хантааза*) называлась также *эсэгын уужа*, так как невестке запрещалось показывать отцу и другим старшим родственникам мужа (а также солнцу и луне) не прикрытую безрукавкой спину. Переодевание в женский наряд означало социальное и ритуальное приобщение

девушки-невесты к роду мужа и переход ее в категорию замужних женщин.

Олово. Олову отводилось важное место в свадебном ритуале. У западных бурят после моления жениха в доме невесты совершали церемонию *туулга хадуулган* («прикрепление олова»): девушки и молодые женщины прикрепляли кусочки олова на правое плечо жениха и его друзей. Во время этого обряда жених с друзьями исполняли *Туулгын дуун* («Песнь олова»):

Арбан нюдэтэй туулгаяа ара дээрэмнай хадаба ла...

Хорин нюдэтэй туулгаяа хузуун дээрэмнай хадаба ла...

Олово с десятью значками пришили на плечи наши...

Олово с двадцатью значками пришили на спины наши...

По мнению С.П.Балдаева, эти значки, или знаки, в древности, видимо, означали тамгу («печать») матриликального рода, которая накладывалась на всех членов. Жених через тамгу приобщался к роду своей невесты [Балдаев, 1959, с. 76]. Сведения М.Н.Хангалова также указывают, что оловянными бляхами украшали косу жениха. Такими же бляхами, которые впоследствии были заменены золотыми и серебряными монетами, украшали косы новобрачной. Тункинские буряты к вороту верхней одежды невесты пристегивали широкую планку из сукна, на которую нашивали серебряные монеты, пуговицы, и называли это *мүнгэн гээзэгэ, эржэн гээзэгэ* («серебряная коса»). Бытование обычая украшать косу оловянными бляхами, пристегивать искусственную косу с оловянными (серебряными) бляхами отразилось в словосочетании *туулгатай басаган* — «девушка с оловом», т.е. невеста [Галданова, 1986, с. 154]. Накосные украшения у закаменских и окинских бурят назывались *шинэ бэрийн шүрэ туулга* — букв. «кораллы и олово невесты», хотя в XIX в. олово уже не использовалось в качестве украшений.

У ольхонских бурят при поклонении жениха онгонам невесты к его шелковому кушаку привешивали *аршуур* — предмет треугольной формы, в котором помещались олово и красная деревянная чашка [Басаева, 1980, с. 155]. Все сказанное выше свидетельствует о большой сакральной значимости олова (возможно, первоначально связанной с его практической ролью) в традиционной жизни бурят. Для частичного выяснения его ритуального значения обратимся к сравнительному материалу тюрко-монгольских народов. У киргизов изображение из свинца или олова носило название *кут*. Верили, что *кут* падает через дымоходное отверстие в *коломто* — очаг. Если отливку *кут* напоминал изображение человека — у его обладателя ожидалось много детей, если напоминал животное — много скота [Баялиева,

1972, с. 45]. *Кут* — понятие, широко распространенное у тюрков, выражало представление о зародыше, жизненной силе и благодати [Баскаков, 1973, с. 110]. По верованиям алтайцев, *кут* даруется человеку *Энэм заячи* — творцом человеческого *кута*, который дает ребенку метку — *мэнг* [Анохин, 1929, с. 253]. У бурят известен термин *хэшиг хутуг* в значении «счастье, благодать, жизненная сила», а божество, дарующее детей, также называется *заяши*, или *Эхэ заяши*, — Матерью-созидательница. Исходя из идентичных представлений тюрко-монгольских народов, вероятно, можно сказать, что олово было олицетворением жизненной силы, благодати чадородия и размножения скота. Ассоциация олова с плодородием могла возникнуть вследствие серебристо-белого цвета этого металла, а белый цвет у тюрко-монголов — цвет священный, счастливый, поэтому, вероятно, при отсутствии оловянных блях использовали белые рубашечные пуговицы [Хангалов, 1959, с. 95]. Олово в свадебных обрядах выражало желание благодати новобрачным. Впоследствии, когда оловянные бляхи были заменены серебряными монетами, пуговицами, родственники, совершая обряд застилания ложа новобрачных, в постель бросали монеты и произносили благопожелания-*юроолы*: «Пусть будет столько детей, сколько брошено монет!»

Магическую связь олова с рождением детей можно видеть и в гаданиях по олову, проводимых после совершения молений о чадородии: в воду выливали раскаленный металл и по форме, которую он принимал, узнавали, родится ли ребенок, много ли будет детей. Отлив, полученный этим способом только при лунном свете, прикрепляли к поясу ребенка или его колыбели, если он плакал по ночам [Галданова, 1986, с. 155]. В связи с этим название невесты *туулгатай басаган* можно перевести как «обладающая жизненной силой детей», ведь накосные украшения надевались ей после поклонения божеству домашнего очага, у которого, возможно, просили *кут*, *хэшиг хутуг* — жизненную силу или «зародышей» будущих детей.

Лоскуты–ленты–хадаки. Во время свадебных церемоний считалось обязательным взаимное одаривание каждой стороной друг друга. Прежде всего дарили платки, ленты, хадаки, куски материи. Невеста, прибыв в селение жениха, привязывает красную ленту к ящику с *онгоном*; платком украшается шея благословителя — *юроолчи*; красный лоскут привязывает к ошейнику собаки свекра и к *дэгэ* — крюку, которым вынимают мясо из котла. У монголов, чтобы войти в юрту свекра, на палку, преграждающую вход, вешали хадак. Женская безрукавка новобрачной (*уужа*, *дэглээ*) обязательно украшалась платочком, который назывался «одеяние безрукавки» (*уужын үмэдхэл*). Жениху сторона невесты обычно дарила шелковый платочек, который он но-

сил за поясом, или вешали ему на пояс кисет с хадаком. К *тооно* новой юрты прикрепляли хадак, иногда с монетой [Хангалов, 1898, с. 64; Чистохин, 1899, с. 223].

Ленты, которые прикрепляли, привязывали к шапке, в частности отца жениха и других почтенных сватов, назывались *залаа* или *залама*. Словом *залаа* обозначалась также кисть из белых хадаков или цветных ленточек [Жамцарано, 1960]. Этим же словом называли березовые веточки или молодые березки, используемые во время проведения обрядов. При посвящении кандидата в шаманы (у агинских бурят) к его шапке по окончании обряда привязывали хадак, и данный ритуал назывался *залаалаха*. Таким образом, термином *залаа* (*залама*) означаются как ленты, лоскуты, так и хадаки в том случае, когда выполняют особую символическую функцию — призывать счастье, благодать, устанавливать связь, приобщая дарителя к тому объекту, социуму, той сфере, которая была для него чужой. Выполнение этой функции считалось возможным благодаря присущему им свойству — вызывать дуновение, легкий ветерок. Первоначально в качестве сакрализованного атрибута — *залаа* использовали различные шкурки, хвосты, гривы, как состоящие из волос, т.е. обладающие фарном. Особенно распространенным был обычай вешать в качестве *залама/залаа* пучки волос из конской гривы. Основой термина является древнетюркское слово *шал* в значении «грива» [Антонов, 1971, с. 135]. У монголов XIII в. волосы конской гривы, укрепляемые на древке знамени, обозначались словом *залаа*, поэтому само знамя называлось *залаатай туг* [Жиргал, 1988, с. 32]. Знамя считалось священным, «живым», вероятно, в силу сакральной значимости конских волос. Как известно, волосы (человека, животных) ассоциировались с жизненностью, жизненной силой, плодородием, размножением. Недаром невесте высказывали пожелание «всегда иметь длинные волосы» [Козлов, 1947, с. 149]. Отрезать волосы у кого-либо значило «обессилить», лишить его магической силы, заложенной в волосах.

Волосы. Исключительное место в свадебной обрядности бурят занимали церемонии, связанные со свадебной и повседневной женской прической новобрачной. Перед молением семейно-родовым покровителям жениха невесте делали свадебную прическу: на висках заплетали косички — на правой, «мужской», стороне — девять, на левой, «женской», — восемь [Хангалов, 1959, с. 83]. Современные информаторы не могут уже точно сказать, сколько косичек заплетали на каждой стороне, но по обычаю число косичек справа должно быть больше на одну.

Косички назывались *хабига*, иногда *ханшиг*, вероятно потому, что они заплетались на висках (*ханшиг* — «виски»). Со временем словами

хабига и *ханшиг* стали называть и височные украшения. У агинских бурят девушка всегда носила восемь косичек, здесь число восемь символизирует женское начало, Мать-солнце. У селенгинских бурят девушка носила пять косичек. Заметим, что и обряд поклонения совершали пять человек — невеста и ее сопровождающие, все пятеро, кидали жир свекру, свекрови и другим родственникам. По некоторым данным, у монголов-дербетов число косичек девушки соответствовало числу ее братьев. Причем девушке запрещалось подрезать волосы, ибо вследствие этого как будто бы уменьшалась жизненная сила ее младших братьев и сестер [Потапов, 1959, с. 111]. Если девушки разных этнических групп заплетали неодинаковое количество кос, то женщины всех народностей носили только две косы. Сущность обычая заплетения двух кос, возможно, заключалась в том, что, выйдя замуж, девушка становилась хранительницей жизненной силы своего мужа, теперь они вместе составляли одно целое. Поэтому, может быть, вдове полагалось срезать одну косу, которую погребали с ее покойным мужем. По некоторым сведениям, если женщина желала смерти своего мужа, она отрезала свои косы наполовину.

В большинстве этнических групп церемония причесывания невесты проводилась накануне обряда ее поклонения в доме жениха. Хотя, по всей вероятности, данная церемония в прошлом проводилась после обряда поклонения невесты, как это было отмечено у калмыков: после процедуры моления и обхода невестой родственников жениха ее вводили в кибитку, снимали девичье платье, надевали традиционное женское, делали особую прическу — заплетали две косы [Душан, 1976, с. 39]. Смена невестой прически на женскую указывает, во-первых, на переход ее в другую возрастную категорию — в класс женщин-матерей, а также на переход в другой род, что требовало соблюдения ряда обычаев и запретов по отношению к членам этого рода. Перейдя в группу женщин-матерей, девушка уже не могла вести свободный образ жизни, посещать *нааданы* — вечеринки. После проведения обряда *үһээ заһаха* (*үһээ боохо, боолто боохо*) — заплетания волос в две косы — невеста может «стать женщиной, равной всем женщинам улуса» [Требуховский, 1929, с. 20]. Она становилась основной рабочей силой в семье мужа, но главное ее назначение заключалось в рождении и воспитании детей. Приезжая свататься, говорили: «Соединим наших детей, вашу дочь, которая должна *хүн болхо* — стать человеком, и нашего сына, которого надо *хүн болгохо* — сделать человеком. У калмыков, когда кто-нибудь женился или выходил замуж, о нем говорили *кун болва* — стал человеком» [Душан, 1976, с. 29]. *Хүн болхо* — «стать человеком» можно, лишь имея потомство, свою семью (мужа, жену), недаром говорили: *Нэгэ сусал — гал болохгүй, нэгэ хүн — хүн*

болохгүй — «Одним поленом не разжечь огня, один человек не дает потомство». Поэтому переход девушки в группу женщин-матерей был переломным моментом в ее жизни, своего рода инициацией.

Наряду с большим количеством этнографических данных о том, что обряд *үһээ заһаха* совершался в доме жениха, имеется немало примеров того, что он проводился в доме родителей невесты, причем по прошествии довольно длительного времени после свадебного пиршества и после обряда приобщения невесты к роду жениха. До проведения этого обряда новобрачная продолжала носить множество косичек — *һабига*, заплетённых на свадьбе к *мүргэлү* — обряду поклонения невесты, т.е. ходила со свадебной (праздничной) прической или с одной девичьей косой. У ольхонских бурят невеста плела множество косичек до рождения младенца. Обряд *үһээ заһаха* ей проводили лишь после рождения ребенка, после обряда захоронения последнего [Басаева, 1980, с. 200]. Тункинско-окинские буряты данный обряд также совершали спустя месяц, год или чаще всего, когда новобрачная становилась беременной (*хээлитэй болхо*) и приезжала с мужем в свой родной улус. Заплетание волос в две косы проводилось в доме родителей невесты. Если муж не нравился ей, она отказывалась расплести девичью косу и оставалась жить у своих родителей [Галданова, 1986, с. 140]. По сведениям М.Н.Хангалова, молодая женщина после смены девичьей одежды на женскую еще долго носит много кос — *һабига*. Лишь через полгода ей делают женскую прическу, заплетают две косы-*боолто*: собираются старухи, расплетают косы, распускают волосы, расчесывают на пробор и заплетают две косы. После этого ритуала она поклоняется семейно-родовым онгонам жениха (*онгондо орохо*) и теперь уже окончательно принята в семью. Женщине, носящей *һабига*, не позволялось молиться родовым онгонам мужа, она еще как бы считалась чужой [Хангалов, 1958, с. 221].

К.Д.Басаевой во время работы среди хэнтэйских бурят Монголии удалось зафиксировать сведения, которые позволяют свести к единому знаменателю разноречивые данные по укладыванию женской прически. У хэнтэйских бурят невеста/невестка дважды совершала обряд поклонения семейно-родовым святыням жениха. В первый раз — в девичьем уборе (*басаган бэээрээ*), а второй — уже в полном облачении замужней женщины, с женской прической (двумя косами) [Басаева, 1988, с. 98]. Примечательно, что второй раз она поклоняется уже вместе с мужем, т.е. получив статус замужней женщины (= переход в класс женщин-матерей), она и составляет одно целое с ним.

Итак, обряд замены прически невесты на женскую не только означает переход девушки в категорию «замужних женщин», но и прежде всего закрепляет переход замужней женщины в следующую социаль-

ную группу, или класс женщин-матерей, что маркирует ее качественно новое социальное положение. Возросший авторитет ее как женщины-матери, признание ее обществом демонстрируется вручением ей подарков после рождения ребенка. Высокий социальный статус женщин-матерей, особенно после рождения трех детей, можно видеть в том, что взрослые женщины устраивали свой коллективный обряд *тухэреон*, в котором девушки не принимали участие. Обряды, сопряженные с захоронением последа, укладыванием ребенка в колыбель, совершались в прошлом при участии только женщин. Распорядителями обряда *милаангад* были исключительно женщины, мужчины могли участвовать в нем как гости.

Баран. При совершении свадебных обрядов совершенно необходимым было использование живого барана, нерасчлененной туши барана и отдельных «именных» (почетных) частей, таких, как берцовая кость, крестец, грудинка, голова, а также и других, менее значимых. Отметим, что у одних этнических групп бурят более престижной считалась голова, а у других — крестец. Закланием барана прежде всего утверждался свадебный сговор. Приобщение жениха к роду невесты сопровождалось принесением в жертву огню очага грудинки или тазовой кости овцы. У баргузинских бурят жених привозил в селение невесты живого барана, здесь его резал и поклонялся огню очага, после чего сторона невесты заплетала ему косу (*саажса*), надевала свадебную одежду [Сабхаева, архив, с. 7]. Нерасчлененная туша барана преподносилась как *гэрийн хэишэг* — «благодать дома». Туша целиком использовалась при обряде застилания брачной постели, а также в ритуале открывания занавески (*хүшэг тайлаха*).

Трансформация этапов свадебного цикла у разных этнических групп, выпадение обряда приобщения жениха к роду невесты привели со временем к изменениям внешних форм обряда, его атрибутов: вместо барана сторона жениха стала доставлять бараньи шкуры для шитья одеяла новобрачным. В то же время у калмыков сходный обряд продолжал называться «посылка баранины» и «смотрины жениха» [Шалхаков, 1978, с. 124], сохраняя исконную суть обряда приобщения жениха к роду невесты.

Невеста, приобщаясь к роду жениха, перед поклонением огню очага сначала садилась на расстеленную около огня у порога сырую шкуру барана, которого специально резали для свадебного ритуала. Этот обычай был зафиксирован как у монгольских, так и тюркских народов [Потапов, 1930, с. 50; Аюуш, 1987, с. 21], назывался у киргизов «вхождение в огонь» [Лобачева, 1995, с. 34].

У монгольских народов (баитов, мингатов, адуучин, халха и др.) берцовая кость барана (*шаанта*, *шагайта*) использовалась как атри-

бут обряда бракосочетания жениха и невесты. Брачующихся усаживали на белый войлок и подавали им берцовую кость, за широкий конец мосла держался жених, за узкий — невеста. Соединенные берцовой костью, они совершали обряд поклонения солнцу (*шар наранд мүргэхү*) [Аюуш, 1982, с. 56].

У ранних монголов (XIII в.) обряд бракосочетания совершался посредством кости *богто чомог* (мозговая кость передней ноги) [Гомбоев, 1858, с. 137]. Подобное сообщение находим у А.Мостарта, который писал, что у ордосских монголов встречается глагол *богтолох*, сохранивший первоначальное значение — «причесывать молодую девушку в день ее замужества как замужнюю женщину», а также значение «отдавать девушку замуж» [Мостарт, 1950]. С названием кости *богто чомог* связано и название головного убора замужней женщины у монголов XIII в. — *богта*, упоминаемого в «Сокровенном сказании» [Козин, 1941, с. 254].

В процессе проведения обрядов свадебного цикла использовались почти все части бараньей туши. При освящении новой юрты, жилища молодоженов, через *тооно* выкидывали наружу голову барана, или берцовую кость, или шейные позвонки, «чтобы дым проходил быстро». Эти части туши барана, открывая путь дымника, должны были магически способствовать не только исправному функционированию дымохода, но и беспрепятственному проникновению света (источника жизни) в жилище, ибо *тооно* служило также окном — проводником солнечных лучей и лунного сияния. Со светом через *тооно* входило в жилище счастье — *буян хэшэг*, поэтому, например, сартулы, очертив *тооно* новой юрты головой барана, оставляли ее, прикрепив к *тооно*, до истечения трех суток [Очирова, 1986, с. 161].

Мясо барана, его кости, шкура, шерсть, рога в традиционной культуре монгольских народов представляются как обладающие магической плодоносящей и очищающей силой. Использование барана в ключевых моментах обрядов жизненного цикла указывает на его особую значимость как «солнечного» животного. У среднеазиатских народов барана считали обладающим фарном, «товарищем (человеческой) души», вследствие этого по погибшей овце (у ягнобцев) совершали поминки — устраивали круговые хождения и оплакивание с причитаниями, как будто это относилось к умершему человеку [Кармышева, 1986, с. 161]. Наделение барана «человеческой природой» сохранилось в сообщении Я.С.Смолева о том, «что главным в приданом невесты является *хүн-хүнжэл*» [Смолев, 1900, с. 113] — дословно «человек-одеяло». По справедливому замечанию К.Д.Басаевой, шитье мехового одеяла для новобрачных, отношение к процессу шитья, к самому одеялу содержало определенный сакральный смысл [Басаева,

1988, с. 94]. По готовности овчинного одеяла устраивали специальное торжество — «праздник одеяла» (*хүнжэлэй найр*). Овчинному одеялу, которое играло в свадебной обрядности значительную роль, также приписывалась магическая сила влиять на чадородие. Его шитье всегда завершалось *юроолом* — благопожеланием, распространенным у всех этнических групп («Пусть у вас будет полный загон скота, пусть у вас будет полное одеяло детей!»), и большим пиром — *хүнжигэй найр* («праздник одеяла»). Надо полагать, что меховое одеяло издревле входило в число ритуальных предметов при совершении брачных обрядов.

Многочисленные примеры обращения к барану, использование его буквально во всех обрядах позволяют усматривать стертые признаки культа барана как тотемного животного. Ведь баран наряду с лошастью считается у монгольских народов животным *халуун* (букв. «горячий») — своим, родным, однородным, чем, вероятно, и объясняется широкая востребованность этого животного в их ритуальной жизни.

Жир–сало–масло. При совершении обрядов приобщения жениха к роду невесты и невесты к роду жениха использовали жир и сало — символ богатства и благоденствия. Для проведения специального обряда поедания сала (*өөхэ эдигэн*) молодые пары и девушки собирают сало, жир и молочные продукты со всего улуса. Каждая хозяйка по обычаю должна была дать свою долю в общий котел. Во время угощения жиром родственники невесты одаривали ее. Затем девушка, подруга невесты, подносила подарки жениху от имени невесты [Балдаев, 1959, с. 75–76].

Вероятно, этот обрядовый элемент, функционировавший главным образом при обрядах «приобщения», обладал и другой смысловой нагрузкой, символизировавшей соединение групп, вступающих в брачные отношения. Невеста, приобщаясь к роду жениха, кидала жир в очаг и за пазуху свекру, который, отведав кусочек, остальное передавал окружающим, или же они сами отбирали у него жир и съедали его. То же самое коллективное поедание сала (*өөхэ эдигэн*) наблюдалось в обряде приобщения жениха к роду невесты. Использование жира и сала в свадебных обрядах было присуще всем тюрко-монгольским народам. У казахов, когда невеста при поклонении бросала в огонь сало, старики говорили: «Будьте единомышленны, как сало» [Кисляков, 1969, с. 114].

Символический смысл приобщения, приема в члены родового коллектива нового члена можно усмотреть в праздничном обряде *милаагад*. Первоначальную суть обряда, направленную на умножение родового коллектива после появления в ней нового члена, раскрывает

завершающий этап обряда. Праздник *милаагад*, соотносимый обычно с рождением ребенка, отмечался у разных этнических групп при наступлении разного возраста. Само слово *милааха*, *мялааха* означает ритуальное смазывание жиром, маслом, кровью. Это значимый элемент ритуала, имеющий древние истоки и связанный с обрядами инициации. Так, в период охотничьего образа жизни мальчику-подростку, подбившему первого в своей жизни зверя, смазывали большой палец кровью этого зверя, что маркировало его переход в следующую возрастную группу. Перед похоронами умершему смазывали губы и руки маслом, отмечая его уход из этого мира. Буряты также знали обычай умерщвлять 70-летних стариков и старух посредством ритуала *өөхэ унхуулха* [Хангалов, 1958, с. 31] — обрядового обильного кормления жиром и жирным мясом. Этот обряд был подробно описан Г.-Д.Нацовым [Нацов, 1995, с. 47].

Широко распространенный обрядовый праздник *милаагад* завершался акцией «мазания» всех участников обряда маслом и сажей с целью приобщения к благодати чадородия. Когда наступал момент «призывания чадородия» по окончании угощения, женщины и девушки выходили из юрты, а старухи «бросались на отца новорожденного и мазали ему лицо и тело» приготовленной заранее смесью масла с сажей, затем также мазали ею без разбора всех мужчин. Особенно доставалось тем мужчинам, которые были уже женаты, но еще не имели детей [Хангалов, 1960, с. 373–374].

Лошадь. Отдавая дочь замуж, родители непременно выделяли ей хорошего коня — *хул морин*, который всегда должен быть при ней. Умершего также обязательно хоронили с лошадью. Посмертная лошадь называлась *хойлго*, она должна была сопровождать покойного уже в ином мире. У захчинов (западные монголы) эту лошадь называли «конь, оседланный погребальным седлом» (*хойтохын эмээл тохосон морь*) [Мэнэс, 1992, с. 122]. Предать погребению без лошади считалось тяжелейшим наказанием, что нашло отражение в проклятии: «Чтобы ты остался без посмертной лошади!»

При проведении как свадебных, так и погребальных обрядов лошадь облакалась теми же обрядово-символическими знаками, что и люди. Лошадь невесты (у монголов) покрывалась красной попоной, а сама невеста была прикрыта плащом-накидкой красного (иногда белого) цвета. Свадебная лошадь украшалась тщательно, как и невеста. Конская сбруя была украшена шелковыми кистями и серебряными бляхами, увешана колокольцами-шаркунцами. Серебряная уздечка, шелковые торока и поводья, пышные шелковые кисти, свисавшие по крупу лошади, — таким был наряд «обрядовой» лошади. Непремен-

ным атрибутом свадебной лошади был *монсог* — шелковый помпон, в прошлом означавший специальное нашейное украшение, «ожерелье». В одной из свадебных песен закаменских бурят есть такие слова: «...на свадьбу прибыли на лошадях, покачивающих рогами оленя, украшенных ожерельем из соболей» (*бугайн эбэри дэрбэлзүүлжэ, булган монсог монсоголуулжа*) [Галданова, 1992, с. 80]. «Ожерельем» украшалась не только свадебная лошадь, но и погребальный конь, о чем свидетельствуют материалы раскопок погребения на Бухтарме (Алтай), где шея коня была украшена подвесками из кабаньих клыков [Адрианов, 1912, с. 107]. По тюркским обычаям в знак траура в траурную одежду облачались не только жена и дочь умершего, его лошадь также покрывали черной попоной. Вдове отрезали косы «как раз пополам», одновременно лошади умершего почти под корень отрезали хвост — такого коня называли «овдовевшим» [Радлов, 1989, с. 282; Диваев, 1897, с. 186; Катанов, 1894, с. 119, 131]. Таким образом, и в свадебных, и в погребальных обрядах лошадь неизменно сопровождала «участников перехода в иной мир» и наделялась особыми знаковыми атрибутами, подтверждая, что похороны и свадьба — это явления одного порядка, маркирующие пересечение границ двух разноплановых, но в то же время почти тождественных миров. Ведь в загробном мире люди, расставшиеся с земной жизнью, продолжают «жить», продолжают «быть», хотя потусторонняя жизнь — это «инобытие». «Человек после смерти ведет такую же жизнь, какую вел на земле» [Хангалов, 1958, с. 225], поэтому, готовясь к иной жизни, инобытию, «старики и старухи при жизни готовят одежду для ношения в загробном мире. Они берегут свои нарядные одежды для загробного мира» (там же). После смерти покойного омывают теплой водой и одевают в самую лучшую нарядную одежду, приготовленную им. Увозили его верхом на лошади, лошадь убивали. Оставляли с покойным лук, огниво, нож, котел с чаем, под голову подкладывали седло [Бамбаев, архив, с. 14, 42, 64].

Уздечка. Использование уздечки в свадебных обрядах было замечено у ангарских тунгусов рода чапагир, у которых сват, войдя в жилище невесты, втыкал пальмү (железный наконечник, насаженный на высокое древко, с которым охотники-эвенки ходили на медведя) и вешал на нее уздечку [Туголуков, 1980, с. 56]. У западных бурят невеста после обряда поклонения бросала свекрови ошейник коня с бубенчиками [Хангалов, 1959, с. 102]. Другой вариант обряда: кто-нибудь из молодых людей, приехавших с невестой, входя в юрту, бросал отцу жениха кусок материи, к которой привязана уздечка (там же, с. 87). Подношение узды — это, вероятно, отголосок существовавшего в древности обычая дарить коня [Басаева, 1980, с. 191]. Следовательно

но, использование уздечки в обряде сватовства символизировало дар жениха, подносимый невесте и ее сородичам.

Стрела и ее аналоги. Мотивация использования лука и стрелы, ножа, пальмы при сватовстве хорошо раскрыта в работе К.Ураи-Кехалми. Анализ эвенкийской сказки, где девушка-утка рождает сына, зачатого от стрелы, пущенной молодым человеком, позволяет сделать следующее заключение: наконечник стрелы, летящий к невесте и «оплодотворяющий» ее, представляет фаллический символ, в котором стрела абстрагируется как типично мужское оружие [Ураи-Кехалми, 1974, с. 259], то же самое можно сказать о ноже и пальмѐ. К.Ураи-Кехалми на основе сравнения сказочных мотивов о луке и стреле, в частности в эвенкийских и бурятских сказках, пришла к выводу, что эти предметы были обязательными при сватовстве. Герои сказок, приближаясь к жилищу девушки, к которой сватались, выпускали стрелу из лука в один из углов жилья или по направлению к нему (там же, с. 257). По сведениям Г.М.Василевич, еще не так давно у некоторых групп тунгусов сваты, прибывая в стойбище невесты, выпускали из лука специальную свистящую стрелу (*сэлэ*), означающую мирные намерения пришельцев [Туголуков, 1980, с. 58]. В старинной свадьбе западных бурят существовал обычай подношения со стороны рода невесты роду жениха стрелохранилища, выражавший благопожелание «иметь много детей». Со временем обряд со стрелохранилищем был заменен обрядом со стрелой, которая символизировала «появление счастья» (много детей) с прибытием невесты. Стрела — символ жизненной силы, плодородия, счастья, поэтому считалось, что она обладает магической способностью рассеивать все злое, нечистое и привлекать, сосредоточивать вокруг себя хорошее [Герасимова, 1948, с. 163]. Западные буряты не выпускали стрелу из лука, но также «доводили до назначения»: во время прибытия свадебного поезда обычно главный сват со стороны невесты втыкал ее в северо-западный столб юрты. Более архаичный вариант — употребление лука и стрелы при сватовстве; отголоски этого обычая сохранились в свадебных обрядах. У тункинских бурят стрелу в северо-западный столб юрты втыкал сопровождавший невесту юноша в ее женском одеянии. При поклонении невесты в доме жениха он снимал женский наряд и появлялся уже в мужской одежде, держа стрелу и уздечку с бубенцами. Он с силой втыкал стрелу в столб и вешал уздечку [Малакишинов, архив, с. 39].

Сэргэ (коновязь, коновязный столб) представляло неотъемлемую часть традиционного быта, да и всей культуры бурят. Установление *сэргэ* имело не только практическое значение (коновязь), но и прежде всего ритуально-культовое. *Сэргэ* занимало чрезвычайно важное место

в жизни кочевника: с возведением *сэргэ*-коновязи начинался его жизненный путь в статусе зрелого полноценного члена социума; уход из жизни также сопровождался установлением *сэргэ*. *Сэргэ* было неотъемлемой частью традиционного быта, да и всей культуры бурят. Глубинный символический смысл акта возведения *сэргэ* постепенно забывался, хотя по сохранившимся отголоскам можно попытаться составить фрагментарную реконструкцию первоначальной сути *сэргэ*.

Несмотря на распространенность и очевидную значимость *сэргэ* в традиционной культуре тюрко-монгольских кочевников [Иванов, 1976, с. 213; Михайлов, 1980, с. 191], в частности бурят, изучению *сэргэ* как феномена культуры не уделялось должного внимания. Отдельные записи о *сэргэ* были сделаны в свое время М.Н.Хангаловым. В.А.Михайлов, который писал, что «*сэргэ*, быть может, есть пережиток поклонения фаллосу» [Михайлов, 1980, с. 191], акцентировал внимание уже на символическом значении *сэргэ*. Специальной публикацией, посвященной бурятским *сэргэ*, является статья Л.Г.Лельчука «Якутские и бурятские коновязи», хотя о коновязях ничего существенного там почти не сказано, кроме констатации фактов существования *сэргэ* у бурят на основании материалов М.Н.Хангалова и полевых данных самого автора. Автор статьи справедливо замечает: «Поскольку вопрос о бурятских коновязных столбах как древних, так и современных недостаточно исследован, мы считаем необходимым собирание дальнейших сведений об этих предметах прежде всего в самой Бурятии историками и этнографами республики» [Лельчук, 1976, с. 230], но, кажется, это пожелание не было услышано и поддержано исследователями бурятской культуры.

Сэргэ было известно всем этническим группам бурят, хотя в каждом регионе отмечаются небольшие вариации, касающиеся количества *сэргэ* у одного дома, его намерения, и разные толкования этих различий. *Сэргэ* у бурят устанавливалось прежде всего рядом с жилищем на южной или юго-восточной стороне от него. Возведение нового жилища обязательно сопровождалось установкой *сэргэ* — коновязного столба. Отцовское *сэргэ* по обычаю должно было оставаться у младшего сына, который наследовал отцовскую землю, юрту, домашний очаг.

Традиция возведения *сэргэ* в сельских местностях советской Бурятии не была прервана и предана полному забвению. Не только старые, покосившиеся *сэргэ*, но и новые коновязи особенно часто можно видеть в селениях баргузинских бурят (Баргузин—Курумкан), где количество *сэргэ*, поставленных в ряд у одного дома, варьировало от двух до шести-семи. Наличие у одного дома нескольких *сэргэ* характерно для этнографической современности, что объясняется, возможно,

сохранением и бытованием традиции в новых социальных условиях: к свадьбе каждого сына у родительского дома ставится очередное *сэргэ*. Однако сыновья чаще всего уже не оставались в родном селе, они уезжали на учебу или работу в другое село, район, город и обособывались там.

По традиции буряты у одной юрты — справа/спереди — должны были поставить одно *сэргэ* (*гансахан сэргэ гэрэй баруун урда зоохо байгаа*). Взрослым сыновьям после женитьбы возводили новое жилище с новым *сэргэ*. Первое в жизни человека (мужчины) *сэргэ* обычно ставили при возведении юрты в связи с созданием новой семьи. По некоторым данным, к приезду свадебного кортежа с невестой у дома жениха устанавливали два *сэргэ*: одно — для жениха, другое — для невесты (так, например, в Улюне у одного дома стояло два *сэргэ*: жениха и невесты). Бытование такого обычая кажется вполне возможным, ибо до сего времени, особенно у монголов, возле жилища можно видеть островерхие столбики, шести с четырехгранным коническим навершием (*баханын орой*), которые соединены волосяной веревкой — *зэлэ*. Называется это сооружение *холбоо сэргэ* (бур. *холбохо* — «соединять») или *мориной уяа* — «коновязь». Последнее название отражает утилитарную значимость *сэргэ*, в то время как первое, возможно, содержит смысловую нагрузку сочетания парня и девушки, соединения, породнения двух брачующихся родов. В то же время имеются сведения, что женщины (у закаменских бурят) не должны были привязывать своих лошадей к *сэргэ*. Женщина спешивалась и привязывала свою лошадь к изгороди, расположенной на восточной стороне от дома. У еравнинских бурят считалось, что женщины не пользовались коновязью лишь в случае приезда большого числа гостей.

По некоторым данным, количество *сэргэ* у одной семьи зависело от ее состоятельности. У богатых людей, как правило, можно было видеть три *сэргэ* с протянутыми между ними веревками для привязывания лошадей. Три *сэргэ* устанавливали также в том случае, когда ожидали много гостей.

Сравнительный материал по якутам показывает, что в дореволюционное время количество коновязных столбов у их жилищ было различным и предназначались они как для членов семьи, так и для богатых гостей. Впереди ставили три почетных коновязных столба, поблизости от них — столбы для членов семьи, для невесток. Богатые ставили в ряд шесть или даже девять *сэргэ*, иногда устанавливали два ряда *сэргэ*. Нередко число *сэргэ* зависело от количества сыновей хозяина дома [Ионова, 1858, с. 301]. Якутский материал, вероятно, отражает период бытования большой патриархальной семьи и, кроме того, указывает, что *сэргэ* ставили специально для гостей, а также для

невесток. Возможно, впоследствии будет обнаружен аналогичный материал по *сэргэ* у бурят, но пока что сведения относительно количества *сэргэ* не являются репрезентативными.

Следующий элемент, привлекающий внимание, — это навершие *сэргэ*. Традиционная форма навершия бурятских *сэргэ* — коническая (*шобгор, шобхо*), в виде округлого конуса, называемая *зула* — «свеча». Распространенным является бытование трехступенчатого навершия *сэргэ*, причем чаще всего самая верхняя часть вырезана в виде конуса, а средняя и нижняя части — как биконические фигуры. Отдельные ступени, выступы навершия называются *толгой* («голова»), а выемчатая часть (шейка) — *хэршэлээ*, поэтому говорят *хоер толгойтой, гурбан толгойтой сэргэ* или *хоер дабхар хэршэлээтэй*. Согласно толкованиям информантов, когда женится старший сын, вырезают верхний конический выступ навершия, при женитьбе второго, третьего сыновей вырезаемые выступы имеют уже биконическую форму. В связи с этим возникает вопрос: а что же делают, когда женится четвертый сын? Известные нам этнографические данные не содержат ответа на этот и другие вопросы, касающиеся семантики *сэргэ* в целом и его отдельных частей. Комментарии современных информантов полны противоречий и несовпадений. Часто говорят, что *хоер толгойтой сэргэ* означает, что хозяин дома женат вторично.

Помимо присущей всем *сэргэ* конусовидной формы, навершие его может быть четырех-, шести- или восьмигранным. По объяснению информантов, каждая грань вырезалась (*хушууриха*) при женитьбе очередного сына. Более распространенными являются *сэргэ*, навершия которых оформлены в виде расположенных друг над другом усеченных конусов или цилиндров, которые отделялись друг от друга выемчатыми зарубками. По сведениям М.Н.Хангалова, к верхней зарубке привязывали своих лошадей божества, к средней — сваты, высокие гости, к нижней — простые смертные [Хангалов, 1959]. Очевидно, что в конструкции *сэргэ*, его навершии наиболее существенной, заключающей основной сакральный смысл является форма навершия, которая обязательно должна напоминать пламя свечи (*зула* — возможно, здесь можно проследить связь с алтайским *јула* — «двойник, жизненная сила»), взметнувшееся к небу, или наконечник стрелы, стремящийся к полету вверх. Остальные элементы навершия, вероятно, являются поздними добавлениями декоративного характера, зависящими от воли и желания его автора.

Более важным для раскрытия семантики *сэргэ*, его значимости в жизни кочевников представляется отождествление *сэргэ* с деревом. *Сэргэ* чаще всего делали из лиственницы и других вечнозеленых деревьев (*мүнхэ модон*), кроме ели. Имеются сведения, что для изготов-

ления *сэргэ* использовали и березу, хотя, например у монголов, существовал запрет на *сэргэ* из березы, ибо это дерево находится в дисгармонии с лошадью (*хус модон адуунд хари*). Можно предположить, что представление о березовых *сэргэ* у бурят возникло под влиянием следующих строк: *Хун шубуун гарбални, хуһан модон сэргэмни* — «Начало мое — птица Лебедь, дерево мое — береза», присутствующих в каждой из летописей и родословных преданий хоринских бурят. В бытовом сознании выражение *Хуһан модон сэргэмни* часто понималось как «Дерево береза — моя коновязь». Однако представляется, что более адекватным исконной сути слова *сэргэ* будет перевод его словом «дерево»: «Мое дерево — береза». Д.С.Дугаров непосредственно указывал, что *сэргэ* — это ритуальная береза и в этом качестве она используется во всех основных родовых и семейно-бытовых обрядах. Береза как ритуальное дерево представляет символ мирового дерева [Дугаров, 1991, с. 130]. Происхождение самого слова *сэргэ* можно возвести к др.-тюрк. *sergek* — «покачивание, шатание», слову, вызывающему ассоциацию с образом дерева, листья и ветви которого всегда находятся в движении, колышутся (ср. бур. и монг. слова *найгаха*, *найгалзаха*, *найлуур*, *намалзаха*, *намаалаха*, *нахилзаха*, относящиеся к дереву). *Хуһан модон адли намишлалжи намаалалжи бай* — «Размножайся, разветвляясь, как березовое дерево», — говорили, укладывая березовые лучинки в ямку для захоронения послета [Хангалов, 1960, с. 370]. Отметим, что С.В.Иванов был склонен связывать происхождение якутского слова *сэргэ* с общемонгольским *сэргэ* — «коновязь» [Иванов С., 1976], хотя, на наш взгляд, более верно отнести это слово к древнетюркскому семантическому пучку *sergek*.

О том, что первоначально *сэргэ* означало не «коновязь», а «дерево», свидетельствуют и этнографические данные. При проведении свадьбы у западных бурят в юрте жениха устанавливали березовое дерево — *гэрэй сэргэ* [Михайлов, 1996а, с. 34]. По словам информантов Тункинской долины, здесь было в обычае устанавливать к приезду невесты большую березу во дворе, привязав к ее верхушке белый лоскут. Эту березу-*сэргэ* также называли *түүрэйн түүргэ*. По прибытии свадебного кортежа его участники сначала совершали круговой обход вокруг этой березы (*сэргэ тойрохо*). А тункинские шошолоки к приезду свадебного кортежа во дворе жениха устанавливали два дерева — березу и сосну, которые назывались *сэргэ* и, по всей вероятности, символизировали союз двух родов или брачующихся групп, имеющих разные тотемные деревья. Свидетельством того, что первоначально слово *сэргэ* не означало «коновязь», являются следующие данные: по приезду в лес молодой шаман влезает на березу, шаманит некоторое время, затем слезает — эта береза называется *сэргэ модон*.

На нее вешают разные ленты. Рубить ее нельзя (хотя существует версия, что ее срубают и увозят в улус). Каждый год молодой шаман приезжает к этой березе, брызгает на нее тарасун и вешает ленты. Если ее кто-то срубит — шаман умрет, если дерево усохнет — шаман умрет бездетным [Хангалов, 1959, с. 167].

Довольно прозрачно сущность *сэргэ* отражена в якутском материале. В конце XIX в. некоторые якуты оставляли перед домом несколько обтесанных, но еще стоящих на корню деревьев. Верхние части их срубали на высоте роста человека и использовали в качестве коновязи [Иванов С., 1976, с. 215].

По отдельным данным (у агинских бурят), выражение *Хуһан модон сэргэмни* понималось как «Дерево береза — моя защита», видимо, в силу созвучия слов *сэргэ* и *сэрэг* — «воины, войско». В связи с последним словом нужно отметить существование понятия *шулуун сэргэ*, часто относящегося к оленным камням (*һугоо шулуун*). Оленные камни, по мнению некоторых ученых, являются олицетворением погибших воинов.

Во всех приведенных выше примерах проглядывает древний универсальный мотив рождения, происхождения от дерева, который довольно отчетливо прослеживается в культуре монгольских народов [Галданова, 1996, с. 102–104]. Их фольклорное наследие сохранило многочисленные образцы почитания дерева-матери, прародительницы, тотемного дерева [Гантогтох, 1996, с. 80].

Несмотря на течение времени, разные социальные перипетии в судьбе кочевников (охотников, скотоводов), *сэргэ* сохранило древнюю семантику. Коновязь-*сэргэ* — символ семейного очага, жизненности семьи, рода. Пока стоит *сэргэ* — жива семья, жив домохозяин, *сүлдэ* которого нашло олицетворение в *сэргэ*. Символическая значимость, ценность *сэргэ* требовала соблюдения разных запретов по отношению к нему, выполнения определенных правил при его возведении. Для установления сакрального предмета — *сэргэ* — приглашали человека, обладающего соответствующими свойствами, достоинствами: он должен быть родственником семьи (*халуун хүн*), многодетным, богатым. Когда прибывал свадебный кортеж, наблюдали, кто первым спешится у коновязи. Если это был человек благополучный во всех отношениях (*тэгшэ хүн*), значит, жизнь новой семьи сложится хорошо. Во время свадебного застолья гости говорили благопожелания: *Сэргэһээш агтын хубуун буу таһараг; агта морин сэргыетнэй элээ; унашагуй сэргэтэй ябаарай*, означающие пожелание быть богатым, гостеприимным, долгожителем. По отношению к *сэргэ* соблюдали ряд запретов: нельзя прикасаться к *сэргэ* острыми, режущими предметами, нельзя ломать, разрушать его, пока оно не станет ветхим от времени.

Когда *сэргэ* разрушалось, его заменяли новым, которое устанавливали на его месте или рядом; старое *сэргэ* выкидывать или пускать в топку запрещалось.

Итак, *сэргэ* — коновязь и ритуальный атрибут, обладающий широким диапазоном значений сохранившихся фрагментарно архаичных мировоззренческих представлений. *Сэргэ* — это древо жизни; дерево-тотем, прародитель, предок; дерево — воплощение *сүлдэ* (главы дома, шамана, воина); коновязь, атрибут, непосредственно связанный с лошастью — жизнеобеспечивающей основой кочевников Центральной Азии. *Сэргэ* как коновязь является маркером освоенной территории, означающим «это моя земля». По словам В.А.Михайлова, *сэргэ* было не только абстрактным символом гармонии вселенского ансамбля, но и «вполне конкретным обозначением центра определенной семейно-родственной территории, известной у бурят как *отог* или *утэг* [Михайлов, 1996а, с. 105]. И наконец, *сэргэ* можно рассматривать как предмет, который является отражением фаллического культа, свойственного также и кочевникам. Недаром *сэргэ* на похоронных местах устанавливали лишь мужчинам, причем мужчинам, имеющим детей.

В народном сознании, быту наиболее популярно восприятие *сэргэ* как коновязи, поэтому его оформление связывается с лошастью. Навершие *сэргэ* должно быть обязательно остроконечным, ибо плоская макушка (*хабтагай орой*) навершия обуславливает прекращение роста, уменьшение силы (жизненной?) лошадей.

И по сей день буряты продолжают возводить *сэргэ* при создании новой семьи. Установление *сэргэ* часто является одним из элементов обрядов современного свадебного цикла в сельской местности, хотя свадебный кортеж состоит из машин, а не всадников, и, казалось бы, необходимость в *сэргэ* отпала. В данном случае представляется уместным говорить о реархаизации представлений, когда на первый план выступает ритуальная значимость *сэргэ* как символа семьи, жизненности, благодати.

Бурятский этнографический и фольклорный материал указывает, что кроме возведения *сэргэ* у дома при проведении свадебного обряда был известен обычай устанавливать *сэргэ* на похоронных местах. Вероятно, *сэргэ* было обязательным элементом похоронно-поминального комплекса, о чем мы можем судить прежде всего исходя из описаний погребальных обрядов и ритуала шаманских захоронений. Вероятно, в прошлом *сэргэ* устанавливали всем умершим, кроме тех, у кого не было детей. Однако на месте захоронения женщин *сэргэ* ставить не полагалось [Бамбаев, архив, с. 36]. Конструкция *сэргэ* на похоронных местах, судя по рисункам Б.Бамбаева, такая же, только на одном из них навершие *сэргэ* имеет усеченную форму.

Отправление души шамана в мир духов сопровождалось установкой по крайней мере двух *сэргэ*. Согласно одним сведениям, первый коновязный столб ставили у дома шамана, к нему привязывали «погребальную лошадь», лошадь, которую снаряжали для отправления в последний земной путь вместе с шаманом. Когда лошадь была готова и привязана к *сэргэ*, из дома выносили умершего шамана и усаживали на нее для отправки к месту захоронения.

Сохранилось много выражений, терминов, указывающих на бытование шаманских *сэргэ*, которые представляли в одном случае «коновязный столб», а в другом — «живое, растущее дерево шамана» или срубленное и установленное на месте посвящения неофита в шаманы.

Сэргэ — столб с выемкой, которая закрывается задвижкой, ставился также на месте захоронения шамана, по левую сторону от погребения. Бывало так, что «по изъявленному при жизни желанию шамана поставлена ему после смерти каменная коновязь» [Бамбаев, архив, с. 78]. *Сэргэ* устанавливали на девятый день или через три года, что сопровождалось ежегодным жертвоприношением, которое устраивал покойному отцу его сын. Он приглашал родственников и закалывал возле *сэргэ* жертвенного барана. От каждого вида жертвенной пищи в закрываемое углубление столба помещали лучшие кусочки (там же, с. 20, 79).

Имеются сведения, что *сэргэ* устанавливали по пути продвижения умершего к месту захоронения (*бариса*). *Бариса* — это «стоянки», места остановки и отдыха духов, где проезжающие мимо путники должны были оставлять жертвенные дары (табак, спички, волосы из гривы лошади и т.д.). Надо полагать, что отождествление *сэргэ* с деревом способствовало тому, что впоследствии вместо возведения коновязного столба выбирали какое-либо дерево как заместителя *сэргэ*, которое оформлялось и определялось как *бариса*. В одном ряду с данными представлениями, вероятно, находится верование, что одиноко стоящие деревья являются *сэргэ* духов-хозяев той или иной местности.

Даже один рассмотренный нами элемент свадебной обрядности — *сэргэ* указывает на тесную взаимную связь обрядов жизненного цикла, в данном случае *свадебного* и *погребального*. Согласно традиционному мировоззрению семантическая сущность переходных обрядов во многом идентична, каждый из них маркирует переход человека из одной сферы в другую. В системе переходных обрядов «смерть» сменяется «возрождением», на смену которому снова приходит «смерть».

У монгольских народов существовало представление, что отданная замуж девушка и умерший человек ничем не отличаются (*үгэһэн басаган, үхэһэн хун хоер тон адли*). Поэтому считали, что ситуации, связанные со свадьбой и похоронами, совершенно одинаковы (*үхэх төрөх адил, ижил*). В силу вышесказанного, «отдавая свою дочь за-

муж, провожают ее так, как будто она умерла (*бүсгүй хүнийг хадамда огохдоо үхсэнээр гаргана*). Увозя невесту из родного дома, вырывая из круга сверстниц, брали ее на руки, чтобы не дать наступить ей на землю. Аналогичным образом, провожая умершего в последний путь, избегали прикосновения его к земле. Гроб (или тело) ставили обязательно на войлок, на шкуру, материю или доски. Отъезжающую невесту покрывали накидкой, лицо ее закрывалось платком или вуалью, подобно тому как лицо и тело умершего также покрывалось материей, шкурой. Вслед отъезжающей невесте кропили молоком, желая „белой“ счастливой дороги, и совершали обряд „призывания счастья“. Те же обрядовые действия проводились при похоронах умершего, чтобы „счастье дома не ушло с ним“» [Галданова, 1992, с. 76]. Умершего оставляли в пустой юрте или переносили в специально установленный чум, если же не было такой возможности, делали перегородку — вешали занавес, ширму, войлочный полог, отделяющий его от живых. Для невесты также готовили специальный чум, свадебный, или же в доме родителей мужа вешали полог, за которым она находилась после своего прибытия в дом жениха до совершения обряда «открытия занавеса». Этот период нахождения невесты за пологом создает ситуацию ее временной «смерти». Кроме того, находясь в изоляции, за пологом, невеста, так же как умерший, наделялась специальной обрядовой пищей (*хулзуури эдээн*).

Согласно монгольскому материалу, проводив дочь к жениху и возвращаясь домой, мать невесты клала ей на подол *дэли* камень. По другим вариантам, на внутреннюю полу *дэли* помещали пест или топор, или какой-либо драгоценный камень, бирюзу, кусочек золота-серебра, как бы закрепляя девушку на новом месте. Девушка не должна была смотреть вслед уходящей матери. Обычай оставления камня символизировал приобщение девушки к новой семье (*айлын хүн болхо*), с которой теперь будет связана вся ее жизнь. Впоследствии этот камень помещали в подголовник ложа новобрачных. Здесь также просматриваются аналогии с погребальным обрядом: покойному под голову клали белый камень, величиной с кулак [Козлов, 1947, с. 155]. Известны примеры использования вместо камня конского седла, потника, а затем и подушечки как результат эволюционных процессов. Функция камня при проведении переходных обрядов заключалась как бы в возведении преграды между разными мирами. Так, при захоронении следа в ямку клали камень, приговаривая: «*Хара шулуун — хаалга, хүрэн шулуун — хүрээ*» — «Черный камень — двери, коричневый камень — ограда» [Хангалов, 1960, с. 369].

Отождествление девушки, отданной в чужой род, с умершим человеком проявляется и в том, что с умершего «одежду снимали полно-

стью. Также снимали серьги, перстни. Косы умершего расплетали и волосы распускали» [Мэнэс, 1992, с. 114]. Подобные действия совершались и в отношении девушки-невесты в преддверии ее становления женщиной.

Далее, по некоторым данным, девушка (у баитов) могла навестить своих родителей, появиться в родном аиле только после рождения ребенка, т.е. приобретя иной социальный статус, находясь в «новом» состоянии, свободном от ритуальной нечистоты (*бузар*), связанной с переходом в «другой» мир. Рождение, свадьба, смерть — это пограничные моменты в жизни человека, поэтому они сопровождаются ритуальной скверной (*бузартай, сээртэй, сабдаг дахадаг*), как представляющие узловые пункты пересечения границ разных миров, что нарушает их стабильность и требует исполнения соответствующих обрядов, соблюдения запретов в течение определенного времени (чаще всего на 7, 21, 40 или 49-й день). Причем если девушка была выдана замуж весной, то имела право приехать к родным только осенью, если летом — то зимой, но ни в коем случае она не должна возвращаться на родину в то же время года, когда уехала из родных мест.

ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

В бурятской этнографической литературе нет данных, подробно описывающих места захоронений умерших. М.Н.Хангалов писал, что «особых похоронных мест не было, хоронили там, где он умирал» [Хангалов, 1958, с. 225]. Однако часто подчеркивается, что хоронили обычно на горе, южном ее склоне, чтобы место было сухое, теплое, обогреваемое солнцем, не обдуваемое ветрами, и о том, что, в частности у бурят, место захоронения связывалось обычно с *горой*, указывают эпические произведения, но более всего такие выражения, как *хадын гэр, хададаа хариha, хадын хани, нуулын нүхэр*. Последнее выражение «друг горы, товарищ поваленного дерева» даже указывает на древний способ погребения в стволе дерева.

При этом надо иметь в виду, что в любом случае место погребения было расположено на родовой земле, на что конкретно указывают данные о похоронной обрядности мингатов [Очир, Галданова, 1992].

Обращение к сравнительному материалу раскрывает чрезвычайную важность выбора места погребения умершего, что, вероятно, было характерно для всех монгольских народов. Так, у захчинов «благоприятным местом погребения считалась большая и раздольная ложбина, где

свободно могли бы разместиться все пять видов домашнего скота. При этом данная местность мыслилась как новое кочевье для умершего, где он мог бы поставить свою юрту, вокруг разместить весь свой скот. В юрте каждый занял бы свое соответствующее возрасту и полу место. По этому принципу тело умершего укладывали на месте похорон в таком положении, какое тот занял бы в юрте, на своей постели» [Мэнэс, 1992, с. 116].

Наряду с представлением о реальном расположении обитания умерших существует абстрактное понятие о потустороннем мире: это мир, предопределенный изначально (*заяанай газар*), мир, расположенный в определенном пространстве, очерченном присущими ему параметрами (*хэмтэ газар*). Это мир предков, на что прямо указывает выражение *баабайдаа хариха* («отправиться к праотцам»). Это (первая или вторая) родина людей, живых существ, куда они возвращаются по истечении срока жизни на земле. Поэтому проводы умершего в последний путь из родного кочевья на этой земле в другое кочевье (посмертную родину) обозначаются словом *нутагжуулха*. У захчинов перед выносом умершего говорили, обращаясь к нему: «Пора сменить родное кочевье. Вам пора уже перекочевывать» [Мэнэс, 1992, с. 118]. Вообще, проводы умершего к месту захоронения, оставления обозначались словом *нутагжуулха*, т.е. «поселить на новом месте». Однако эти миры, мир живых и умерших, представляли единое взаимопроникаемое пространство, только их насельники как бы разделили временное пространство на две части. Активный образ жизни живых людей был соотнесен со временем, включающим период от восхода солнца до его захода, т.е. пока светит солнце, ибо живые люди — это солнечные существа. Так, саяно-алтайские шаманы при обращении к богам и духам-покровителям называли обыкновенного человека не *кижи*, а «с замкнутой грудью *солнечный* человек» [Потапов, 1991, с. 51]. Активная жизнь умерших, т.е. духов, начиналась с вечерними сумерками и заканчивалась к рассвету.

Причем в экстраординарных случаях, связанных с исполнением ритуалов пограничного характера, установленные нормы как бы перестают действовать. Этому способствует отсутствие резкой грани между мирами: коллективные встречи живых и ушедших из этого мира происходят во время проведения свадьбы, похорон, весенне-осенних праздничных молений — *тайлганов*. Наступление теплого сезона весной, прибывание солнца и завершение теплого периода года осенью, убывание солнечного света отмечались встречей с умершими предками. Призывание их и моление заканчивались пиршеством и развлечениями оргиастического характера, стимулирующими чадородие людей, плодovitость животных, плодородие земли.

Погребение умерших в древности, вероятно, представляло собой похоронную тризну. У древних тюрков-тугу «в этот день и мужчины, и женщины собираются на кладбище в нарядных платьях» [Бичурин, 1950, с. 229]. Гулянье по поводу прощания с умершим символизировало встречу живых и умерших сородичей. «Встреча» знаменовалась совместной трапезой, общим весельем. Люди становились в круг и играли *наадан* — водили хоровод (*ёхор*), а за их спинами незримые духи умерших (*хубхай*, *бохолдой*) тоже танцевали. Однако хоровод духов состоит из двух полукругов (два лунных серпа?), потому что в их мире нет солнца. Умершие предки участвовали и в свадебном *наадане*. Во время свадебного пиршества они «пили, ели, веселились» рядом с живыми. Считали, что покойные появлялись в местах коллективных гуляний в виде голых черепов, т.е. черепа представляли материальное воплощение духов умерших, вместилище *сүлдэ*, символ гения-хранителя, предка, способного оказывать воздействие на живых. Говорили *Хуримда хубхай толгой мухаря* — «На свадьбе белые черепа перекатываются», и в то же время существовала поговорка *Габала толгой эрдэни* — «Голой череп — драгоценность» [Галданова, 1987, с. 81].

У бурят «оргиастические игры» — *нааданы* имели место и во время похорон и свадеб, и во время весенне-осенних праздничных молений. Их назначение сводилось к «установлению связей между предками и потомками и было связано с представлением о стимуляции плодородия» [Велецкая, 1978, с. 150].

Семантика бурятского слова *наадан* восходит к первоначальному смыслу слова *наадаха* («играть»), зафиксированному в понятиях, относящихся к животному миру (*хойр наадан* — «глухариный ток», *загаһан наадажа байна* — «рыба мечет икру») и обозначающих брачные, сексуальные игры. Особенно ярко глубинный архаичный смысл *наада*нов-вечеринок раскрывался в период проведения обрядов свадебного цикла *басаганай наадан* и *хүргэды наадан*, «где замечалась полнейшая свобода отношений» [Этагоров, 1900, с. 152].

Для встречи с предками и поминовения умерших вовсе не обязательно было посещать кладбища. Кладбищ как таковых и не было (хотя, видимо, были заповедные места, связанные с погребением старейшин рода, вождей, больших родовых шаманов). Такие места становились культовыми, чаще всего это были горы. Именно здесь проводились моления в честь предков, именно горы связаны с идеей возрождения, воспроизводства земных людей.

Реминисценцией ритуала встречи живых с умершими предками являются моления — *хада уула тахиха* («почитание горы или гор»), проводимые у подножия или на склонах гор. Гора является олицетво-

рением духа-хозяина горы, т.е. духа умершего предка (предков), который был погребен на этой горе. Духов-хозяев гор называют *хадын үбгэд* («горные старцы») или *таабай тообийнар* («дедушки-бабушки») (особенно в горных районах Бурятии). Часто гора носит реальное имя умершего предка, к которому добавляются слова *хан*, *таабай*, *нойон* и т.д. Гора уподобляется человеку. Абсолютно так же, как у тюркских народов [Традиционное мировоззрение, 1990, с. 9], у бурят названия частей тела человека и горы обозначаются одними и теми же терминами: голова и вершина горы — *толгой*; спина, позвоночный хребет и горный хребет — *нюрган*; задняя часть тела человека и северная сторона горы — *ара тала*; передняя часть, грудь и южная сторона горы — *үбэр тала*; подножие горы — *хадын хормой*, и этим же словом означает подол, пола одежды. (Более подробно «антропоморфизирующие» гору термины даны в статье Г.Мэнэса по работе Ч.Догсурэна [Мэнэс, 1986, с. 62].) Ассоциация человека с горой, зафиксированная лексическим материалом, отражает архаичные мировоззренческие представления о том, что человек после смерти «становится горой» (*хада болхо*), воплощается в горе, «уходит в гору», сливается с ней. Это представление возникло благодаря реальному захоронению умерших в горе: в пещерах, скальных расщелинах (по эпосу, гора раскрывалась и принимала в себя умершего). Такая гора воспринималась как предок (гора-прародительница, по Л.Кызласову), она дает начало новой жизни, пополняя численность своего родового коллектива.

Как место погребения умерших предков, гора становилась тем культовым местом, где проводились обряды «почитания горы» весенней или осенней порой, что символизировало почитание своих предков и нашло отражение в другом названии обряда — *угаа тахиха* («почитание своей родословной, предков»). Обряд знаменовал «встречу» предков со своими потомками, эти встречи сопровождалась пиршеством и гуляньями на лоне природы: здесь состязались в силе и ловкости молодые мужчины и парни, выявлялись лучшие наездники и стрелки из лука, произносились благопожелания, исполнялись старинные напевные песни, восхваляющие свою «колыбельную родину», красоту окружающей природы, богатства земли и бег иноходца. Совершение обряда как бы раскрывало двери в далекий мир предков, ибо его участники верили в неразрывную связь между живыми и ушедшими. Верили, что во время проведения обряда, угощения и спортивно-увеселительных развлечений здесь среди своих потомков незримо присутствуют их давно умершие родичи. Если предок (предки)-хозяин горы останется доволен «встречей», участники обряда и их семьи в дальнейшем будут жить в благополучии и спокойст-

вии. Достижение положительного эффекта было возможно при доброжелательной, теплой атмосфере обряда, наполненной неумным смехом и весельем, песнями и шутками и способной «развеселить предка» [Галданова, 1992, с. 109].

То, что родовая гора служила местом захоронения членов рода, неизбежно рождало представления, что древние люди, «родившись от горы, являлись детьми своей земли и после смерти возвращались в чрево Матери-земли». Об этом свидетельствует поговорка *Ханан гэрээс хадан гэрт очих* («Из юрты с деревянными стенами перейти в каменный дом»), означающая уход человека в иной мир. Гора как конкретная часть целой родовой территории наряду с персонификацией в женском образе наделялась непосредственно детородным качеством и почиталась как центр и источник жизненной силы рода [Мэнэс, 1986, с. 64–65].

Гора представлялась вместилищем не только умерших, гроты, скальные расщелины, пещеры также были местами захоронения последа. О том, что места захоронения плаценты становились наиболее древними местами культа, мы можем судить по отдельным сохранившимся данным. Так, в «Сокровенном сказании» говорится, что каждой весной живые встречались с предками, духами предков, устраивали им жертвоприношение, чтобы приобщиться к *ихэсын хэшэг* — «благодати предков» (букв. «благодати последа»). Земля предков, куда ездили на моление родичи Чингисхана, возможно, была их «колыбельной родиной» — *тоонто газар*. Как известно, *тоонто газар* — это место рождения человека, там захоронен его послед. Монгольское слово *ихэс* означает «послед, плацента», поэтому выражение *ихэсийн газар* непосредственно можно соотнести с понятием *тоонто газар*, т.е. *ихэсийн газар* — это либо «колыбельная родина», либо «место захоронения предков».

Вероятность бытования выражения *ихэсийн газар* в значении «колыбельная родина» может быть подтверждена наличием в Западной Бурятии горы *Үхэр Манхай*, которая является святыней бурят-булагатов и считается *тоонто газар* — местом захоронения материнского последа. Булагаты считали ее близкой, родной и священной горой — обиталищем духа предков. Эта гора еще в дотюркское время служила местом охоты и тотемно-оргастического обряда — *тайлгана* [Михайлов, 1980, с. 183].

Л.Л.Викторова обряд поминовения усопших рассматривает как «встречу» живых со своими предками, которая завершалась различными состязаниями и пиршеством. Со временем культ предков слился с вошедшими в практику ламаизма обрядами культа *обо* (в основном у монголов и восточных бурят). Большинство *обо* расположено возле

древних или более поздних погребальных комплексов. Погребенные на горе владельцы хошунов и аймаков почитались уже как *эзэны* — «духи-хозяева местности» [Викторова, 1980, с. 61–64], хотя обряд оставался неизменным. Моление на *обо*, как и поминовение предков, начиналось торжественным ритуалом — призыванием духов предков или духов-хозяев местности для участия в пиршестве и развлечениях. И так же, как во время поминовения усопших, на *обо* пили кумыс, ели мясо, «присматривали невест и женихов» (там же, с. 64), т.е. отзвуки древних погребальных оргий сохранялись и в ламаистском обряде *обо тахилга*, заменившем древний обряд почитания предков.

Обо воздвигали в честь духов-хозяев местности, они представляли собой примитивные святилища — каменные насыпи как обиталище этих духов. Их воздвигали и на вершине горы, и на перевале, и на берегу озера и просто в степи — в таких местах совершались коллективные ежегодные ритуальные жертвоприношения [Жуковская, 1977, с. 36]. Н.Л.Жуковская здесь же отмечает, что на доламаистских *обо* призывали только одного хозяина, т.е. ранние *обо* посвящались семейно-родовым предкам, а эти каменные насыпи-*обо* (от монг. *обо-олохо* — «насыпать горкой, конусом») являлись как бы моделью родовой горы в тех местах, где не было гор. Обычай возведения *обо* даже из снега для совершения новогоднего моления в честь духов-хозяев местности (предков) отмечался у бурят многих регионов [Галданова, 1992, с. 112]. По данным Д.С.Дугарова, агинские буряты к наступлению *сагаалгана* (Нового года) устраивали недалеко от жилища *обо* из снега, рядом расстилали белую кошму, на которую становились и молились утренней заре и восходящему солнцу [Дугаров, 1981, с. 101].

Мы неоднократно указывали на связь свадебной и погребально-поминальной обрядности с новогодней. Примечательно, что отражение почитания предков при встрече Нового года сохранилось не только в обряде возведения *обо* для совершения жертвоприношения предкам. Войдя в юрту или дом первый раз в новом году, гость снимает шапку и, придерживая ее обеими руками на уровне груди, с легким поклоном головы произносит слова приветствия: *Мэндоо, сэргэ мэндэ, бастриг мэндэ*. Кажется несомненным, что слова приветствия *сэргэ мэндэ* в стародавние времена были обращены к дереву-матери, которое называлось *сэргэ* и олицетворение которого, возможно в виде опорного столба юрты, находилось в доме, на что указывает сохранившееся выражение *гэрэй сэргэ*. Кроме того, почти до этнографической современности сохранялся обычай, когда каждый домохозяин при проведении коллективного обряда втыкал перед собой березовую ветку, которая называлась *түүргэ* и символизировала ритуальное бе-

резовое дерево-*туургэ*. Это дерево носило и другое название — *сэргэ*, таким образом березовые веточки — олицетворение каждой семьи — и *гэрэй сэргэ*, вероятно, явления одного порядка.

Итак, в ритуале встречи Нового года можно видеть отзвуки архаичного культа прародительницы-горы, культа дерева-матери, не говоря уже о том, что суть этого праздника заключается в чествовании умерших предков и реальных предков, которое явно и неизменно демонстрируется в традиционном новогоднем этикете бурят и всех монгольских народов.

Новый год у бурят означает словом *сагаалган*. Во времена, еще памятные предкам бурят, *сагаалган* отмечали осенью, когда на небосклоне появлялись Плеяды, и назывался этот период Белым месяцем. Впоследствии Новый год у монголоязычных народов стали связывать с первым днем лунного месяца. На рассвете, как только забрезжит заря, все члены семьи выходили на улицу и здесь, перед жертвенником, называемым *обоо*, устраивали моление духам-хозяевам местности, т.е. духам своих предков. Еще в начале XX в. моления совершались коллективно, всем селом у горы, где «обитал» главный дух — покровитель данной местности.

После основного моления, посвященного духам предков, восточные буряты-ламаисты уже в доме вечером совершали поклонение божествам ламаистского пантеона. Живописные изображения ламаистских божеств (*танка*) развешивали в канун сагаалгана (*бутуу үдэр*) на северной или северо-западной стене, т.е. в почетной, сакральной стороне дома. Скульптурки божеств стояли на ритуальном столике (*бурханай шэрээ*). Перед ними расставляли *дээжэ* — первинки лучших видов праздничной пищи (хурууд, үрмэ, сладости, архи, чай, из мясного — чаще всего грудинку). Некоторые семьи, обычно состоятельные, имели в качестве покровителей (*сахюусан*) семьи ламаистские божества: Губилха, Табанхан, Жамсаран и т.д., которые были получены ими вместо шаманистских духов-покровителей.

Завершив моление, члены семьи начинали поздравлять друг друга с Новым годом, соблюдая очередность в соответствии с возрастом каждого. Первым поздравляли самого старшего в семье.

Поздравив друг друга в семье (малой или большой неразделенной), отправлялись приветствовать одноулусников, причем опять соблюдая принцип возрастного статуса. В первую очередь посещали дом человека, самого старого в улусе, ибо достигшие «высокого» возраста удостоивались наибольшего уважения и почитания вне зависимости от сословных различий.

Этикет приветствия отличался от обычного, каждодневного. Сагаалганский приветственный жест *золголго* выражает идею преемствен-

ности поколений: младший протягивал руки ладонями вверх, выражая готовность воспринять от старшего его знания, опыт, мастерство, а старший на протянутые к нему руки возлагал свои, ладонями вниз. Этот жест означает также и то, что младший по возрасту — всегда опора и поддержка старшего [Жуковская, 1988, с. 53].

Сагаалганские поздравления сопровождались одариванием друг друга. Младший, поздравляя старшего, подносил ему хадак или серебряные монеты. Внуки, поздравляя своих деда и бабушку, приносили им гостинцы-*зэмхэн*, а те, в свою очередь, одаривали их ягненком, теленком и т.д.

С наступлением вечера молодежь разжигала на улице большой костер и всю ночь хороводила — устраивали *наадан*, пели песни, веселились от души.

Сагаалган отмечался как праздник всеобщего «дня рождения». Истоки праздника уходят в далекое прошлое, но тем не менее многие его сущностные моменты дошли до наших дней. В частности, правила праздничного этикета, которые в течение многих веков передавались из поколения в поколение, сохранили особое отношение к старшим по возрасту, авторитарность старейших как следствие древнего культа предков.

Современные этнокультурные процессы непосредственно воздействуют на народную традиционную культуру, в частности семейно-бытовые обряды.

Наибольшая вариативность характерна для обрядов свадебного цикла. В настоящее время из досвадебных обрядов, исполняемых в традиционном духе, отчетливо выделяется сговор, или сватовство, обязательно сопровождаемое поднесением стороной жениха родителям невесты хадака и ценных подарков.

Обязательным считается также обращение в дацан, к ламе-астрологу, который должен указать, совместимы ли жених с невестой и какой обряд нужно совершить для устранения препятствий, а также в какой день следует устраивать свадьбу и т.д.

Накануне свадьбы в доме невесты устраивается вечеринка, и на следующий день ее провожают к жениху родственники, друзья, подруги. По старинному обычаю недалеко от дома жениха свадебный поезд встречают. Встречающие, так же как в старину, спрашивают: «Кто вы такие, куда направляетесь?» Передовые свадебного кортежа отвечают: «Вот уже три года, как исчез наш трехгодовалый бычок. Нам сказали, что он находится где-то здесь, поэтому наши поиски привели сюда». Ответы, как и вопросы, могут быть разные. Затем все направляются в дом жениха. На свадьбе самому главному свату по-

дают ритуальное блюдо — вареную голову барана (*төөлэй*), а другим сватам — грудинку, крестец или лопатку — согласно старинным установкам. Тот, кому подавали *төөлэй*, непременно должен знать, где и сколько надо сделать надрезов на *төөлэй*, как его принять и кому возвращать.

Понятие калым как таковое не существует, но обычай передачи приданого сохранился. Приданое заносят в дом, и совершается довольно распространенный обряд застилания постели, во время которого произносится очень много благопожеланий молодоженам, в постель бросают монеты, зерна.

После этого сторона невесты вносит свое угощение — бараньи тушки или мясо, сваренное отдельными крупными кусками. Мясо кладут на скатерть, которую держат за четыре угла, и раскладывают в том же порядке, как у живого барана. Под «ногами» барана складывают масло, конфеты, булочки. Все это передается сватьям, которые начинают угощать гостей мясом, привезенным *худагуй* (сватей со стороны невесты). После этой церемонии, которая в прошлом называлась *хэиэг тушааха*, начинается само свадебное гулянье, застолье. Собравшиеся вручают подарки молодоженам, говорят благопожелания-поздравления. Поют песни, устраивают *ёхор*, особенно летом.

Сохраняется ведущая роль представителей двух сторон — главных сватов, которые должны отличаться умом, смекалкой, красноречием, знанием старинных обычаев, ибо дух состязания, присущий традиционной свадьбе, никогда не исчезал.

Совершение свадебного обряда подвержено варьированию по многим причинам, главная из них — место проведения свадьбы (город, деревня, тот или иной район), ибо до сих пор локальные обычаи бурят сохраняют свои особенности. Так, например, баргузинские буряты (Баргузин–Курумкан) обязательно соблюдают традицию установления *сэргэ* к свадьбе.

Среди обрядов жизненного цикла наиболее консервативным оказался похоронный, что представляется вполне естественным. Смерть человека, сопровождаемая погребальным обрядом, вызывает глубокие эмоциональные переживания родных и близких. Именно в силу психологических мотивов, а также вследствие бытующего этнического сознания с присущим ему традиционализмом похоронно-погребальная обрядность наиболее устойчиво сохраняет не только ламаистские представления и правила захоронения, но и архаичные элементы, фиксируемые как у западных, так и восточных бурят-ламаистов. Из сферы традиционного сохраняется обязательное обращение к ламе для выяснения дня и места погребения, «купля земли», обязательное погребение стариков на родине, т.е. в той местности, где они родились.

В похоронах тех, кто родился в советское время, присутствуют обычаи, характерные для всего современного гражданского общества независимо от вероисповедания и национальности. В похоронно-поминальных обрядах участвуют люди разных национальностей, возрастов, возможно присутствие женщин, что не допускалось прежде. Символы погребального ритуала (атрибуты гроба, надгробная стела, венки, фотографии) соответствуют духу современности. Однако если умерший — старый человек, стараются следовать традиционным обычаям.

На постпохоронный обряд-поминки, совершаемый на 49-й день, собираются родственники умершего, соседи. Обязательно приглашают ламу, одного или нескольких. Постпохоронный обряд в наибольшей мере пронизан религиозными мотивами, ибо его проведение обнаруживает существование представлений о душе, разновидностях душ, в нем выявляются идеи о перевоплощении души, о перерождениях умерших и т.д. Помимо этого, в обряде проявляются реликты культа предков, родовой общности, семейно-родовых связей, взаимопомощи.

Для современных бурят по-прежнему актуально знание своей родословной, своих родовых предков, поддержание родственных отношений. В сельских местностях традиционных элементов культуры, особенно бытовой, сохранилось больше, а в городах сейчас тоже принято обращаться к наследию прошлого в культово-обрядовой сфере жизни. Примером ретроспективной модификации является традиция посещения «колыбельной родины», земли предков с целью поклонения (*угаа тахиха, утха узууртаа мүргэхэ*). Отметим, что через все модифицированные формы обрядов красной нитью проходит идея социализирующей роли предков, как мифологических, так и прежде всего реальных. На социализацию (этносоциализацию) индивидов наиболее ориентированы обряды жизненного цикла, суть которых ярко иллюстрируют обряды перехода из одного статуса (состояния) в другой.

Глава IV

ЁХОР В БУРЯТСКИХ ОБРЯДАХ

РИТУАЛЬНЫЕ ТАНЦЫ БУРЯТ

Одним из наиболее знаковых феноменов традиционной культуры является танец, который, как правило, сопровождает, а чаще заключает общественно значимые ритуалы¹. В них принимают участие все члены социума, поскольку в ритуале и через ритуал подтверждается цельность данного социума и единство всех его членов. «Основной темой, присутствующей в том или ином виде в любом ритуале, является тема творения мира, установление различного рода правил и схем» [Байбурин, 1993, с. 12].

Обряды перехода связаны с коренной переменой онтологического состояния, когда общество теряет одного человека и приобретает другого, более совершенного [Элиаде, 1994, с. 115, 117]. Но исчезает не только прежний человек, но и вместе с ним прежний мир, прежнее общество, а с возникновением нового члена общества возникает новый мир, новое общество, «идеал, открываемый мифами». И.М.Дьяконов пишет, что «участие в обряде, участие в восприятии излагаемого мифа есть сопереживание событиям мифа как продолжающимся свершаться» [Дьяконов, 1977, с. 20]. Несомненно, что космогонические представления являются ядром любого обрядового действия. «В религиозной жизни древних и архаических обществ они (космогонические мифы) выполняли функции космического прецедента, архетипа, модели, по которым строилась духовная и социальная жизнь коллектива» [Евсюков, 1983, с. 95].

По нашему мнению, в *ёхоре* (круговом танце) проявляются те процессы интеграции и дизъюнкции, которые определенным образом гармонизируют взаимоотношения индивида, социума и природы. Высокий семантический статус танца в традиционной культуре позволяет избрать его в качестве объекта специального рассмотрения. Причем

хотелось бы отметить, что данная глава будет посвящена не вообще ритуальному танцу², а только *ёхору*³. Исследователи уже отмечали локальность *ёхора*: «У всех западных бурят на девишнике пляшут и поют всевозможные плясовые песни, а у хоринских, агинских и селенгинских бурят нет плясок и плясовых песен» [Балдаев, 1959, с. 4]. В связи с этим следует высказать предварительное замечание о характере танца в контексте этногенеза бурят, обусловившего дифференциацию их этнической культуры и наличие в ней двух типов: юго-западноазиатского и восточноазиатского, о чем мы уже писали [Скрынникова, 1998; 1999; 2000]. Это различие двух типов культур обуславливалось самим процессом этногенеза бурят, в который на протяжении веков были включены народы разной расовой (европеоиды и монголоиды), языковой (индоевропейской и алтайской языковых семей прежде всего) и этнической принадлежности.

Наиболее значительно отличия запада и востока проявились в персональном коде традиционной культуры. Если в древности (II–I тыс. до н.э.) для западной части монголоязычного мира был актуален культ Солнца (его символ — круг), проявлением которого были оленные камни и керексуры, а для восточной его части — культ Земли (символ ее — квадрат или прямоугольник), выражением которой были плиточные могилы [Скрынникова, 2000], то сейчас в качестве этнодифференцирующего маркера у бурят может выступать форма исполнения ритуального танца.

Западные буряты танцуют *ёхор* — круговой танец, семантика которого наряду с другими значениями заключается в том, чтобы быть символом солнца. Можно вспомнить аналогичный танец долган (Таймыр), который изучался экспедицией Института этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН под руководством М.Я.Жорницкой: «Круговой танец долган прежде имел обрядовый характер. Он исполнялся, по словам исследователей, в честь солнца, когда оно впервые появилось на горизонте после долгой полярной ночи» [Дугаров, 1991, с. 119]. Кроме изоморфности круга *ёхора* солнцу, доказательством безусловной связи *ёхора* с культом Солнца является время, когда он исполняется — от заката до восхода, т.е. рождения солнца.

Восточные буряты ритуальный танец (*нэрьелгэ*) исполняли в две параллельные шеренги, или «стенки» [Дугаров, 1991, с. 190–190]. То, что одна стенка могла состоять из парней, а другая — из девушек, явно указывает на пару божеств — Небо и Землю. Последнему вполне соответствует мысль М.Элиаде, высказанная по поводу китайской традиции: «Обрядовая оппозиция двух полов, которая в древнем Китае принимала форму противостояния двух соперничающих корпораций, вы-

ражает одновременно взаимодополнительный антагонизм двух типов бытия и чередование космических начал *ян* и *инь*. В коллективных праздниках весны и осени два противостоящих хора, выстроенные в ряд друг против друга, бросали друг другу вызов в стихах. „*Ян* обращается, *инь* отвечает“. Эти две формулы взаимозаменяемы; вместе они служат выражением космических и социальных ритмов. Антагонистические хоры противостоят друг другу как тень и свет. Поле их встречи представляет пространство в целом, так же как группа символизирует общество в целом и всю совокупность природных явлений» [Элиаде, 1987, с. 248].

При всем отличии моделей мира в двух частях монгольязычного мира нельзя не увидеть общего в них — дихотомии. Она проявляется в бинарном членении мира и в культуре, и в природе. При этом вселенная является результатом контактов пары божеств: или их священного брака, или конфликта — и в любом случае это предполагает не только разделенность, но и целостность.

«Поскольку мир и жизнь являются результатом разрыва, нарушающего изначальное единство, человек должен повторять этот процесс. Полярный антагонизм возводится в ранг космологического принципа; он не просто признается, но становится тем ключом, с помощью которого раскрывается смысл мира, жизни и человеческого общества. Более того, самым своим способом существования полярный антагонизм стремится к тому, чтобы отрицать себя в парадоксальном соединении противоположностей. Полярности, сталкиваясь, рождают то, что может быть названо *третьим членом триады*, который может быть или новым синтезом, или возвращением к предшествующему состоянию... Синтез... является в то же время движением вспять, возвращением к изначальному положению, когда противоположности сосуществовали в составе нерасчлененного целого» [Элиаде, 1987, с. 237–238]. В этом контексте можно рассматривать и исполнение ритуальных танцев, оно (в вербальной и невербальной форме) способствовало социо- и космогонии, поскольку группы танцующих символизировали собой основные космические силы — мужское и женское. Если в исполнении *ёхора* явно просматривается мотив *иерогамии*, то для *нэрьелгэ* актуален мотив *борьбы/состояния*, завершающегося союзом борющихся сил. Участники *ёхора* составляли круг (целостность), где все пели один и тот же текст, а исполнители *нэрьелгэ* обязательно соревновались друг с другом в вербальной форме (вопрос/вызов — ответ). В *нэрьелгэ* символом космических сил выступают отдельные группы людей, которые зачастую делятся по половому признаку (справа — мужчины, слева — женщины). М.Элиаде считает, что деление людей на две противоборствующие группы

участников «указывает на мифические мгновения перехода от Хаоса к Сотворению Мира» [Элиаде, 1994, с. 68].

И здесь следует сделать замечание по поводу изображения на одной из Шишкинских писаниц, которое и А.П.Окладников, и повторивший его репродукцию Д.С.Дугаров интерпретировали как *круговой танец* курыкан [Дугаров, 1991, с. 112–113]. На писанице изображен, кроме фигур людей и животных, ряд людей: справа и слева две отдельно стоящие человеческие фигуры и две группы людей, держащихся за руки, причем слева — восемь фигур, а справа — девять. На наш взгляд, это изображение никак нельзя интерпретировать как круг (*ёхор*), но как *нэрългэ* — возможно. Это позволяет сделать и числовая символика традиционной культуры бурят, где *восемь*, как и левое, маркирует *женское*, тогда как *девять* и правое — *мужское*, именно поэтому ассоциировать это изображение с *нэрългэ*, на наш взгляд, вполне допустимо. Это согласуется и с историческим контекстом: выше мы упоминали, что исполнение ритуального танца в две шеренги связано с восточноазиатской традицией. Курыкане, которым приписываются изображения на Шишкинских писаницах, «по мнению А.П.Окладникова... были потомками племен *плиточных могил* Забайкалья. Их появление в Прибайкалье он датировал III–II вв. до н.э., когда на горе Манхай в Кудинской степи появились первые плиточные могилы» (там же, с. 112).

Иногда деления по половому признаку нет, но представление о правой или левой сторонах, обозначенных двумя параллельными шеренгами танцующих, сохраняется, что, безусловно, имплицитно свидетельствует о делении на *мужское* и *женское*: деление участников на две группы является первым космогоническим актом, поочередное движение/покачивание обеих групп навстречу друг другу является символом космической борьбы, что особенно отчетливо подтверждает вербальный текст обряда.

Девушки начинают, отмечая противоположную сторону как «верх», поют [Дугаров, 1991, с. 112]:

Тала бури *тарбажа*,
Тангалай бури аялга.
Аянгата *ахайнар*,
Аян шэнгезр нэрьсытэ!

В каждой степи *орел*,
В каждом нёбе напев.
Голосистые *парни*,
Гремите подобно грому!

Парни, в свою очередь отвечая девушкам, включают в слова песни символику нижнего мира (там же):

Сээл бури *заган*,
Сээжэ бури аянгаю.

В каждом омуте *рыба*,
В каждой груди напев.

Аянгата абгайнар
Аян шэнгээр нэрьейтэ!

Голосистые девушки,
Гремите подобно грому!

В самой структуре вербального текста выражено космическое деление на верх и низ: в первом куплете — *орел* и *парни*, во втором — *рыба* и *девушки*. Слова, повторяемые в обоих куплетах (*Аян шэнгээр нэрьейтэ!* — «Гремите подобно грому!»), символизируют космический контакт/конфликт, результатом которого стало творение основных сфер мироздания; их маркеры упоминаются в данном тексте: Верхний мир — небо/орел, Средний мир — парни и девушки, Нижний мир — омут/рыба (= дракон?).

Это вполне согласуется с архетипом традиционной культуры. М.Элиаде, со ссылкой на Кёйпера, пишет: «Во-первых, он показал, что словесные состязания в ведийской Индии воспроизводят первичную борьбу против сил противодействия (*vr̥tani*). Поэт сравнивает себя с Индрой: „Я — убийца моих соперников, целый и невредимый, как Индра“... Состязания ораторов, соревнование между поэтами представляют собой творческий акт и, следовательно, обновление жизни. Во-вторых, как показал Кёйпер, имеются причины полагать, что мифоритуальный сценарий, в центре которого находилась борьба между Индрой и Вритрой, в действительности представляет собой новогодний праздник. Все формы состязания и борьбы — гонки колесниц, групповая борьба и т.д. — должны были, как считалось, стимулировать творческие силы во время зимнего ритуала... Таким образом, мы видим, что существовало достаточно архаичное индо-иранское представление, заключавшее в себе высокую оценку обновительных и созидательных свойств словесного поединка. Более того, этот взгляд существовал не только у индо-иранцев... Рольф Стейн показал, что в Тибете словесные диспуты — это лишь один из видов состязаний в ряду других, таких, как скачки, атлетические игры, борьба, стрельба из лука, доение коров и конкурсы красоты. Наиболее важные после скачек состязания происходили по случаю Нового года между членами или представителями разных кланов, которые рассказывали космогонический миф и восхваляли предков племени... Что касается ораторских состязаний, они, согласно Стейну, были частью „комплекса соревнований, которые в социальном плане поднимали престиж, а в религиозном плане прикрепляли социальную группу к ее среде обитания. Боги присутствуют на спектакле и смеются вместе с людьми. Состязания в разгадывании загадок и рецитация эпоса, например, повести о Гезаре, оказывают влияние на урожай и на скот. То, что боги и люди объединяются по случаю великих торжеств, служит и подтверждению, и смягчению социальных оппозиций. И группа, вновь связанная со своим прошлым (происхождение мира и

предков) и со своей средой обитания (предки — священные горы), ощущает прилив сил“» [Элиаде, 1987, с. 230–240].

В бурятской традиции круговой ритуальный танец называется по-разному: *ёхор*, *хатар*, *яхар*, *наадан* (М.Н.Хангалов, Д.С.Дугаров, И.Е.Тугутов, Г.Д.Санжеев и др.), у закаменских бурят этот танец называется *шахал* [Галданова, 1992, с. 131]. Встречаются и иные, более редкие обозначения кругового танца, которые будут упомянуты ниже. Как общее название кругового хороводного танца термин *ёхеор* (*ёхорь*) отмечен еще русскими путешественниками [Дугаров, 1991, с. 105–106]. В изучении *ёхора* выделяются два аспекта: происхождение термина и происхождение танца. И надо сказать, что совпадения точек зрения разных исследователей по этим аспектам нет.

Происхождением танца более других занимался Д.С.Дугаров, и, на наш взгляд, он предложил вполне удовлетворительную версию. Автор полагает, что «весь обрядовый комплекс культа неба, земли и плодородия, а также и обслуживающий его круговой танец распространялись по всей Евразии из одного единого культурного центра» [Дугаров, 1998, с. 103–107], который он локализует в Восточном Средиземноморье — Ближний Восток, Месопотамия, Малая Азия и Эгейский культурный мир. По мнению исследователя, *ёхор* «как особая форма народной хореографии и важный элемент ритуального комплекса белого шаманства был занесен к нам извне пришлыми индоиранскими индоевропейскими племенами» [Дугаров, 1991, с. 118]. (Нам бы хотелось заметить, что это является не результатом заимствования, а отражением участия в этногенезе бурят — западных по преимуществу — индоевропейского субстрата.) Это подтверждается следующими выводами Д.С.Дугарова, который отмечает четыре региона бытования кругового танца, в названии которого присутствует корень *хор-/кор-/кол-*:

— на Ближнем Востоке хороводный танец известен издревле в Иране, Закавказье, островном Средиземноморье. Таковыми являются азербайджанский *халай*, грузинский *хоруми* и т.д.;

— в Центральной и Восточной Европе: русский *хоровод*, чешский *chorovod*, польский *korovod*, украинский *коровод*, белорусский *карагод*, венгерский *kortaz*, болгарский *хоро*, молдавский *хорэ*, македонский *оро* и т.п.;

— в Юго-Восточной Азии, где на территории современной китайской провинции Юньнань проживает целый ряд некитайских народностей мяо-яо;

— в центральной и северной частях Сибири от Байкала до берегов Северного Ледовитого океана и полуострова Таймыр [Дугаров, 1998, с. 103–105].

А.Г.Лукина приводит слова М.Я.Жорницкой о том, что вариациями термина *ёхор* обозначаются не только бурятский хороводный танец, но и хороводные танцы эвенков, долган и якутов. Близость якутского танца *осуохай* и бурятского *ёхора* объясняется древними этнокультурными связями якутов и бурят, сходством их хозяйствования, определенной близостью в формах обрядов [Лукина, 1998, с. 112–113]. В свою очередь, М.Я.Жорницкая приводит высказывание Б.О.Долгих, сделанное им в 1965 г. о выделении в Сибири ареалов бытования кругового танца и его наименования: 1) юго-западный район, включающий территорию расселения западных групп эвенков, где он обозначается терминами *ёхор*, *дьяхурья*; 2) северо-восточный ареал с эвенкийским *хэдьэ*; и 3) северо-западный (Таймыр и прилегающие территории Якутии), где распространен долганский танец *хэйро* [Жорницкая, 1999].

Что же касается происхождения названия, то оно связывается с тюркоязычными этносами. «Таким языком-источником, вероятнее всего, мог явиться язык древних уйгуров. В древнетюркских памятниках зафиксированы слова *joqaγu* — *подниматься, возвышаться*, *joqaru* — *вверх*. Таким образом, оказывается, что древнетюркское *joqaγu* и бурятское *үхэ*, дошедшие до нас в качестве припевных слов древнейшего обрядового хороводного танца, совершенно неожиданно выражают одно и то же понятие: *вверх, вознестись*. При этом бурятское *үхэ* есть буквальный перевод древнетюркского *joqaγu* — *вверх*, которое, в свою очередь, является направительным падежом от *joq* — *высокое место*» [Дугаров, 1991, с. 107].

Несколькими годами раньше И.М.Манжигеев, объяснявший происхождение термина, предложил в числе других и эту интерпретацию: 1) *ёрг-ёрг гэхэ* (двигаться вприпрыжку); 2) *ёрд-хорд гэлдэхэ* (говорить отрывисто, резко); 3) от древнетюркского *juqaγu* (вверх), *juqaγu bol-* (подниматься), *juqruk* (быстрый, скорый), *juqig* (бежать) [Манжигеев, 1985, с. 14].

Этнографами зафиксировано, что *ёхор* исполнялся, кроме *Ёрдынских игрищ* [Дугаров, 1991, с. 145–148], также во время *сагаалгана* [Сагаалган, 1991, с. 19], *зэмһэн наадан*⁴ [Тугутов, 1989], *түхэрөөн наадан (зөөхөй наадан)*⁵ [Дугаров, 1991, с. 89], в свадебном обряде [Балдаев, 1959, с. 80; Хангалов, 1959, с. 19; Тугутов, 1961, с. 43], в обрядах *хиийн хуурай*⁶ [Тугутов, 1961, с. 43], *буудал/яшил дэгдээхэ* у забайкальских [Галданова, 1987, с. 26] или *нэръеэрэй хуурай* у идинских бурят⁷ [Тугутов, 1961, с. 52–53], в ритуале *посвящения в шаманы*⁸ [Хангалов, 1959, с. 160, 163, 177], в *наадане* по случаю приезда молодого гостя или гостьи [Тугутов, 1961, с. 52–53].

В нашей работе особое внимание будет уделено космогонической и социогонической функциям *ёхора*. Именно эти функции и опреде-

ляют то, что *ёхор* исполняется, как мы видим, в самые значимые (переломные) моменты в жизни социума. В *тайлгане* это связано с инициационным характером Нового года (конец одного — начало другого периода), когда надо возродить порядок (космос). Во время свадьбы — с *наалом*⁹ и девичником *в локусе невесты*, т.е. когда нарушается структура социума невесты в связи с выведением из него одного из членов (девушки-невесты) и необходимы действия, способствующие сохранению этого социума, а также с началом и концом свадебного пира *в локусе жениха*, т.е. когда изменяется структура социума жениха введением нового члена (жены), что требует действий, обеспечивающих его стабильность. В обряде посвящения в шаманы необходимость исполнения *ёхора* также определяется *переменой статуса* одного из членов социума, что, безусловно, нарушает упорядоченную общественную структуру. Одним из факторов, способствующих нормальному функционированию социума, является исполнение *ёхора*, выполняющего сакральную функцию. Космогонические и социогонические функции *ёхора* выражаются различными кодами: локативным, агентивным, акциональным, предметным, темпоральным и др., что и будет предметом нашего анализа.

Что же касается функции *ёхора*, то Д.С.Дугаров, который внес заметный вклад в его изучение, акцентировал свое внимание на одной: исполнение кругового танца способствовало «поднятию на небо душ жертвенных животных, шамана во время камлания и моления с целью получения небесной благодати» [Дугаров, 1991, с. 118, 150]. Кроме того, по мнению исследователя, круговые танцы названных выше регионов Евразии были тесно связаны с обрядностью культа плодородия и наступления весны: «Большинство... обрядов начиная уже с неолитических времен приходилось на весну, когда луга и пашни самых ранних земледельцев и скотоводов начинали покрываться зеленью» [Дугаров, 1998, с. 106], а исполнение танца вокруг центра с исполнением заклинаний являлось магическим воздействием на рост растений. «Поэтому древние предки современных армян во время своих круговых хороводных танцев бесконечное множество раз повторяли одно и то же слово *вэр-вэр, вэр-вэр*, что означало *вверх-вверх, вверх-вверх*. Точно так же и современные буряты, танцуя свой *ёхор*, до сих пор после каждого двух- или четырехстишия (куплета) многократно повторяют один и тот же припев, состоящий из одного-единственного слова: *еохор, еохор, еохор, ео*, что на языке древних тюрков также означало *вверх, вверх, вверх*» (там же). Но этим функция *ёхора*, на наш взгляд, не исчерпывается.

КОСМО- И СОЦИОГОНИЧЕСКАЯ ФУНКЦИИ ЁХОРА

Прежде всего обратим внимание на организацию ритуального пространства [Дугаров, 1980, с. 93]:

Хатараел доо хангайдоо	Потанцуем на горе —
<i>Хангай</i> манай даахал даа яась.	Гора наша не провалится.
Дэбхэрэз дэлхэйдээ	Попрыгаем на земле —
<i>Дэлхэй</i> манай даахал даа яась.	Земля наша не провалится.
<i>Хадам-а</i> хаанам-а хари (а) доо	— Где же сваты? — На чужбине.
<i>Дэбхэр</i> хаана дэлхэйдэл даа яась.	— Где танцоры? — На пригорке.

Первая пара, отмечаемая в тексте, — гора-земля, выступает в данном случае не в качестве географических объектов, а как космогоническая пара *высокий фаллос* и *широкая вагина* — *хангай* и *дэлхэй*. Второй парой маркируется социальное пространство, обозначенное сватами — *хадам* — и танцующими *ёхор* — *дэбхэр*, для которых космическое и социальное пространство *со-творяется*. Причем стоит заметить, что *творцами* являются танцующие, принадлежащие *своему* социуму, что в тексте песни определяется противопоставлением танцующих сватам (*хари* — «чужие»). Поскольку круг *ёхора* маркирует сакральный центр, обладающий порождающим началом и цивилизующий пространство всех сторон света, что является архетипом традиционной культуры, то соответственно танцоры—участники *ёхора*, принадлежащие *своему* социуму, гармонизируют пространство четырех и восьми сторон горизонтальной модели мира, что демонстрирует текст, который исполняется в танце (там же, с. 108):

Дүрэбэн тээһээн дэрбээшэн	С четырех сторон собравшиеся [на танец]
Дүшэн хүүнээр тэнгэймэ.	Сорока человекам не уступят в силе.
Найман тээһээн дэрбээшэн	С восьми сторон собравшиеся [на танец]
Наян хүүнээр тэнгэймэ.	Восьмидесяти человекам не уступят в силе.

«Божественное сотворение Вселенной мыслилось как фаллическое действие» [Маковский, 1996, с. 376]. Мотив высокого и широкого довольно распространен и выступает в разных контекстах [Дугаров, 1980, с. 39]:

<i>Үндэр</i> , набтар газары	Потанцуем так, чтоб на холмах и низинах
Үндэлээсэр хатарая.	Пыль вздымалась столбом.
<i>Үрэгэн</i> дэлхэй газарта	Споемте же так, чтоб по земле широкой
Дуулдасарань хатарая.	Всюду нас слышно было.

Здесь еще отмечается, как и во многих других песнях, мотив пыли. Пыль, поднимаемая танцующими, является естественным результатом их движения. О символическом и магическом значении танца уже писала И.Кабзиньска: «Мы находим аналогии этому в монгольских верованиях. Пыль, поднятая табунами коней, считается свидетельством жизни. Монголы верят, что это приносит счастье» [Кабзиньска, 1990, с. 19]. Выше мы отмечали в качестве одного из ведущих мотивов иерогамию Неба (гора) и Земли как божественной пары, маркирующей область сакрального (иной мир).

Исполнение *ёхора* может выполнять функцию установления связи с иным миром (нижним) — миром предков [Дугаров, 1980, с. 210]:

Ангара хайша хэлэбыбэб?
Ара хойшо хэлэбыбэ.
Амитан хайша хэлэбыбэб?
 Наадан тээшэ хэлэбыбэ.

Ангара куда потекла?
 Прямо на север потекла.
 Народ куда повалил?
 К месту игрищ повалил.

Д а б т а л г а
Үхээр-э ногоон хайбаралаа,
 Ероолохоороо хайбаралаа.

П р и п е в
 Душа маралухи вознеслась,
 Иноходью засемила.

Зүлхэ хайшаа хэлэбыбэб?
Зүүнхэн хойшоо хэлэбыбэ.
Зүһэтэн хайша хэлэбыбэб?
 Наадан тээшэ хэлэбыбэ.

Лена куда потекла?
 На северо-восток потекла.
 Сверстники куда повалили?
 К месту игрищ повалили.

Обратим внимание на следующее: в связи с Ангарой в тексте употребляется словосочетание *ара хойшо* (оба слова означают «назад/сзади»), а в связи с Леной — *зүүнхэн хойшоо* («слева/сзади»). Известно, что стороны *слева* и *сзади* горизонтальной модели мира соответствуют низу вертикальной модели [Топоров, 1982, с. 162–163], что, на наш взгляд, следует подчеркнуть в цитируемом выше тексте.

В этом тексте моделируется ось Вселенной, где внизу (сзади) — предки, в середине — люди,верху — солнце на небе. Хотелось бы обратить внимание на слова, которыми обозначаются живые люди: *амитан* («обладающие душой, дыханием») и *наһатан* («обладающие возрастом»; см. следующий пример) в отличие от умерших, о которых монголоязычные народы говорят *нас барсан* — «умер», т.е. исчерпал свой возраст. В *ёхоре* Закаменского р-на есть фраза: «Две жизни не проживу» (*Хоер-о наһа ла наһалагуйб*) [Дугаров, 1980, с. 79]. Подчеркивание того, что собираются живые, характерно и для *ёхора* (там же, с. 132):

Нааданай гал шатааж,
Наһатанаа суглуулана.

Для игрища костер разожжем,
 Сверстников соберем.

Нам представляется, что Д.С.Дугаров не совсем точно перевел бурятский текст. Именно участие в *ёхоре* живых (*наһатан*) людей, а не сверстников способствует возрождению космоса, всего Мира — богов, людей, растительности, животных и т.д.

Все в *ёхоре* должно было быть совершенным — и сам круг, и танцоры. «Ёрдынские игры происходили весной, в мае, когда земля покрывалась свежей зеленью. На игрища съезжались люди со всех концов Западной Бурятии (примеч.: другой информатор из того же поселка Н.Далиев говорил, что „на игрища приезжали, кроме ольхонских родов, и все другие роды и племена бурят, проживающие к северу от Байкала (*ара зон*), и даже с восточной стороны озера“). Иногда, говорят, приезжало до двух-трех тысяч человек и вокруг горы Ёрд танцевали хороводные танцы на протяжении шести суток днем и ночью. Для того чтобы игрище состоялось, предъявлялось одно-единственное условие: участников обряда должно было собраться столько, чтобы они, взявшись за руки, могли опоясать горку, замкнув хороводный круг вокруг нее... В случае же, если собиралось меньше народа и круг не замыкался вокруг горы, игры или вовсе не проводили, или проводили кое-как, и в этом случае считалось, что состоялся плохой *наадан* (*муу наадан болоо*), и поэтому нет гарантии, что год будет хорошим для бурят» [Дугаров, 1991, с. 144]. И автор приводит по этому поводу эвенкийскую легенду, сообщенную ему М.Я.Жорницкой: «Когда эвены впервые пришли в эти места (Охотское побережье. — Д.Н., Т.С.), они устроили круговой танец вокруг горы. Но не хватило одного человека для того, чтобы хороводный круг вокруг горы замкнулся. Тогда они взяли в круг единственную бывшую с ними собаку, и круг замкнулся» (там же).

Танцоры, начинающие *ёхор*, отбирались наиболее выносливые, голосистые; в *тэнгэрийн хатар* («небесный хоровод») шаман внимательно следил за исполнением танца: «Если кто-нибудь из них (танцоров) плясал плохо, неритмично и вяло или не так поднимал ноги, недостаточно высоко прыгал, то шаман бил своей тростью по ногам нерадивого танцора. Если кто-нибудь слишком сутулился, то такого он бил по спине. Если голова или шапка какого-нибудь танцора оказывалась выше других, то шаман его слегка стучал по голове, и т.д. Таким образом, шаман добивался того, чтобы танцевальный круг небесного хоровода (*тэнгэрийн хатар*) был идеально ровным и красивым, участники танца танцевали легко, грациозно, ритмично, пели громко, слаженно» (там же, с. 177).

Интересно, что это требование — совершенство круга *ёхора* и танцующих его — отмечалось еще в 60-е годы XX в. [Дугаров, 1980, с. 60]:

Боро польтоо богонидоо,
Булан тээшээ шэдүүлээ.
Буряад ан ахай гологдоо,
Наадан соһоо шэдүүлээ.

Серое пальто стало куцом,
В угол дальний бросили.
Парня-бурята забраковали,
Из хоровода его выгнали.

Хара польтоо богонидоо,
Хаяа тээшээ шэдүүлээ.
Харийн ахай гологдоо,
Наадан соһоо шэдүүлээ.

Черное пальто износилось,
Под лавки его кинули.
Парня-чужака забраковали,
Из хоровода выгнали.

В тексте подчеркивается, что как своего, так и чужого изгоняют из хоровода в связи с несоответствием основному требованию к исполнителям *ёхора* — быть совершенными.

В этом контексте не совсем прав И.Манжигеев, когда он пишет: «Согласно правилам, в *ёхор* допускались молодые люди примерно одинакового роста. Благодаря таким требованиям достигалась слаженность и пластичность *ёхорного* танца в целом» [Манжигеев, 1985, с. 14]. На наш взгляд, необходимость подбора равнозначных партнеров *ёхора* определяется его конечной целью — гармонизацией социума и природы.

Перемены в картине мира вербального текста *ёхора* тоже достаточно интересны [Дугаров, 1980, с. 63]:

Намаалажа ургаһан модондо
[Нарин] хухы донгодоо.
[Нара] гараха хирэндэ
[Наадан] донго донгодоо.

На развесистом дереве
Тонкая кукушка кукует.
В пору восхода солнца
Пение игрищ доносится.

Если в прежние времена центр маркировался развесистым деревом, то в советское время им был Народный дом, где танцевали *ёхор* и от которого пение было слышно в восьми сторонах света (там же, с. 42). Можно сказать, что при сохранении архетипа (центр и его цивилизаторская функция на восемь сторон света) меняется его наполнение.

В сакрализованное пространство всегда включаются и конкретные географические объекты: Селенга и Ангара (для окинских бурят), реальный Алтай и мифическая Сумеру (Кырен), Тункинская долина (с. Торы), Унга и Хэра (род хульмезнгэ), Аларь (там же, с. 59, 70, 74, 47, 95), ряд которых можно продолжать, поскольку каждый социум маркирует и сакрализует танцем *свое* пространство.

Моделирование пространства всегда отражает современные реалии [Дугаров, 1991, с. 100]:

Үбгэн Ленин үхээшһаа,
Союз молодежь залгуужа.

Хоть и умер наш старый Ленин,
Союз молодежи продолжит его дело.

Место предка (Үбгэн) — божества-покровителя социума занимает Ленин, а место создателя-творца мира не род, а комсомол. В текст песни *ёхора* включается не только «царскую власть сваливший Владимир Ильич Ульянов» [Дугаров, 1980, с. 228], но и III Интернационал, и побеждающий коммунизм (там же, с. 230–231), и программа социализма (там же, с. 229), которая оказывала на мир такое же гармонизирующее влияние, как когда-то маркеры центра традиционной культуры.

В традиционной бурятской культуре функция центра наиболее проявленно реконструируется на примере березы/*сэргэ*. Космогоническая функция березы/*сэргэ* реализуется в ритуальном исполнении *ёхора*, где *сэргэ* — атрибут, маркирующий центр, выступает в роли фаллоса, а знаком женского детородного органа — *умай*, совмещающего вагину и матку, — является *круг ёхора* [Николаева, 1999]; сам же танец вокруг *сэргэ* символизировал *иерогамию*, обеспечивавшую процветание социума и его целостность.

Мотив космогонической иерогамии постоянно повторяется в свадебных обрядах, в текстах песен упоминаются *эхэйн алтан умай* («золотая материнская утроба») и *эсэгэн мүнгэн сэргэ* («отцовский серебряный столб») [Балдаев, 1959, с. 141] в следующем контексте (там же, с. 147–148):

Когда создавалась наша земля,
То основой ее была красная глина;
Когда создавалась свадьба,
То основой ее служила *золотая материнская утроба*.

Когда создавалась наша река,
То началом ее была роса;
Когда создавалась наша свадьба,
То началом ее был *отцовский серебряный столб*.

Легенда, объясняющая мотив иерогамии, такова: «Эсэгэ Малан баабай создал начало человечества в виде *эхын алтан умай* — материнского золотого органа и *эсэгын мүнгэн сэргэ* — отцовского серебряного столба и пустил их в первоначальное молочное море. Материнский золотой орган повернулся направо и сделал круг по солнцу, отцовский серебряный столб повернулся налево, сделал круг против

солнца; они соединились, и образовались люди» [Балдаев, 1959, с. 124–125]. При подобном перемещении соединение происходит в наиболее сакральном месте — спереди от центра.

Именно поэтому традиционно исполнение *ёхора* связано с сакральным временем: тайлган, свадьба, посвящение в шаманы — временем начала нового периода в жизни социума и индивида. См. [Дугаров, 1991, с. 236]:

Азарга сагаан хуһан ургажа һууба,
Амитан зон хоёр сугларжа байба.
Молор, хүлэр хүхээ донгодожэ байба,
Манай танай хоёр хамтарба.

Белая береза-жеребец растет,
Люди собираются.
Дымчато-серая кукушка кукует,
Наша с вашим соединилась.

Вторая и четвертая строки (курсив наш. — Д.Н., Т.С.) могут быть интерпретированы двояко. С одной стороны, соединяющиеся «два» (*хоёр*) можно представить как *людей двух сторон* — жениха и невесты. С другой стороны, это может быть единство *березы*, расположенной в центре, которую в третьей строке маркирует кукушка, и *круга ёхора*, что, безусловно, указывает на космогоническую функцию *ёхора*. Ср. (там же, с. 59):

Хуһан модон сэргэмни,
Хун шубуун эхэмни!

Береза — священное дерево мое,
Лебедь — мать моя!

Нельзя не сказать о социогонической функции *ёхора*, которая как нигде проявляется в свадебной обрядности. Например, на свадьбе¹⁰ у закаменных бурят танцевали *ёхор*, сопровождаемый словами [Галданова, 1992, с. 132]:

Найман булаг нэгэдэжэ — номин далай болог,
Найман яһан нэгэдэжэ — ураг эльгэн болог.

Пусть сольются восемь истоков и образуют лазурное море,
Пусть соединятся восемь родов и станут родственниками (по сватовству).

В этих строках *ураг* — обозначает патрилинейное родство, *эльгэн* — матрилинейное.

Прежде чем сваты обменяются кушаками, приезжие поют: Мансуйтай хүбүү үргэхэдэ *ураг-эльгэн* болхоёо тэжээнэбди — «Мы детей с колыбели воспитываем, чтобы крепко *породниться*» [Балдаев, 1959, с. 44]. И уже в локусе жениха старик, стоя у онгонов, желает молодым: «Умножайте род (*ураг-таригаа нэмээжэ байгтуун*)» (там же, с. 128).

«Участники свадебного торжества... составляли *две группы* — *гостей и местных*. Они считались по отношению друг к другу *хари* (чужаки)» (там же, с. 4). И именно обрядность переводит их в другое качество — *свойства* (бур. *анда куда*). В *ёхоре* поют [Хангалов, 1959, с. 81]:

Гурбан тулга тулһан хойно	После подпирания трех подпорок
Гуламтан хоймор тэндэ.	Очага хоймор там.
Гурбан дабхар уракжиһан хойно	После родства трех раз
Ураги бөхө тэндэ.	Крепость родства там.
Дөрбөн тулга тулһан хойно	После подпирания четырех подпорок
Гуламтан хоймор тэндэ.	Очага хоймор там.
Дөлин дабхар уракжиһан хойно	После родства четырех раз
Ураги бөхө тэндэ.	Крепость родства там.

Превращению *чужих* в *свойственников* (*ураг* = *анда куда*) способствует и такое действие, как *надевание новой одежды* (перемена статуса): «Родители жениха одаривают гостей. На родителей невесты надевают новые рубашки, специально для этого сшитые, на женщин тоже надевают новые рубашки и дарят платки (*пулад залахха*). Прочим мужчинам тоже надевают новые рубашки или же дарят платки» (там же, с. 89). В традиционной культуре платки и рубашки — маркер социальной принадлежности.

С.П.Балдаев отмечал, что «урук или урак — родство по женской линии» [Балдаев, 1959, с. 6]. Но цитируемый им текст призывания на свадьбе противоречит этому утверждению (там же, с. 40, 42):

Удхалһан удхамнай,	Давшие потомство,
Түүхэлһэн түүхэмнай,	Давшие нам жизнь,
Дайдымнай үбгэд,	Основатели нашего племени,
Уг-түүхымнай бүхэ болгогтун.	Старцы нашей суши.

В этих строках, как мы видим, и *уг*, и *удха* связываются с духами-хозяевами местности (*дайдымнай үбгэд*) — предками или старцами, т.е. с патрилинейным родством.

В свадьбе как ни в одном другом обряде проявляются социо- и космогоническая функции *ёхора*: подтверждается связь социума с иным миром (предками), закрепляется вновь сформированная общность — свойство (*анда куда*), и каждая из ее сторон *включается* в космос другой.

АНАЛИЗ КОДОВ ЁХОРА

Локативный код

Космо- и социогоническая функции *ёхора* определяются тем, что он всегда исполнялся в сакральное время и в *сакральном пространстве*. Известно, что сакрализация пространства начинается с установления атрибута, выполняющего функцию центра мира (в обряде это

прежде всего центр *своего* мира) — точки наивысшей сакральности, что мы показали выше на примере *сэргэ*. Что же еще могло играть роль центра?

Одним из наиболее распространенных знаков центра был костер (*түүгдэгшэ*), о чем и поется в песне *ёхора* [Дугаров, 1991, с. 132] (курсив наш. — Д.Н., Т.С.):

Нааданай *гал* шатааж,
Наһатанаа суглуулана.
Наһатанаараа нэгэдэжэ
Нара гарсан хатараяа.

Хатарай *гал* шатааж,
Хамаг танаа суглуулая.
Хамаг танаараа нэгэдэжэ
Хабатаяр хатараяа.

Для игрища *костер* разожем,
Сверстников соберем.
Вместе со сверстниками
До восхода *солнца* потанцуем.

Для хоровода *костер* разожем,
Всех друзей соберем.
Вместе с друзьями
Ловко, красиво потанцуем.

Ночные пляски вокруг костра, не приуроченные к какой-либо обрядности, даже могли называться *түүгдэгшын наадан* («игры у костра»). Выбор костра в качестве центра не случаен и объясняется не только тем, что *ёхор* танцевали ночью; в этом прослеживается семантическая связь огня и солнца. Во-первых, архетип «огонь» — *дитя союза Неба и Земли* в качестве мировой оси достаточно распространен, и в вышеприведенном бурятском тексте речь идет именно об огне (*гал*), а не о костре (*түүгдэгшэ*). Во-вторых, именно огонь не только соединяет, но и разделяет Небо и Землю.

Есть упоминание о том, что забайкальские буряты (можно предположить, что это забайкальские роды предбайкальского происхождения) исполняли *ёхор* во время Сагаалгана. Его танцевали в *сакральное время* (после многодневного молебна и ритуального пиршества) в предварительно подготовленном месте: *главная площадь деревни* подметалась, мусор сжигался и разводился *костер*, вокруг которого и исполнялся *ёхор* [Сагаалган, 1991, с. 19].

Центр также мог маркироваться *котлом*. См. [Дугаров, 1980, с. 90]:

Хүнды тогоон хөдөөгэй лэ,
Хүг(э)тэй хүбүүд-э вечор(о)киин.

Полный котел — на полянке,
Веселые парни на вечорке.

Это определялось архетипичной ролью котла в традиционной культуре: «Не менее красноречивым символом устроенности бытия служил котел для варки пищи. Наряду с треножником он возникает в обращении алтайцев к огню... Прочно утвержденный на треножнике в центре аила котел выступал одним из звеньев в цепи заключенных друг в друга изоморфных и изофункциональных локусов: центр родо-

вой территории—жилище—очаг—котел... Аналогия... закреплена в тувинском языке, где оба понятия — *голова* и *котел* — обозначаются одним словом — *баш* (*наш*)... Следует заметить, что, как и в большинстве тюркских языков, семантическое поле тувинского слова *баш*, кроме названных, включает значения 'глава', 'вершина', 'начало', 'главный', 'первый'... В единстве своих ритуальных и утилитарных функций он неотделим от огня. „Живительная“ сущность огня и котла, превращающих сырое в вареное, универсально интерпретировалась мифологическим сознанием как акт преобразования, результатом которого являлось качественно новое состояние... У алтайцев, телеутов, шорцев акт избрания будущего шамана сводился к „переделке“ его тела... Шамана „варили“ в особом котле, „разрезали“ его тело и долго „осматривали“ кости, решая, все ли они годны для служения» [Традиционная культура, 1988, с. 138–141]. А в ритуале, где главным действующим лицом был Коча-кан, исполнялась песня (там же, с. 143):

Котел мой, поставленный на
Огонь, бурля закипал.
У девушек vulva
Спермой закипала.

Котел также мог быть символом единства социокультурной общности. Разделение рода на несколько родов, что происходило не раньше восьмого поколения, сопровождалось раскалыванием котла: «Согласно старинным обычаям разделение рода или аймака „оформлялось“ на специальном тайлгане, т.е. на родовом жертвоприношении духам предков... на котором раскалывался на части родовой котел, после чего новые роды или аймаки обзаводились по отдельности новыми котлами» [Санжеев, 1983, с. 59].

Не менее интересно исполнение *ёхора* вокруг *потника*. См. [Дугаров, 1980, с. 192]:

Тохомоо табиһан газарата-а
Тойрон байжа хатараеэ-э.

На месте, где потник сняли с коня,
Круг образуя, потанцуем.

Использование потника в данном контексте представляет безусловный интерес. По устному сообщению М.М.Содномпиловой, в орнаменте потника использовался молоточный узор, который был в традиционной культуре символом огня. Потник мог служить подстилкой шаману при исполнении им «обряда жертвоприношения молочной пищей и водкой, так называемого *хуурая* предкам шамана, а также небу по случаю поднятия громовой стрелы. При этом шаман, исполняющий песню, садился на белый потник (кошму), брал в руки две

шаманские трости и одной из них водил поперек второй, изображая игру на бурятском народном инструменте — хуре» (там же, с. 272). При этом слова песни, которая исполнялась, маркировали иной мир (там же, с. 120):

Гурбан харагын бэлшэрэ дээр —	На перекрестке трех дорог —
Гунан бухын тологой.	Голова трехлетнего бычка.
Холхи ло баабайн ятагыг	На ятаге нашего предка
Ханхинаса дараг.	Звонкие звуки извлечем.

Танцевали *ёхор* и вокруг *сэргэ* (коновязи), как во время какого-нибудь обряда, так и специально (см. *сэргэ тойрохо* [Черемисов, 1973, с. 403]).

Центральным атрибутом свадебных обрядов могла быть *шуба свекрови*, повешенная на столб. Происхождение этого обычая связано с первой свадьбой: «Багин-Хангай имел трех дочерей. Старшая дочь вышла замуж за сына Эсэгэ-Малан-тэнгэри. Эта первая свадьба как обряд устанавливалась шаманом Нойон-Тондоем, который срубил березу и установил (вкопал) в землю, как тургэ. На тургэ он повесил шубу жены Эсэгэ-Малан-тэнгэри — Эхэ-Юран и заколол барана, голову которого поставил на тургэ. Невеста поклонилась голове барана и бросила жир к Эсэгэ-Малан-тэнгэри. Так была устроена первая свадьба» [Хангалов, 1959, с. 135].

Этим центром может быть *гора*, например, при проведении Ёрдынских игрищ. Гора Ёрд, вокруг которой и танцевался *ёхор*, находилась на юго-востоке от главного святилища прибайкальских бурят — белокаменной скалы Аяа, и для тайлгана, посвященного Ухан хатам, гора покрывалась белыми шкурками ягнят [Дугаров, 1991, с. 145–148]. По мнению Д.С.Дугарова, в других случаях *ёхор* на месте тайлгана не проводился, а женщины к участию в тайлгане не допускались.

Агентивный код

В каждом конкретном ритуале участниками *ёхора*, а тем более начинающими его были наиболее *значимые* для социума группы. В этом контексте особый интерес представляет то, что на Ёрдынских игрищах, посвященных Ухан-хатам, *ёхор* начинали *женщины и девушки* (там же). Это безусловно связано с представлениями о принадлежности женщин тем родам, у которых водные духи были особо почитаемы. В данном случае агентивный код обряда — женщины и девушки — подтверждает персонажный код — Ухан-хаты. И то, и другое

маркирует низ, как, собственно, и сама Земля — Ёрд, имя которой служит обозначением ритуала, обеспечивающего нейтрализацию чужеродных (со стороны женщины) сил.

Но обряд, посвященный Ухан-хатам, проводится не только на Ёрдынских игрищах. «Осенью и весной, когда буряты переезжают с летников на зимники и с зимников на летники, они начинают брызгать тарасун и вино целыми обществами и по одиночке на реке Ухан-хату» [Хангалов, 1959, с. 119]. Если обряд коллективный, то в нем участвовали «все члены общества: мужчины, женщины, молодежь обоего пола и дети» (там же, с. 118). При этом М.Н.Хангалов неоднократно отмечает, что божества Ухан-хаты принадлежат добрым, западным, божествам (там же, с. 117, 311–315). Онгон Ухан-хатов находился в юрте слева от двери (там же, с. 343, табл. II, фиг. 2). «Шаман Урянхай Унхув был первый, открывший происхождение Ухан-хата, и первый сделал этим царям жертвоприношение; он же вырастил на безлесной горе Тархае лес и тростник на чистом озере Загал. Гора Тархай и озеро Загал находятся в Балаганском ведомстве» (там же, с. 314). Здесь стоит напомнить, что божеств Ухан-хатов — девять, главными из которых являются Ухан-лобсон и его жена Ухан-дабан. «Им прислуживал, как и во время езды по суше, Ута-Харанга-нойон, правивший правым поводом лошади, а *левый* повод держал *Урянхай*, нырявший под воду; этот последний был шаманом племени хулмэнгэ» (там же, с. 313). Интересно, что именно держатель поводьев с левой стороны стал первым шаманом. «Почти с самого начала тайлгана *молодые люди обоего пола* пляшут национальную пляску, в которой принимают участие *и замужние женщины*. Это, кажется, единственный тайлган, на который приезжают замужние женщины, старые и молодые; некоторые из них сидят на тургэ, если не принимают участия в играх и пляске» (там же, с. 525). Судя по тексту М.Н.Хангалова, этот *ёхор* исполняется на протяжении обряда *сасали* (кропления) до распределения между участниками *даланга* (доли освященной пищи) (там же).

Но в обряде, посвященном Ухан-хатам, у бурятских родов, живущих по Якутскому тракту, по информации С.Б.Болохосоева, женщины вообще не участвовали.

Представляется необходимым отметить факт, на который еще не обращали внимание исследователи: *ёхор* может открываться *божествами* — *сыновьями/дочерьми божеств*, которых символизируют *девять/восемь юношей/девушек*. Так в обряде, проводимом белыми кузнецами, *ёхор* начинали девять молодых людей (*юһэн сагаан хүбүүд*), исполнявших роль девяти заянов — божественных сыновей Божинтоя [Санжеев, 1980, с. 113].

После посвящения неофита в шаманы «собравшийся народ предается играм. Вечерние игры, вечёрки, имеют религиозный характер, на них призываются разные онгоны молодым шаманом или другим более опытным шаманом. Вечёрки делаются три вечера подряд и продолжаются до утра» [Хангалов, 1958, с. 383]. Эти вечёрочные онгоны называются *наадани онгон*, и в этом действе всё маркирует *инобытие*: шаман *снимает унты и пояс* и, призвав онгона, сам выступает в его ипостаси (там же, с. 476). Поскольку моделируется *иной мир*, то и *танец начинают девять сыновей*, которые участвовали в обряде посвящения молодого шамана, причем шаман тоже участвует в танце и заставляет плясать молодежь обоего пола (там же). Составной частью вечеров был *якша наадан* — игрища с приглашением зооморфных божеств (волк, медведь, бык и т.п.).

В *якша наадан*, который проводил белый шаман, «он сам лично вместе с детьми бога-громовержца *юһэнгутами* начинал хороводный танец *еохор*» [Дугаров, 1991, с. 177].

Иначе обстояло дело при проведении обряда *буудал/яшил дэгдээхэ* у забайкальских или *нэрьеэрэй хуурай* у идинских бурят. Для проведения обряда поднятия громовой стрелы в улусе Магдан Качугского р-на Иркутской обл. приглашался *тэнгэри утхатай бөө* (шаман небесного происхождения), водку гнали в девяти котлах, выставляли в девяти сосудах молочные продукты, и, по словам Б.А.Николаевой (из рода ользон), *ёхор начинали танцевать девять дочерей Хүхэдэй Мэргэна*, в то время как девять его сыновей окунали в ведро с водой березовые ветки и обрызгивали двух человек, сидящих в круге. Только после этого они и улусная молодежь присоединялись к исполнению *ёхора* (там же, с. 162). Осинские и идинские буряты обращались к кудинским (эхириты) шаманам, чтобы те проводили обряд.

Возможно, факт, что именно девушки начинают *ёхор*, объясняется тем, что стрела, посылаемая в обряде, связана с Землей. В адрес стрелы поется (там же, с. 168, 170):

Үлгүн дайдын
Үргүмжээр дүүли!..

Лети при поддержке
Матери-земли!..

А к предкам обращаются с такими словами (пер. этой строки наш. — Д.Н., Т.С.):

Хонгор дайдын хүлдээр хүргэ! Проводите [силою] *сүлдэ* привольной земли!

На *наале ёхор* начинала молодежь со стороны невесты. Это происходило вечером перед обрядом *тохереон*¹¹, который устраивался на южной стороне (т.е. *справа*, при ориентации дома на восток) усадьбы родителей невесты [Басаева, 1991, с. 154]. Следует особо подчеркнуть,

что в этом *ёхоре* не принимали участия ни жених (= чужой), который в это время вместе со своими родственниками и друзьями проходил обряды побеления (*сагаалха*¹²) в доме родителей невесты [Балдаев, 1959, с. 67, 69] и *онго тайха*¹³, ни сама невеста, которая вместе с подругами ходила по деревне с пением и плачем [Хангалов, 1959, с. 94], что, как мы уже отмечали, было знаками ее временной смерти¹⁴. Здесь совершенно четко просматривается социогоническая функция *ёхора*: укрепить целостность и единство своего социума при вторжении в его пространство чужого, в качестве которого выступали как жених со своей родней, так и невеста, уже выделенная в инобытие сватанием.

Эта идея подтверждается исполнением *ёхора* на следующем этапе ступени свадебной обрядности — во время *тохереона*. В этом обряде также участвует *молодежь* со стороны невесты, т.е. фиксируется цельность социума невесты, а также присутствует жених, украшенный оловянными бляхами, серебряными монетами, кисточками и т.п. Невеста по-прежнему сохраняет свою *небытийность*, и это не позволяет ей включаться в круг *ёхора*. *Чужеродность* жениха благодаря обрядам *тохереон*, *сагаалха* и *онго тайха* уже претерпела изменения, и он переводится из статуса «чужой» в статус «свой» (= *анда*).

Преобразованный (*о-своенный*) жених, которого подводят к кругу танцоров, становится участником *ёхора*, хотя и не таким, как все. Это проявляется в амбивалентности его участия: с одной стороны, он включается в *ёхор*, исполняя *Туулгын дуун* «Песнь олова», а с другой — его не впускают в круг. Подобная двойственность характерна и для самого *ёхора*: с одной стороны, *ёхор* по-прежнему маркирует нерушимость и целостность социума невесты (круг не разывается, и *ёхор* не останавливается), выполняя функцию регулятора жизнедеятельности космоса и социума, а с другой — хоровод вербально прерывается для включения нового исполнителя (об остановке и прерывании *ёхора* см. ниже: «Разрыв *ёхора*»). Движения хоровода уже под аккомпанемент пения жениха как раз и фиксируют его окончательное принятие в качестве нового члена социума — зятя.

С.П.Балдаев отмечал еще один *ёхор*, в котором участвовала *молодежь обеих сторон*. Его танцевали совместно хозяева и гости после проведения обряда *хашарга үлдэлгээн* («гон телки»¹⁵). Танец исполнялся вокруг костра и котла, где варилось мясо этой телки, причем круг *ёхора* оставался *незамкнутым* [Балдаев, 1959, с. 74, 75].

Аналогичная функция *ёхора* отмечается в девичнике. Он исполнялся во всех домах, которые посещала невеста, причем ее участие в *ёхоре* никем из этнографов не отмечено. «Когда молодежь пляшет

хатарха, то на середину круга ставят вино, тарасун и мясо. Пляшущих останавливают и подают им вино и тарасун по очереди, а затем мясо» [Хангалов, 1959, с. 65].

Следует отметить еще один случай исполнения *ёхора молодежи со стороны невесты* во время девичника, но без ее участия. При исполнении *ёхора* поется следующий текст (там же, с. 63–64):

Хара далагэхэн мана, Хара шулун оёрто. <i>Хамаг зон</i> гэхэн мана, <i>Ума</i> эхэ торолто.	Черное море, нами называемое, Имеет дно из черного камня. Весь народ, называемый нами, Имеет рождение (из единой) утробы.
--	--

Уһан дала гэхэн мана, Улан шулун оёрто. <i>Улад зон</i> гэхэн мана, <i>Ума</i> эхэ торолто.	Водяное море, нами называемое, Имеет дно из красного камня. Люди и народы, нами названные, Имеют рождение (из единой) утробы.
--	--

Хохо дала гэхэн мана, Хохо шулун оёрто. <i>Хотхо зон</i> гэхэн мана, <i>Ума</i> эхэ торолто.	Синее море, нами называемое, Имеет дно из синего камня. Множество народа, нами названное, Имеет рождение (из единой) утробы.
---	---

Обращают на себя внимание слова, которые завершают каждый куплет: это подчеркивание, с одной стороны, происхождения/*рождения из материнского лона* (матки — *умай*), а с другой — социальной общности всех (*хамаг зон*, *улад зон*, *хотхо зон*) членов социума. С нашей точки зрения, этот *ёхор* еще раз подтверждает целостность социума, но, кроме того, его исполнением *сотворяется* его новая функция — функция *материнского чрева*, которая будет проявлена позже, в заключение девичника (см. «Разрыв *ёхора*»). Вероятно, этот факт (невеста — также член социума, произошедшая, как и все другие, из материнской утробы) фиксируется единственным участием невесты¹⁶ в *ёхоре үдэшин* («вечерний»), в той части девичника, которая называется *басаган наадан* («девичьи игры») или *ехэ наадан* («большие игрища») [Балдаев, 1959, с. 79–84]. Закрепление цельности социума, но уже без невесты, отмечается в заключительной части девичника: в песне участники упоминают всех, кто его составляет, — *хамаг зон* («весь народ»), *иби бабай* («мать и отец»), *улад зон* («люди и народ») [Хангалов, 1959, с. 66].

Космо- и социогоническая функции *ёхора* реализуются на протяжении всех обрядов в локусе невесты, благодаря которым жених и его сторона вводятся в квазикровнородственные (*анда худа*) отношения с родом невесты: вхождение в дом родителей невесты, совместное моление отцам жениха и невесты и духам местности, поедание ри-

туальных частей жертвенного барана, церемония одевания и украшения жениха.

Прежде чем поезд невесты достигнет локуса жениха, здесь также организовывается *ёхор*, круг которого обязательно должен быть цельным, неразорванным (см. «Разрыв *ёхора*»).

Подтверждением нерушимости космоса (или его *со-творения*) служат состязания на протяжении всего свадебного пира: гоньба телки (*хашарга үлдэгээн*), борьба за голову барана (*төөлэй буяалдаха*), за солнце (*нара буяалдаан*), за подголовник (*дэрэ буяалдаан*). В трех последних, проводимых в локусе жениха, была предпочтительной победа его стороны.

Состязательность как мотив сотворения мира сохранялась и в заключительном *ёхоре*, который до изнеможения танцевали на улице вокруг костра. Состязания проходили как на вербальном уровне (в находчивости, остроумии), так и на невербальном (на выносливость). Представители двух брачующихся родов соревновались в борьбе, беге, конных скачках, стрельбе из лука, а также исполнении *улигеров* (эпических сказаний), знании фольклора, истории и мифологии. Этот *ёхор*, в котором участвуют представители обоих родов после ввода невесты в род (см. «Разрыв *ёхора*»), закрепляет новую общность — союз двух родов (*анда худа*).

Акциональный код

Разрыв ёхора. Если замкнутый хоровод символизировал интеграцию той общности, которая проводила обряд, то его разрыв несомненно указывал на нарушение декларируемой целостности, которое, как правило, сопровождалось дизъюнктивными (выведение члена из социума) или интегративными (введение нового члена в социум) действиями.

Именно это характерно для заключительной части девичника — *үглөөнэй* («светлая»), которая проходит уже перед домом родителей невесты. На рассвете (время рождения Солнца) участники обряда перемещаются непосредственно к дверям юрты (по устному сообщению В.Ц.Дамбуевой, хори-буряты танцевали *ёхор* возле крыльца), причем невеста изымается из круга *ёхора* и ставится в его *центр*. Танцующая молодежь поет следующую песню [Хангалов, 1959, с. 66]:

Хара, хара мори
Хазарлаха гэлсэнэ.
Хамаг зоны харгуяр
Хатарха гэлсэнэ.

Черного, черного коня
Обуздывать приговаривают.
По дороге *всего народа*
Рысить поговаривают.

Оло, оло мори
Эмэлэхэ гэлсэнэ.
Иби бабаи харгуяр
Хатараха гэлсэнэ.

Сивого, сивого коня
Оседлать поговаривают.
По дороге *матери и отца*
Рысить поговаривают.

Улан, улан мори
Унаха холхо гэлсэнэ.
Улад зони харгуяр
Хатараха гэлсэнэ.

Белого, белого коня
Верхом ездить запрячь поговаривают.
По дороге *людей и народа*
Рысить поговаривают.

Ее текст маркирует не только социум (*хамаг зон, иби бабаи, улад зон*), но и *материнскую утробу* (см. выше). Это подтверждается статусом невесты в этой части обряда: она находится в *центре ёхора*, именно вокруг нее он и танцуется, при этом *невеста покрыта шалью*¹⁷ (чаще белой, у закаменских бурят — красной или коричневой). На наш взгляд, *невеста под покрывалом* символизирует *зародыш с последом*¹⁸, что маркирует инаковость/чужеродность девушки по отношению к социуму ее родителей. Этот мотив отражен в следующем тексте [Санжеев, 1929, с. 551]:

Мансытаяа хэбтэхэдын,
Манылажа ургоо халта.
Мандагар болжо ябахадын,
Харийн болгожо осёо халта!

Когда она еще в пеленках лежала,
Вы ее, нежно лаская, воспитывали.
Как только, однако, она стала *взрослой*,
Безжалостно оставили вы ее у чужеродцев!

Ообэйтээс хэбтэхэдын,
Онсолэжэ ургоо халта.
Ундэр болжо ябхадын,
Ондоо болгожо осёо халта!

Когда она еще в колыбельке лежала,
Вы ее, нежно лаская, воспитывали.
Но как только она стала *большой*,
Безжалостно сделав ее *чужой*, оставляете!

Эту песню поет старик-родственник жениха в ответ на пение *туруушина* — высланного вперед верхового. Причем четвертая строка переведена Г.Д.Санжеевым неточно, более правильным может быть следующий перевод: «Сделав чужой, оставляете». Именно эту чужеродность (*хари, ондоо*) девушки и подчеркивает вся свадебная обрядность.

Исполнение *ёхора* в данный момент направлено на выведение *чужого* (= враждебного), причем его вредоносность диктует и определенные условия дизъюнкции: невеста не должна касаться земли, чтобы не запачкать ее своей нечистотой. Для этого снаряжается конь. Упоминание масти коня (черный, красный, сивый) может маркировать и иной мир [Хангалов, 1959, с. 66]. В другой песне девичника, записанной Д.С.Дугаровым у джидинских бурят, мотив отделения девушки от родных (в отличие от юноши, всегда остающегося на родине) также сопровождается подготовкой коня для невесты [Дугаров]:

Хатаршал улааним асарыга,
Хадхамал сэргэндэм дүнгытэ.
Хайртайхан дүүхээым асарыга,
Хажуу дэргэндэм байлгыга.

Айхор, яахар яахарья,
Яахаржа байжа наадан.

Хурьганай арһа элдэжэ,
Хушалга хэнэн эжымни.
Хушалга хэнэнэй матража,
Худалдажа эдтбэл даа.

Айхор, яахар яахарья,
Яахаржа байжа наадан.

Хүбүүн түрэхөө яагаабша?
Хэтэ нютагаа сахихыгаа.

Хүүхэн түрэнэнш муухан даа,
Хүүнэй барлаг болхошни.

Айхор, яахар яахарья,
Яахаржа байжа наадан.

Рысака буланого приведите,
К коновязи вкопанной привяжите.

Сестренку милую приведите,
Рядом со мной поставьте.

Айхор, яахар пояхорим,
В хоровод яахар поиграем.

Шкурку ягненка выделив,
Одеяльце сшившая мать твоя,
Позабыв теперь все это,
Продала тебя на чужбину.

Айхор, яахар пояхорим,
В хоровод яахар поиграем.

Мальчиком почему не родилась?
Всегда бы на родине жила.

Плохо, что девочкой родилась,
Рабыней теперь будешь.

Айхор, яахар пояхорим,
В хоровод яахар поиграем.

После исполнения этих песен круг *ёхора* разрывался, *невесту* выносили на руках, сажали *на коня*, и свадебный поезд отправлялся¹⁹ [Балдаев, 1959, с. 99–113]. Выведенная из одного и пока не введенная в другой социум, не только невеста, но и даже ее вещи сохраняют принадлежность иному миру. Например, бессермяне Глазовского уезда (северные удмурты) танцевали круговой хороводный танец вокруг вещей невесты: «В доме отца невесты складывают посреди избы в груды все предметы свадебного наряда невесты... Вокруг этой одежды образуется хоровод» [Долганова, Морозов, Минасенко, 1995, с. 51].

Здесь, кстати, вспомним другой случай разрыва *ёхора*: он происходит в локусе жениха и связан с введением невесты в его род. К прибытию свадебного поезда *ёхор* в локусе жениха уже обязательно танцевали, чаще всего вокруг костра [Хангалов, 1959, с. 110]. В Баяндаевском р-не Иркутской обл. родственники жениха, встречая свадебный поезд, танцевали *ёхор* перед воротами дома на возвышенном месте. В локусе жениха *ёхор* чаще всего разрывает *туруушин* — обычно пожилой, знающий обычаи, родословную, хорошо поющий и физически сильный человек. Вырвавшись вперед, он, «не останавливаясь», пересекает этот круг и проезжает прямо к юрте... Внутри этого огромного круга-хоровода горел костер, через который должен был перескочить конь *туруушина*. Подъехав к юрте... проходил в юрту, никого не приветствуя, и с одного маху втыкал привезенную стрелу в северо-западный (предковый. — Д.Н., Т.С.) столб — *хоймор тэнгэ*»

[Хангалов, 1959, с. 141]. С.П.Балдаев пишет, что *туруушинов* бьет три. «Первый туруушин вначале втыкает стрелу, затем второй туруушин втыкает чуть пониже нож, и, наконец, третий устанавливает березку верхушкой в дымоход, а основанием в столб»²⁰ [Балдаев, 1959, с. 118].

Круг *ёхора* мог разрываться и свадебным поездом, например у кудинских бурят: «Верховые ехали прямо на танцующих и разгоняли их на все стороны» [Хангалов, 1959, с. 97]. Закаменские буряты «к прибытию свадебного кортежа в усадьбе жениха устанавливали три коновязи — *сэргэ*, между которыми протягивали волосяные веревки... *Ехор* разрывали *передовые* майхашан (человек шесть). Они пытались пробиться внутрь хоровода — *ехор*» [Галданова, 1992, с. 123, 124].

Ёхор всегда исполняется в тех случаях, когда необходимо зафиксировать целостность социума, и не исполняется, когда интеграция или дизъюнкция еще не закончены, т.е. в процессе подготовки к обряду *мүргүүмжэ* (бракосочетание, которое сводилось к обряду поклонения огню очага, онгонам) и его проведения, переодевания невесты, поклонения онгонам, бросания жира, *байлгуур абаха* (обряд одаривания невесты и жениха), соревнования, установки новой юрты и других обрядов внутри свадебной обрядности [Балдаев, 1959, с. 121–160].

Специально отметим мотив *временной смерти* невесты, который проявляется во всех свадебных обрядах и выражается в ее *сокрытии* разными способами. В локусе невесты это происходит в обряде, который исследователи обозначили как обряд умыкания. На наш взгляд, здесь важнее подчеркнуть именно *изъятие невесты*, ставшей *чужой* для отцовской стороны, что подтверждается всем ходом обряда: она *скрывается* в подполье, на чердаке или скотном дворе и т.п. кого-либо из родственников; когда ее находили, ее *окужали* (защищали) подруги; обязательно *перевозили*, она не наступала на землю; сняв с телеги или коня, ее *заносили* в юрту на руках; невесте *мыли лицо* и ее одевали в новую одежду (иногда мужскую); после еды, которую невесте и подругам подают за *отдельным столом*, танцуют *ёхор*. «Невесту окружают плотным кольцом подружки, они *покрывают себя поверх большой шалью* и плачут. Молодежь образует круг, вовлекает в него невесту с подружками» (там же, с. 104). В традиции удмуртов поиски невесты разворачивались в целую церемонию: «Невеста неоднократно „играла в прятки“ с поезжанами (*сюанчиос*)» [Долганова, Морозов, Минасенко, 1995, с. 51]. Аналогично ситуация разворачивается в мифологии, когда герой приезжает к будущему тестю: «Невеста обычно помещается за семьюдесятью семью *занавесками*» [Балдаев, 1959, с. 24], где кратность семи маркирует землю, т.е. нижний мир.

Надо заметить, что *семь* как символ женского обыгрывается в локусе невесты, когда на следующее после приезда стороны жениха утро отец невесты приглашает гостей к себе. «Гость, получивший в свою долю лопатку, ест мясо ее с внутренней стороны. А потом отрезает куски мяса и раздает присутствующим родственникам *невесты*, говоря: „Мясо лопатки делится между *семьюдесятью* лицами“» (там же, с. 40).

В локусе жениха невесту как «чужое» постоянно *отгораживали*. По приезде «невесту с подружками принимали в *специально отведенной юрте* или доме, отводили ее за *специальную занавеску* — хушэгэ, ее *окружали подружки* и молодежь обоего пола» (там же, с. 119) (хотя это уже происходило после действий туруушинов). Во время тохереона «молодая невеста осталась *под сараем* (курсив наш. — Д.Н., Т.С.) и пила чай, тарасун и вино с некоторыми из своих подруг. Согласно обычаю, невеста не должна выходить на *төхөрөн*» [Хангалов, 1959, с. 98]. Уже после переодевания невесты в женское платье ее «лицо закрывалось белой материей, с отверстиями для глаз, которая называлась *һарабиша* — покрывало» [Балдаев, 1959, с. 123]. А выведение невесты в окружении подруг из юрты обязательно сопровождалось растягиванием над ней *большой шали*, «концы которой *держали* два молодых парня и две молодухи, *родственники невесты*» (там же, с. 124). После круговращения вокруг онгонов и остановки перед ними невесты с женихом как покрывало с лица невесты, так и шаль *снимала сторона жениха* (там же, с. 125).

Круг *ёхора* постоянно разрывался при проведении обряда приглашения онгонов игрищ (*наадани онгон*)²¹, который сопровождал обряд посвящения в шаманы. Вероятно, это было связано с тем, что на протяжении всего обряда, длившегося от трех до девяти дней, отец-шаман, шаман-неофит и девять сыновей шамана находились в ином мире. Это характерно для любого обряда инициации, который включает в себя такие действия: *изъятие, изоляция*, сопровождаемая постом и испытаниями, *очищение, возвращение* в социум. У бурят в обряде посвящения в шаманы это происходило следующим образом: «После окончания религиозных обрядов (сухое теломытие. — Д.Н., Т.С.) отец шамана, молодой шаман и девять сыновей шамана должны жить в продолжении трех суток (иные говорят: девять суток) в устроенном для этого балагане и все это время должны поститься, есть только ржаную муку, кипяченную в воде, и пить черный чай, тарасун и вино. Не разрешается есть молочную пищу и мясо» [Хангалов, 1959, с. 163]. Возможно, сухое теломытие (*хура убалга*) в некоторых аспектах связано и с нижним миром, хотя в целом обряд ориентирован на

светлое, солнце и должен проводиться до солнцеворота. На нижний мир может указывать, например, то, что когда в начале церемонии неофит сидит на *тургэ* («престол»), для него готовят из одной березы *ширээ* — вкопанную березу с привязанной к ней шкуркой зайца (= луна), «из другой березки делают две трости: правую, длиной около пяти четвертей, и левую, на четыре пальца короче. К этим тростям также привязывают белые миткалевые ленты, что называется *хол уяха*, т.е. ноги привязать» (там же, с. 162). Кроме трости для правой руки неофит получает трость и в левую руку (= низ), которая короче, что маркирует хромоту (= знак принадлежности к подземному миру, ср. Гефест). Возможно, связь шамана с нижним миром определяется и тем, что через обряд он приобщается к «своим горным старцам, являющимся духами-хранителями местности, т.е. земли, и своему шаманскому происхождению» (там же, с. 164).

Исполнение *ёхора* фиксирует перемену статуса — теперь шаман принадлежит к иному миру. Последнее подтверждается и сменой одежды: «Молодой человек... покупает белый миткаль, из которого шьют белые рубашки и шапки для молодого человека, его отца-шамана и девяти сыновей» (там же, с. 161, 164). С *тургэ* неофита сажают (не сам пересаживается, поскольку находится в состоянии временной смерти!) на войлок, который также является знаком иного мира. И только после того как его обрызгают освященной водой (пучками соломы или тростника), он может наступать на землю. На войлоке неофита носят во время второго (водяного), а также третьего (кровавого) теломытия.

Парад символов временной смерти (инобытийности) можно отметить в водяном теломытии. Неофита, потерявшего статус человека, но еще не получившего нового статуса, помещают в балаган (= утроба). «Вокруг балагана натягивают белую волосяную веревку» [Хангалов, 1959, с. 168–169]. М.Н.Хангалов отмечает, что «это делают для того, чтобы злой дух не вошел в балаган и не повредил молодому шаману» (там же). Но это лишь одна из возможных интерпретаций. На наш взгляд, здесь важнее подчеркнуть *инобытийность, нерожденность неофита*, которая маркируется акциональным кодом обряда: «Отец-шаман, молодой шаман и девять сыновей входят в балаган и берут красную шелковую нитку, которую привязывают одним концом к шапке шамана-отца, а вторым — к шапке молодого шамана. Таким образом, оба шамана соединены красной шелковой ниткой, и это означает пупок ребенка. Молодой шаман в это время представляет из себя ребенка в утробе матери; отец-шаман в данном случае мать, а шелковая красная нитка — пупок, как в призывании (там же, с. 169):

Улан утаһан ума,
Хөхө утаһан ху.

Красный шелк — утроба,
Синий шелк — пупок.

(Более точный перевод: не красный шелк, как у М.Н.Хангалова, а красная нить, не синий шелк, а синяя нить.) На войлоке его переносят к березам (*ширээ*) и после очищения водой у правой березы «конец красного шелкового шнура отвязывают от шапки шамана-отца и этот конец привязывают также к шапке молодого шамана» (там же, с. 170). У бурят Бильчирского ведомства, в отличие от унгинских, это действие проводится несколько иначе: «Берут красную шелковую нитку, которую одним концом привязывают к шапке отца-шамана, а другим к шапке посвящаемого шамана. Оба шамана, связанные между собой таким образом, выходят на улицу в сопровождении девяти сыновей, верхом отправляются на реку, где брызгают вино и тарасун, бросают в воду медные деньги, а на маленькую березовую ветку привязывают белые и черные миткалевые ленты и втыкают ветку около воды. После этого купаются. В это время конец шелковой нитки отвязывают от шапки шамана-отца и, привязав этот конец к шапке молодого шамана (рождение из водного хаоса. — *Д.Н., Т.С.*), возвращаются обратно домой и входят в юрту» (там же, с. 174–175). Но это «обрезание пуповины» еще не означает рождения в новом качестве. Молодого шамана на войлоке относят в балаган, где он получает освященные трости и вместе с отцом-шаманом постится девять дней и шаманит, пока не получит *жидо* — кору пихты, которая служит для окуливания/очищения. Причем «входить в юрту им строго воспрещается (что напоминает запреты, распространяющиеся на роженицу с новорожденным. — *Д.Н., Т.С.*). Правило это не касается девяти сыновей, которые расходятся по домам и приходят снова» (там же, с. 172).

Природа шамана амбивалентна. С одной стороны, он принадлежит своему роду, что подтверждается в обряде посвящения, когда процессия из отца-шамана, молодого шамана и девяти сыновей шамана останавливается «перед хунши-нойоном, который в знак своего покровительства подает ему в чашке саган, то есть хурунгу, которую сперва берет отец-шаман и, покапав, пробует, а затем передает молодому, который также пробует и, в свою очередь, передает девяти сыновьям, которые также пробуют. По окончании обычая сагалга чашку с хурунгой возвращают хунши-нойону. Это означает, что молодой шаман дает клятву хунши-нойону в том, что он будет верен своему роду» (там же, с. 170–171). С другой стороны, шаман принадлежит миру предков, благодаря происхождению от которых он получает свой дар. На протяжении обряда посвящения неопит находится в состоянии временной

смерти, принадлежит хаосу, а не организованному (= космос) миру и соответственно обладает разрушающей силой для социума, тем более что, по представлениям бурят, все окружающее пространство было заполнено онгонами, принадлежащими иному миру. «Чужеродцы на игрище не допускались, и в эти дни не полагалось давать кому-либо молочную пищу» [Дугаров, 1991, с. 177–178].

Ёхор, исполняемый во время обряда, постоянно разрывается, он не должен выполнять функцию закрепления хаотического состояния мира. Распадающийся и вновь восстанавливающийся хоровод отмечает процесс со-творения мира танцующими.

Практически все исследователи отмечали, что в *ёхоре*, как и в его варианте *хатар*, существует довольно устойчивый *кинетический канон*. Танец исполняется в трех ритмах: первоначальное медленное покачивание сменяется более быстрым ритмом, а заканчивается танец быстрыми порывистыми скачками вверх. В этой связи нам хотелось бы обратить внимание на то, как ритм соотносится с вербальным текстом и что за этим стоит.

Прежде всего заметим, что в песнях употребляются разные глаголы для обозначения действия. Так, Д.С.Дугаров выделяет следующие глаголы: «*дукуша* — ‘беги хлынцой, семени’, *хайбарла* — ‘беги трусцой’, *ерооло* — ‘беги иноходью’, *хатара* — ‘беги рысью’, *харай* — ‘скачи’ (галопом)» (там же, с. 96) и предлагает свою интерпретацию действий, ими обозначаемых: «В пути следования на небо шаман на бубне-маралухе *согоо* (*ногоон*) должен был преодолевать множество различных препятствий и козней злых духов. Поэтому буряты своим магическим танцем с его припевными словами-заклинаниями помогали своему посланцу — шаману-ходатаю, „подталкивая“ его ездовую маралуху вверх» (там же, с. 98). Это одна из возможных интерпретаций, но, учитывая полисемантическую знаков традиционной культуры, мы считаем нужным предложить и другие.

1. Пол ездового животного — самка, а мифологический контекст — рождение Солнца маралухой, убегающей от небесного божественного стрелка Хухудэй Мэргэна. См. [Дугаров, 1980, с. 210]:

Ангара хайша хэлэбыбэб?
Ара хойшо хэлэбыбэ.
Амитан хайша хэлэбыбэ?
Наадан тээшэ хэлэбыбэ.

Ангара куда потекла?
Прямо на север потекла.
Народ куда повалил?
К месту игрищ повалил.

Д а б т а л г а
Үхээр-э ногоон хайбаралаа,
Ероолохоороо хайбаралаа.

П р и п е в
Душа маралухи вознеслась,
Иноходью засемила.

Зүлхэ хайшаа хэлэбыбэб?
Зүүнхэн хойшоо хэлэбыбэ.
Зүхэтэн хайша хэлэбыбэ?
Наадан тээшэ хэлэбыбэ.

Лена куда потекла?
На северо-восток потекла.
Сверстники куда повалили?
К месту игрищ повалили.

В этом тексте совершенно отчетливо просматривается движение маралухи (*үһээр ногоон*) из *иного* мира — мира мертвых, который в традиционной модели мира бурят маркируется пространственным понятием «сзади» (*ара хойшо*) или «слева/сзади» (*зүүнхэн хойшоо*) и временным — «ночь». В этом движении самка марала приносит в мир *живых* (*амитан*) порожденное ею солнце. Центр мира (спустившаяся с неба серебряная береза-коновязь — *хуһан мүнгэн сэргэ*) соотносится с понятием «справа/спереди» (*баруун урда эрьедэ*) [Дугаров, 1991, с. 126].

Самкой животного, порождающей солнце, может быть и коза: «найбанхайдаа найбарлаа, *үһээр* шоогой ёроолоо» (там же, с. 101), где *шоогой* (эхирит., баргузин.) — коза, козел. «Аджа Экапад (*санскр.*) — букв. „одноногий козел“, второстепенное божество ведийской мифологии, связанное с Солнцем, также встречается как эпитет Солнца; Аджа (козел) также этимологизируется индийцами как „нерожденный“ (*a-ja*)» [Элиаде, 1998, с. 141].

2. Ритмы танца, на наш взгляд, могут отмечать этапы сотворения мира. И в этой связи стоит сказать о бытующем в Эхирит-Булагатском и Баяндаевском р-нах Иркутской обл. танце, который называется *дугшалган хатар* [Гергесова, 1974, с. 39] (*дугшалга* — «рысца», *дугшаха* — «лениво рысить, семенить, бежать хлынцой» [Черемисов, 1973, с. 200]). Глагол подчеркивает *медленность* действия, а приводимый ниже текст показывает, что он маркирует действие не только животного, но и участников *ёхора*, т.е. их позицию по отношению к процессу *со-творения* [Балдаев, 1962, с. 112]:

Бугайн эбэр — бургааһан,
Балаганскайн хатар — дугшалга.
Хандагайн эбэр — харгааһан,
Хапсалай хатар — дугшалга.

Рога изюбра — хворостина,
Балаганский танец — рысца.
Рога лося — кустарник,
Капсальский танец — рысца.

Отметим, что перевод С.П.Балдаева можно считать литературным и не совсем точным: *бургааһан* означает «ива», а *харгааһан* — «кустарник». На наш взгляд, это аллюзия *начала творения*, когда «сандаловое дерево края [земли] Лишь *кустиком* всего лишь было (Э, Захын Зандан модоной ло. Э, Үндэнхэн байхада ла)» [Дугаров, 1980, с. 131], или «когда изначальное сандаловое дерево было *тоненьким прутиком*» [Бурчина, 1990, с. 151], или «когда изначальное

белое дерево (*захын сагаан модон*) было *нежным росточком*» (курсив наш. — Д.Н., Т.С.) (там же, с. 165). *Медленный ритм* танца подчеркивает парадигму *начала*.

Вторая часть танца — более быстрая — сменяет первую, и движения убыстряются: от *дугшаха* («лениво рысать, семенить, бежать хлынцой») к *хайбарлаха* («бег трусцой»), *ёрооло* («бег иноходью») и *хатара* («бег рысью») — что и зафиксировано в тексте второй части. См. [Дугаров, 1991, с. 87]:

Үндэр уулын оройһоо,	Давайте танцевать до тех пор,
Үүрээ сайса <i>хатараа</i> .	Пока над горами высокими рассвет не забрезжит.
Үргэн голой хюрууе,	Давайте танцевать до тех пор,
Хайласарань хатараа.	Пока с лугов широких иней не сойдет.
Ай-дон, ай-доо <i>ёроолоо</i> ,	Ай-дон, ай-доо, иноходью,
Ай-дон, ай доо <i>хайбарлаан</i> гэж.	Ай-дон, ай-доо, трусцой.

Упоминаемые в этом тексте *ёхора* высокие и широкие луга являются, на наш взгляд, символами мужского и женского начал — фаллоса и вагины, а исполнение *ёхора* может интерпретироваться как коитус и соответственно как космогонический акт, о чем мы уже писали. Но в связи с упоминанием о самце и самке животных, о разрастающихся рогах оленя и лося следует вспомнить миф о рождении солнца, который, на наш взгляд, помогает понять семантику этого мотива. Наиболее полно он представлен в эвенкийской мифологии, где отмечается наступление ночи, после того как лось унес на своих рогах солнце и вместе со своей лосихой побегал в сторону неба. За ними погнался охотник Маин, чтобы отобрать солнце. Тогда лось, боясь, что у него отберут солнце, передал его лосихе в *утробу*, а сам стал отвлекать охотника с собаками. Маин сначала убил стрелой лося, а затем — лосиху, из утробы которой появилось солнце [Мазин, 1984, с. 9]. Здесь передача лосем лосихе солнца (рога → утроба) может интерпретироваться как коитус или космогонический акт, приведший к рождению солнца и возрождению мира из хаоса.

Этой, направленной на процесс роста мира, части танца, вероятно, может соответствовать песня *ёхора* закаменских бурят [Дугаров, 1980, с. 79] (в переводе курсив наш. — Д.Н., Т.С.):

Сэгээн-э хүүхөөр-ө намаалаха	Голубою кроной покрывается
Шэрэнги лэ модоной ло намаахаим.	Молодая заросль сосняка.
Сэндээ лэ хүрээсэр-э салаалаха	<i>Разветляясь, разрастаются</i>
Сэбэр-э бугын-э эбэрэхым.	Изюбра благородного рога.
Хара ла хүүхөөр намалаахаим.	Темною зеленью покрывается
Хасуури лэ модоной ло намаахаим.	Густая заросль ельника.

Хабадаа ла хүрээсэр-э салаалаха
Халтар-а бугын-э эбрэхым.

До предела разрастаются
Изюбра светло-коричневые рога.

Рога изюбра и лося, которые в первой части были как хворостина/кустарник, разветвляются/разрастаются до предела, а также изменяется их цвет.

3. Еще одно различие в интерпретации связано с третьей частью *ёхора*. Она начиналась с предложения одного из участников попрыгать (*дэбхэрэбди*). Танцоры, образующие замкнутый круг, начинают подпрыгивать в быстром темпе. Эта часть называлась *шангалын дуун* — «песня быстрого танца» (от *шангалаха* — «поторапливаться, ускорять темп»). В песне («Ожерелье»), исполняемой в этой же части *ёхора*, по нашему мнению, выражен мотив рождения солнца (*хоолобшоёо толондо*) из земли [Дугаров, 1991, с. 88–89]:

хээ лэ! Дүнхээ, дүнхээ хүзүндэ
хээ лэ! Дүрбэн дабхар хоолобшо!
хээ хэ! Хоолобшоёо толондо
хээ хэ! Дүүхээ хулхай гүүлэнэ!

Хэ лэ! На шее сутулой девицы
Хэ лэ! Ожерелье в четыре ряда!
Хэ хэ! Благодаря блеску ожерелья
Красавицей она слывет!

хээ лэ! Гунхай, гунхай хүзүндэ
хээ лэ! Гурбан дабхар хоолобшо!
хээ хэ! Хоолобшоёо толондо
хээ хэ! Дүүхээ хулхай гүүлэнэ!

Хэ лэ! На шее унылой девицы
Хэ лэ! Ожерелье в три ряда!
Хэ хэ! Благодаря блеску ожерелья
Красавицей она слывет!

На наш взгляд, бурятский текст следует интерпретировать иначе, чем его перевел Д.С.Дугаров. Прежде всего в нем нет ни слова о девице, а речь идет о согнутой шее, украшенной ожерельем в четыре и три ряда, что соответствует описанию радуги. Тем более что ниже есть слова о преследовании лисицы²²: «Радугу буряты называют *үнеген-еги шеге* — „моча самки лисицы“; нельзя с положительностью отвергать, чтобы бурятам была непонятна генетическая связь радуги с солнцем, а в мифах солнце иногда сравнивается с волком и лисцей; и идею зависимости радуги от солнца–лисицы буряты выразили, придав радуге характер выделения лисицы, т.е. солнца» [Хангалов, 1958, с. 322]. Не случайно содержание третьего куплета связано с лисцей [Дугаров, 1980, с. 33]:

хээ лэ! Үнэгээс үлдээлжэ,
хээ лэ! Нүхэн дээрэнх хүсэе.
хээ лэ! Үетэнээ үлдээлжэ,
хээ лэ! Наадан дээрэнх хүсэе.

Хэ лэ! Преследуя лисицу,
Хэ лэ! У норы ее настигнем.
Хэ лэ! Гоняясь за девушкой,
На игрище ее настигнем.

Упоминание *хоолобшоёо толондо* («блеск ожерелья»), безусловно, касается круга солнца. Для бурятской традиционной культуры круг

луны или солнца — *нарын/нарын толондо* — это достаточно распространенный мотив. Кстати, в четвертом куплете этого *ёхора* речь идет о зайце, что напоминает известный сюжет: согласно традиционным представлениям, изображение зайца можно видеть на луне.

Предложенная нами интерпретация имеет гипотетический характер, поскольку на рубеже XIX–XX вв. этот смысл — соответствие ритма *ёхора* этапам сотворения мира — вероятно, был забыт, и в одной из песен, исполняемой унгинскими бурятами во время *ёхора*, отмечается и покачивание куста, и бег рысью (*хатар*) одновременно:

Бугын э хатараар а хатарае,
Бурагааһанай ло найгалогаар а
найгуулае.

Еэхэрэ еэхэрэ (а) еэхэрэ
Хандагайн хатараар а хатарае,
Харагааһанай ло найгологаар а
найгуулае.

Еэхэрэ еэхэрэ (а) еэхэрэ.

Потанцуем, подражая бегу изюбра,
Покачаемся, подражая покачиванию
тальника.

Еэхэро, еэхэро (а) еэхэрэе.
Потанцуем, подражая бегу сохатого,
Покачаемся, подражая покачиванию
кустарника.

Еэхэро, еэхэро (а) еэхэрэе.

Предметный код

В предметном коде *ёхора* отмечены те же атрибуты, что и в родильной обрядности. Подчеркнем, что наибольшее значение имеет маркировка ими центра. Обратим внимание на атрибут, которого не было в родильной обрядности, — *шаль*. Невеста накидывает ее на девичнике в локусе родителей, а в локусе жениха шаль снимают с нее родственники будущего мужа. Мы отмечали, что сохранение шали до похорон женщины, на наш взгляд, подтверждает семантическую связь шали с последом (и тот и другой предмет маркировал сакральный центр индивида).

И несколько слов о пище, употребляемой во время *ёхора*. Ритуальное кормление исполнителей кругового танца является механизмом социализации, в котором реализуются представления о том, что совместная трапеза создает новую общность. Особенно ярко это проявляется в обряде *зөөхэй наадан* («смешанная вечеринка»). Остановка *ёхора* и угощение саламатом/маслом представителей чужого социума символизируют их включение в свой коллектив. Причем эту церемонию проводят только сакрально значимые для социума люди — старики и знатоки традиций.

Темпоральный код *ёхора* определяется семантическим полем обрядов, в которых он обязателен, например, проведение свадебных обрядов зависит от определенной фазы луны. Наиболее предпочтительным временем для них у бурят считалось полнолуние или новолуние [Хангалов, 1959, с. 59; Балдаев, 1959, с. 64]. Свадебные обряды у западных бурят, по сведениям этнографов, проводились летом [Хангалов, 1959, с. 107; Балдаев, 1959; Басаева, 1980]. Обряды посвящения неофита в шаманы также связаны с летом. «По обычаю унгинских бурят, шаман теломытие делает обыкновенно летом, пока листья на деревьях не совсем высохли. После этого обряд теломытия делать уже нельзя. Другие говорят, что обряд теломытия нужно делать до солнцеворота, а как дни начнут укорачиваться, то теломытия уже делать нельзя» [Хангалов, 1959, с. 160]. Следовательно, время проведения обряда посвящения в шаманы связывается в традиционной культуре с периодом *жизни, роста* его маркеров — солнца, растительности.

Что касается обрядового времени *ёхора*, то по материалам этнографов известно, что *ёхор* всегда начинался с заходом солнца и продолжался до рассвета. «Вечером молодежь устраивает вечерку, во время которой пляшут национальные танцы и поют» (там же, 1959, с. 93). Подобная фраза как лейтмотив встречается у исследователей-этнографов, где упоминается *ёхор*. Более того, родственники невесты старались прибыть к дому жениха «в потемках или перед заходом солнца» [Балдаев, 1959, с. 116; Хангалов, 1959, с. 67; Басаева, 1980, с. 146 и др.].

В традиционной культуре ночь отождествляется с временем Хаоса, или «мифическим временем», или «временем оно», когда, по мнению М.Элиаде, происходит так называемое космогоническое строительство [Элиаде, 1964, с. 51–52]. Представляется интересным высказывание Н.Б.Дашиевой о том, что в архаическом календаре *ночь* ассоциировалась с понятием *движение* (феномен времени), тогда как *день* — с понятием *статика* (безвремяе), что подтверждает мысль о ночи как о периоде творения, развития, роста.

И несколько слов стоит сказать о *ёхоре* в *похоронной обрядности*. В исследованиях бурятских этнографов почти нет упоминаний об исполнении кругового танца во время похорон. Однако круговой танец в древности был важной составной частью похоронного обряда. На это обратила внимание Г.Р.Галданова: «От тех времен, когда погребальным обрядам был присущ „развлекательный“ характер, сохранилось название кладбища *Наадани хада* — *Гора игрищ, развлече-*

ний... Люди становились в круг и играли ёхор (водили хоровод). И, как верили, за их спинами незримые духи хубхай, бохолдои тоже танцуют, только они никогда не образуют сплошной круг» [Галданова, 1987, с. 80]. На наш взгляд, аллюзию на исполнение *ёхора* в похоронной обрядности можно считать реликтом давних времен, когда новогодние обряды включали в себя, кроме специальных, также и поминальные, и свадебные и проводились в месте захоронения предков.

В архаической культуре разных традиций похоронно-поминальный обряд завершался различными состязаниями и пиршеством. Это объяснялось мифологическими представлениями о «встрече» живых со своими предками, которая происходила во время торжественных событий: свадьбы и похорон. По мнению Н.Н.Велецкой, в славянской культуре назначение похоронного и свадебного обрядов сводилось к «установлению» связей между предками и потомками и было связано с представлениями о стимуляции плодородия [Велецкая, 1978, с. 80, 83–84].

Таким образом, погребение умерших в древности представляло собой празднество, а встреча живых и предков знаменовалась совместной трапезой. У некоторых народов традиция исполнения кругового погребального танца сохранилась до наших дней.

Сведения о бурятском круговом танце, которые нам удалось собрать, достаточно четко демонстрируют, каким образом посредством *ёхора* моделируются социо- и космогонические представления. Круг *ёхора* одновременно может быть символом разных объектов, участвующих в сотворении макро-, мезо- и микрокосмов. На макрокосмическом уровне круг *ёхора* может означать Солнце, а также Землю (= материнская утроба), порождающую Мир.

В космогоническом коде *ёхора* можно, на наш взгляд, выделить два мотива. Один достаточно эксплицитно выражается в самой форме хоровода (центр — вертикаль, имеющая фаллическую основу, и круг — символ женского детородного органа) и может интерпретироваться как коитус, посредством которого сакрализуется, гармонизируется и фиксируется стабильность социума и космоса. Второй мотив имплицитно выделен нами как воспроизведенный в *ёхоре* мотив рождения солнца, что также может быть понято как рождение, сотворение, т.е. начало Мира.

На мезо- и микроуровнях круг *ёхора* маркирует материнское чрево, рождающее новое (общество или человека), которое одновременно закрепляет их новый статус. Стабилизирующая функция подтверждается и разнонаправленностью обрядов, в которых он исполняется

(от характера обряда зависит, кто начинает танец и состав его участников).

Способность *ёхора* моделировать социальное пространство определяет и разрыв хоровода, посредством которого происходит изъятие индивида из социума и включение его в другой (невеста) или в тот же самый, но уже в новом качестве (шаман).

Можно говорить, что воспроизведение в ритуале иерогамии выполняло космогоническую функцию на трех уровнях: космическом, социальном и индивидуальном.

В настоящее время *ёхор* может быть включен в любое празднество этнической группы, представляющей западных бурят, т.е. *ёхор* танцуется окказионально, как правило, во второй половине празднества. Наши наблюдения, сделанные во время проведения тайлганов на территории Этнографического музея г. Улан-Удэ, позволяют сказать, что его функция стабилизации целостности (родовой, территориально-административной или общепурятской)²³ потеряла свое значение. Исполнение *ёхора* не всегда связано с сакральным временем ритуала, т.е. со временем коренной перемены в жизни как индивида, так и социума. На наш взгляд, *стирается космогоническая функция ёхора*, не моделируется пространство (за исключением тайлганов): он танцуется на любой танцевальной площадке без маркировки центра. Но, несомненно, за *ёхором* сохраняется социогоническая функция, причем через танец в сообщество включаются не только новые родственники по браку, но и друзья обеих сторон, т.е. границы *своего* социума расширились. Можно сказать, что функция моделирования социального пространства за *ёхором* сохранилась. Особенно примечательно, что в нем отразились современные представления бурят о «своем» мире, в который включаются члены не только своего этноса.

Исполнение ритуальных танцев (в вербальной и невербальной форме) способствовало социо- и космогонии, поскольку танцующие и атрибуты ритуала символизировали основные космические силы — мужское и женское. Именно поэтому традиционно исполнение *ёхора* связано с сакральным временем: тайлган, свадьба, посвящение в шаманы — временем начала нового периода в жизни социума и индивида, с обновлением Времени и возрождением Мира. Социогоническая функция *ёхора* [Николаева, 1999] лучше всего просматривается в обрядах перехода, где отмечается как *цельный круг ёхора* (моделирование *своего* мира), так и *его разрыв*, что связывается или с *дизъюнкцией* из социума *чужого* (невеста в локусе отца перед отъездом в локус жениха), или *интеграцией* в социум *нового* (= чужого: невеста в локусе жениха, шаман-неофит).

Исполнение *ёхора* можно интерпретировать как космогонический акт, в котором сам круг маркирует *женское*, тогда как атрибут (костер, котел, потник, гора и др.), вокруг которого он танцует, — *мужское*. В роли *фаллоса* выступает атрибут (= *сэргэ*), маркирующий центр; знаком женского детородного органа — *умай*, совмещающей вагину и матку, — является круг *ёхора*. Мужской пол березы и производительность подчеркивается выражением: *Азарга* сагаан хуһан ургажа һууба (Белая береза-жеребец растет) [Дугаров, 1991, с. 236], где *азарга* означает «самец», т.е. способность к оплодотворению, а *вода*, вытекающая из этой березы-серебряной коновязи (*хуһан мүнгэн сэргэ*), является *semen virile* (мужским семенем). См. [Дугаров, 1991, с. 126]:

Огторгойһоо бууһан	Спустившаяся с неба
Хуһан мүнгэн сэргэ...	Серебряная береза-сэргэ (стояла)...
Мүнхын хара уһаниинь	Живая вода вечности
Мүнгэн хобоогоор урдажа байба.	Текла по серебряному жёлобу.

В монгольской (шире: алтайской) традиции образы Неба-Земли всегда сопровождаются эпитетами *высокое* (Небо) и *широкая* (Земля), которые маркируют их гипертрофированную сексуальность и соответственно плодovitость: *высокий фаллос* и *широкая вагина*.

О том, что исполнение *ёхора* является актом космогоническим, а танцующие являются *со-творцами своего* мира, свидетельствуют тексты песен. В вербальном тексте обряда моделируется мир (небо/земля, гора/земля, четыре стороны, восемь сторон, свои/чужие — танцоры/сваты, предки/живые). Последняя бинарная оппозиция представлена противопоставлением мира, расположенного сзади/слева (*ара хойшо, зүүн хойшохо*), — мира мертвых и мира живых (*амитан, наһатан*), а *ёхор* является механизмом связи между ними.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Какие общественно значимые ритуалы (*тайлган*) и когда проводить, решают члены рода сообща, и количество тайлганов в каждом роде может быть разным (см. [Гирченко, 1927]). Основные моменты тайлгана, которые необходимо отметить, следующие.

Агентивный код: участвуют все мужчины рода и дети обоего пола (здесь и далее курсив наш. — Д.Н., Т.С.), тогда как женщины на моления не допускались [№ 2, 2-й Абаганатский род (там же, с. 74)]; «во время совершения тайлганов молебствие делается целым обществом без участия шамана, потому что такой шаман во время тайлгана считается наравне с прочими инородцами, не имеет

никакого влияния — словом, в это время нет руководителя (№ 6, 1-й Бабаевский род)», «особых распорядителей на этих тайлганах не имеется (№ 8, 3-й Бабаевский род)» (там же, с. 75). Это мнение могло бытовать потому, что часто указывается, что «распорядителями на тайлаганах бывают *сами домохозяева*, обязательно каждый от своего семейства (№ 11, 1-й Харанутский род)», «распорядителями на тайлаганах должны быть обязательно *сами домохозяева*, как *старшие в своем семействе* (№ 12, 2-й Харанутский род)» (там же, с. 76), «особых распорядителей на этих тайлганах не имеется, а производят таковые преимущественно *из пожилых инородцев* в силу шаманского верования (№ 1, 1-й Абаганатский род)» (там же, с. 73).

Персонажный код. «Приношение жертв делается *умершим шаманам*, считающимся не умершими, а гуляющими по земле и невидимыми бурятам», или моление-жертвоприношение может быть посвящено *богу* (там же, с. 74), «они просят *своих белых и черных богов*, т.е. богов добра и зла, или света и тьмы, — удалить от них все бедствия и удовлетворить их во всех желаниях каждого» (там же, с. 76). Иногда боги называются: *Бухун-Ноин-Бабай, Ойхын-Бабай, Бухын Ногон* у 1-го Бабаевского рода, тогда как у 2-го Бабаевского рода проводится пять тайлганов: *«Хулун, называемый ординское озеро, Гурбыл — каменный бурхан, Бухай-Хугун, Далай-сохи-Бабай — озеро Байкал, Буха-Ноин-Бабай — Уральской горы»* (там же, с. 75).

Что касается *ёхора* на тайлгане, то он не проводится на месте обряда. «Иногда по возвращении с тайлгана устраивают *төхөрөн*, для которого каждый домохозяин доставляет котел тарасуна; совершив жертву богам, тарасун пьют, а молодежь, с удалением стариков и старух, предается играм во всю ночь, нередко приглашают для этого шамана, вызывающего *вечерочных богов*. На тайлгане участвуют мужчины, дети обоего пола и девушки, которых по костюму нельзя отличить, так как девушки носят мужские сапоги, фуражки, кафтан; женщины в тайлганах не участвуют» [Хангалов, 1958, с. 357].

М.Н.Хангалов упоминает танцы, которые проводились после завершения обрядов посвящения в шаманы — теломытгя, покровителями которых были заянка-мать *Хан-Лухар*, дочь *Ухан-хата* у унгинских бурят [Хангалов, 1960, с. 160], или заян-отец *Хухар* и его жена *мать Хухар* — у бильчирских (там же, с. 177). *Ухан-хат* являлся объектом культа и Ёрдынских игрищ.

² Танец, как и любой феномен традиционной культуры, безусловно, полифункционален, что определяется ее синкретическим характером. Можно вспомнить слова А.М.Хокарта о празднике, который «не является ни религиозным, ни мирским, ни общественным, ни личным, ни экономическим, ни эстетическим, потому что все эти специализированные виды деятельности еще не выделились из нерасчлененной жизни племени» (цит. по [Иванов В., 1976]). *Хатар, наадан, нэръялгэ* — название танцев, причем последний отличается от предыдущих. Аналогичная *нэръялгэ* функция была у обрядовых диалогов, которые отмечаются у восточных бурят [Басаева, 1991, с. 144]. Обозначение танца как «ритуального» подчеркивает только то, что в данной главе речь прежде всего пойдет именно о его ритуальной функции.

Аналогичную роль ритуальный танец играет в свадебной и похоронной обрядности. «Венгерский ученый Ласло Фелфёлди, специально изучавший похоронные танцы, пришел к выводу, что *танец* вместе с пищей, напитками, музыкой (добавим — смехом, разгулом, весельем) является „символом свадьбы покойного или покойной“... К дохристианскому пласту могут быть отнесены не только танцы,

совершаемые вокруг могилы, но и те „символиволюические танцевальные сцены, которые показывают смерть и возрождение олицетворенного покойника“ [Ермина, 1991, с. 168].

³ Происхождение *ёхора*, по мнению М.Н.Хангалова, связано с облавной охотой. Поскольку знаки традиционной культуры носят полисемантический характер, не исключена версия М.М.Маковского, который рассматривает круговые танцы как вариант военных плясок. Исследуя мифологическую символику индоевропейских народов и терминологическое обозначение танца в их языках, автор предположил, исходя из родства таких терминов, как др.-англ. *hring* «круг», нем. *Krieg* «война» и нем. *regen* «двигать», что «круговые танцы нередко носили военный характер» [Маковский, 1996, с. 329]. По его мнению, божества войны в древности одновременно были и божествами плодородия, военные (круговые) танцы были нередко и фаллическими танцами, обязательным атрибутом которых было протыкание земли копьями (одновременно символизировавшее убийство врага и оплодотворение земли).

Один из вариантов названия *хатарха* («рысить») обозначает круговой танец у иркутских бурят. Его исполняют в юрте, доме, на улице. Участники хоровода находятся в экстатическом состоянии, иначе его танцевать трудно. Открывают его, как правило, старики и старики, которые встают в круг вместе с молодежью. Без стариков начинать его считается грехом. Танец исполняется в трех ритмах: медленные пение и движение с опущенными вниз руками сменяются менее протяжной и более громкой песней, когда танцующие сдвигаются плотнее, полуподняв руки и двигая ими вверх и вниз, наклонив при этом слегка корпус. В третьем периоде танцующие плотно сдвигаются, руки держат под прямым углом и дружно подпрыгивают вверх, причем песня делается отрывистой. Устав, они начинают сначала [Хангалов, 1958, с. 282–286].

⁴ Обряд *зэмэн наадан* (зэмэн «берцовая кость») проводился ежегодно, весной, до наступления ярового сева, на него приглашали сверстников из другого улуса (чужого рода) для знакомства.

⁵ *Түхэрөөн наадан* (зөөхэй наадан) — круговые игры (или саламатные). Т.М.Михайлов связывает их с *эхэнэрэй тайлган* (женский тайлган). Проводились летом перед покосом. Дети и подростки собирали по всей деревне сметану, из которой вечером на торжестве варили саламат: им угощались все, а горячее топленое масло, образующееся при приготовлении саламата, подавали в рюмках. Им же мазали друг друга.

⁶ *Хиһийн хуурай* — обряд, который устраивали кузнецы раз в три года или пять лет для освящения кузницы. Проводился без шамана. В обряде жертвоприношения, который проводили белые кузнецы улуса Булут Иркутской обл. своему божественному покровителю Божинтою и который летом 1926 г. удалось наблюдать Г.Д.Санжееву: «*Ёхор* начинали девять молодых людей (*юһэн сагаан хүбүүд*), исполнявших роль девяти заянов — божественных сыновей Божинтоя. Согласно известному бурятскому мифу, они были спущены с неба на землю со специальной миссией — научить людей кузнечному ремеслу, а после успешного осуществления ее вознеслись на небо» [Санжеев, 1980, с. 113–114].

⁷ По данным Г.Р.Галдановой, у забайкальских бурят проводился обряд *буудал/яшил дэгдээхэ* — «поднять вверх то, что спустилось с небес», в котором играли (*надом хэхэ*) девять юношей и восемь девушек — «детей неба». Хоровод водили между березками. Западные буряты (идинские), по данным И.Е.Тугутова,

подобный обряд называли *нэрвээрэй хуурай*. Его проводили после сильной грозы: девять вооруженных всадников скакали по улусу, стреляли в небо, как бы олицетворяя собой гром и молнию, заезжали в тот двор, где разряд молнии нанес повреждение, и стреляли там, а затем скакали дальше.

В Ольхонском р-не Иркутской обл. Ц.Жамцарано записал со слов старика Ахарова проведение обряда, который сам наблюдал 7 августа 1903 г.: «„Сыновей и дочерей Хухудоя изображают девять молодых девок, все они одеты парадно, с ленточками, кисточками и тому подобными украшениями, имеют луки и стрелы и стреляют в небо, объезжая верхами вместе с шаманом по окрестностям и по тому месту, где был удар грома. Поднятие стрелы носит характер народного праздника и веселья и продолжается дня три...“ После призывания Хухэдэй Мэргэна и других божеств и брызганья им водки шаман сам подкрепляется определенной дозой водки и, вселив в себя *онгона* Ягша или Багшандая, заставляет молодежь танцевать хороводный круговой танец *еохор*. *Еохор*, исполняемый в данном обряде, носит название *небесный танец (тэнгэрийн хатар)*» [Дугаров, 1991, с. 171].

Тэнгэрийн хатар — часть *якша наадан*, который иногда выделяют как самостоятельное действо, потому что он сопровождает и другие обряды, например посвящение в шаманы. Для этого хоровода сам шаман отбирал юношей и девушек, начинающих танец (там же, с. 177).

⁸ Унгинские и бильчирские буряты танцевали *ёхор*, по данным М.Н.Хангалова, при проведении обряда посвящения в шаманы. Это происходило после первого теломытия (*хура убилга* — сухое теломытие), второго — *уһан убилга* (водяное теломытие) и третьего — *шуһан убилга* (кровавое теломытие) [Хангалов, 1960, с. 162–163, 168, 172, 178].

⁹ Обряд *һаал* устраивался женихом и его родителями за два-три дня до свадьбы в локусе невесты (девушки, впервые вступающей в брак, — *тунгы басаган*) для ее родственников и соседей. «В качестве неперменного атрибута для исполнения обрядов привозилось мясо специально заколотой для этого кобылицы (у состоятельных родителей несколько кобылиц) и обязательно *в вареном виде* (курсив наш. — Д.Н., Т.С.). Привозили также тарасун и вино» [Басаева, 1991, с. 129]. Исследователи отмечают региональный характер *һаала*, который включался в свадебную обрядность только у бурят Предбайкалья: Иркутского, Верхоленского, Балаганского уезда и Кудинского и Верхне-Кудинского ведомств [Хангалов, 1959; Хараев, 1929; Требуховский, 1929; Басаева, 1991]. По мнению С.П.Балдаева, *һаал* проводился только эхиритами [Балдаев, 1959, с. 67].

Интерпретация термина *һал*, *һаал*, *һал хүргэхэ* встречается только в работах С.П.Балдаева и К.Д.Басаевой. С.П.Балдаев связывает обряд с уплатой калыма, исходя из значения слов *һааха* — «доить» и *хүргэхэ* — «доставлять, достигать» [Балдаев, 1959, с. 67]. Вторая считает, что обряд *һаал хүргэхэ (саал хүргэхэ)* связан с изготовлением одеяла для новобрачных, поскольку, по ее данным, словом *һаал/саал* обозначается «одеяло из овечьих шкур». Она упоминает факт, отмеченный Я.А.Чистохиним у тункинских бурят, которые называют девичник *хунжэлэй найр* — «пир одеяла» [Басаева, 1991, с. 129–134].

¹⁰ На первый взгляд все обряды жизненного цикла (родильный, свадебный, похоронный) можно классифицировать как индивидуальные, так как их цель — закрепить переход человека из одной социальной группы в другую. Но одновременно эти обряды имеют и общественное значение, поскольку дизъюнкция одного

из членов коллектива (покойник, невеста) или его интеграция (новорожденный, жена) меняет структуру социума, что, как правило, требует и ритуального закрепления. Если в родильных и поминально-похоронных обрядах эти идеи эксплицитны, то их имплицитность в свадебных требует изысканий исследователя.

Прежде всего стоит отметить термины, которыми выражалось сватовство и закрепление договора о браке: *худа оролсохо*, *ураг оролсохо*, *бэһэ андалдаан* «стать кровными родственниками» (там же, с. 103). Параллелизм выражений позволяет говорить о том, что вступление в отношения сватовства (*худа*) равносильно обретению кровного родства (*ураг*). Обмен поясами (*бэһэ андалдаан*) между отцами невесты и жениха при сватовстве подтверждает эту символику. Родство по браку *анда худа*, так же как и побратимство (*анда*), переводит некровнородственные отношения на уровень кровнородственных. Во всей свадебной обрядности прослеживается эта амбивалентность отношений: с одной стороны, два рода *роднятся*, т.е. приобретают статус некой новой *общности* [жениха обряжают мать невесты и ее подруги; жених совершает жертвоприношение огню очага овцой, купленной в локусе невесты, а также поклонение ее онгонам (там же, с. 130), невеста — огню очага в доме жениха (там же, с. 146, 149–154), что приобщает обоих к роду друг друга], а с другой — сохраняют *инаковость* по отношению друг к другу.

¹¹ Обряд *тохереон* проводился на южной стороне усадьбы родителей невесты. Обряд устраивался вокруг костра, и во время обряда использовались мясо, головы животных, вино и тарасун, привезенные родственниками жениха. На северной стороне от костра — центра — располагались отцы брачующихся: справа — отец жениха, слева — отец невесты. Здесь же рассаживались и остальные участники обряда, образуя полукруг. Старик — родственник невесты — совершает жертвоприношение божествам-покровителям этой местности тарасуном и мясом [Хангалов, 1959, с. 94; Басаева, 1991, с. 154, 155]. Это, на наш взгляд, первое *о-своение* рода жениха родом невесты, первый этап превращения их в *анда худа*.

М.Н.Хангалов приводит унгинскую легенду появления свадебной обрядности и тохереона. Это связано с Хангаем, который у унгинцев называется Багин-Хангай, что значит «богатый Хангай», и выступает в качестве названия всей земли (*хангай* — «обильный, обширный»: Унгэ-хангай, Ангара-хангай, Суг-хангай). Свадьба его старшей дочери (Эхэ-Юран), вышедшей замуж за Эсэгэ-Малантэнгри, стала образцом для всех последующих. Вторая дочь (Сахала-хатун) стала женой Сахядай-нойона. «Третья... сделалась покровительницей, то есть эжином *тохорена*, во время которого *главные обряды исполняют женщины*, а не мужчины» [Хангалов, 1960, с. 135–136].

¹² Следующим после тохереона этапом заключения *родственных* связей был обряд *сагаалха* (угощение молочной пищей). Его действия (освящение, благопожелания) были направлены на жениха и его родичей. На улице гостей встречают и угощают мужчины, в доме — женщины, а молодежь обеих сторон собирается в предамбарье. После встречи жених, которому подают ритуальные части барана, угощается вместе с юношами и девушками, причем он должен есть, соблюдая специальные обычаи и этикет. По окончании трапезы два старика (с обеих сторон) совершают молебствие местным духам-хранителям, покровительствующим родителям невесты и их улусу [Балдаев, 1959, с. 67–70]. Безусловно, это следующий этап *породнения* рода жениха и рода невесты, которое завершается в следующем обряде.

¹³ Обряд *онго тайха* заключается в поклонении жениха онгонам дома тестя. Для его проведения тесть дарит зятю годовалого барана. Обряд проводили три старика (*онгоны обгод*) со стороны невесты. Обряд состоял из двух частей. В первой его части жених обводит жертвенного барана три раза по движению солнца и после этого закалывает его. Варят только ритуальные части барана — голову, легкие, сердце (эти три части являются вместе и именем *зүлд* = *сүлдэ*), а также грудину, правые ребра. Жених просит онгонов оказать покровительство, беспрепятственно отпустить к нему невесту и даровать счастье ему с молодой женой. Эта часть обряда, как и обряд *сагаалха*, вводит жениха в социум невесты.

Окончательное закрепление квазикровнородственных (*анда худа*) отношений, т.е. приобщение жениха к роду невесты, происходит во второй части обряда. После жертвоприношения и моления женщины-родственницы невесты проводят церемонию одевания жениха. Благодаря одежде и украшениям он «превращается в своего». Теща одевает его в новые рубашку и штаны, а на шею вешает ему серебряную монету. То же самое делает старая родственница. Затем молодая девушка пришивает к спине жениха матерчатую косу, украшенную оловянными бляхами и шелковыми кистями. К шапке жениха прикрепляют кисточку с оловянной бляхой, а затем пришивают такие же кисточки с бляхами на головные уборы его товарищей [Хангалов, 1959, с. 95]. С.П.Балдаев назвал эту церемонию *туулга хадах* — «пришивать олово» [Балдаев, 1959, с. 76, 77].

Туулгын дуун (Песнь олова)

Арбан нюдэтэй туулгая
Ара дээрэмнай хадаба ла,
Алаг зүрхэнэй зугаае
Аяглан нуужа зугаалая ла.

Олово с десятью значками
Пришили на плечи наши,
Задушевные песни свои
Мы весело поем вам.

Хорин нюдэтэй туулгая
Хузуун дээрэмнай хадаба ла.
Хүрэн зүхэнэй зугаае
Хольшорлон нуужа зугаалая ла.

Олово с двадцатью значками
Пришили на спины наши.
Сердечные свои песни
Мы с шутками поем вам.

На эту песню *местные юноши и девушки* отвечают так:

Ара дундатнай туулга дүүргэбэди,
Анханаа ёно дүүргэбэди,
Аягта зугая зугаалажа,
Урагуудаа мэндьен дууланабди.
Хузуун дундатнай туулга хадажа,
Эхээс ёно хусээбэди,
Хольшорто зугаая зугаалажа,
Худаануудаа мэндье дуулабабди.

Пришив олово со значками на плечи ваши,
Мы исполнили обряд старины,
Пропев свои задушевные песни,
Мы славим здоровье *родни*.
Пришив олово на спины ваши,
Мы исполнили обычай матери,
Спев свои веселые песни,
Мы славим благополучие *родни*.

До прикрепления *туулга* (в завершающей стадии обряда *хашарагай үлдэлгээн* — «гоньба телки») *ёхор*, в котором участвуют юноши и девушки обеих сторон, «образует несомкнутый круг» вокруг костра и котла (там же, с. 74).

¹⁴ Начало отделения невесты от рода отца связано с девичником (*басаганай наадан*), во время которого гости принимались в доме родителей невесты, устраивался пир на несколько дней, сопровождаемый различными состязаниями, а также

ёхором — в них участвовали только юноши и девушки, представляющие сторону невесты. В это же время невеста с несколькими подругами обходила родственников и одноулусников. Здесь стоит отметить важнейшую черту этого этапа: на протяжении девичника, а также *наала*, который устраивался перед свадьбой (у разных этнических групп их последовательность варьировалась), невеста, как и те, кто ее сопровождал, находилась в состоянии *временной смерти*. Об этом свидетельствуют следующие действия: 1) невеста и ее подруги пели *печальные песни*, сопровождаемые *плачем* невесты (у кудинских бурят), которые, несомненно, являются аналогом похоронных плачей; 2) невеста в сопровождении юношей и девушек *верхом на лошадях* объезжала всех родственников, при этом участники кавалькады, как представители иного мира, не могли сходить на землю (у ольхонских бурят и хоринских, у последних это называлось *басага зайлгалга* — «отстранение невесты»); 3) невеста с группой подружек *исчезала* в чьем-нибудь доме; К.Д.Басаева определила этот обряд как умыкание; 4) невесту и ее подругу *выносили* из дома на *камусовом* ковре, что также сопровождалось *причитаниями* (у унгинских и балаганских бурят); два последних действия у унгинских, янгутских и ольхонских бурят назывались *басага хоргодуулха наадан* («игрище прятания девушки»); 5) отбитая у подружек невеста (*басага буялалдах* — «задержание/отнимание невесты») передавалась парнями всаднику; он перекидывал ее через свое седло и *довозил до ее коня, на которого ее и пересаживал* (у хоринских и агинских бурят); 6) как и в похоронной обрядности, проводилось *обмывание*: невесте обмывали *лицо и руки* заранее приготовленным аршаном — водой из святого источника; 7) полное (даже не произносятся слова приветствия) *молчание* туруушина — передового; он должен был на скаку разорвать круг *ёхора* и воткнуть привезенную стрелу в северо-западный столб юрты жениха, чтобы ее конец был обращен на восток и вверх (у предбайкальских и аларских бурят); 8) *лицо* невесты в пути *закрывалось* покрывалом или платком с прорезями для глаз (почти повсеместно); 9) перед обрядом почитания очага (*мургэл*) *закрывалось лицо* невесты и над ней *натягивалась шаль (һарабша)*, которую за углы держали четыре парня (у аларских, унгинских, балаганских, укырских бурят); 10) к невесте под балдахин *мог присоединяться жених* (у аларских бурят) [Басаева, 1991, с. 134–151].

Необходимо сказать о переодевании, поскольку «переодевание новорожденного, новобрачных и умершего символизировало одно и то же — изменение сущности человека. В фольклоре смена одежды превратилась в устойчивую формулу неузнавания человека: жена не узнает в новой одежде вернувшегося мужа, мать — дочь, мачеха и сестры — Золушку и т.д. ...Обрядовому переодеванию, одежде *переходного* периода придавалось в семейных обрядах огромное смысловое значение — эта одежда символизировала готовность лиминального существа к будущему *возрождению*» [Еремина, 1991, с. 141–143]. Кроме маркировки маргинальности переодевание, например травестийное, могло иметь и магический смысл. У тункинских бурят «на свадьбу невеста ехала в мужской одежде, а в ее свадебный костюм наряжали парня-одногодка, который сопровождал невесту до того времени, пока не наступал момент переодевания ее в свадебный костюм» [Басаева, 1991, с. 143].

Наиболее часто встречается мотив сокрытия невесты, который имеет две функции. С одной стороны, это оберегание невесты от внешних сил, что чаще всего отмечается исследователями, в частности К.Д.Басаевой. С другой стороны,

с ним связаны — и именно это нам бы хотелось подчеркнуть — *похоронные* мотивы (из-за того, что невеста находится в *ином* мире). Поездка жениха за невестой — это путешествие в *иной мир*, которого он достигает *через испытания* — преодоление препятствий: «Ехали мы не путем, не дорогою, а зелеными лугами, чистыми полями, поволочными местами, дремучими лесами, зыбучими болотами, через грязи топучие, через тихие озера глубокие, через быстрые реки широкие, через ручьи рябиновы, через мосты калиновы, через узкие переулки» [Еремина, 1991, с. 92]. Переход невесты из одной категории (девушки в роде отца) в другую (женщины в роде мужа) требует периода *небытия (инобытия)* — умирания в одном качестве, чтобы обрести возможность рождения в другом. Именно поэтому в свадебной обрядности отмечаются как похоронные, так и родильные мотивы. Невеста, так же как новорожденный и покойник, нечиста и соответственно существо чужое и опасное, находящееся временно в ином мире. Чтобы удалить ее «нечистоту», требовалось выполнить определенные действия, которые также осуществлялись по отношению ко всем маргинальным явлениям.

Архетипичность связи свадебной обрядности с погребальной уже отмечалась (ср. поговорку «свадьба и смерть — сестры»). В.И.Еремина в русской свадебной обрядности с момента просватания невесты выделяет практически те же действия, что и мы в бурятской: 1) ничегонеделание; 2) ношение *траурной* одежды — печальной, темной (преимущественно черной); 3) *прятание лица* за фатой (часто тоже черной), которая, с одной стороны, оберегала невесту от воздействия злых сил, а с другой — защищала от нее как маргинального существа окружающий социум; 4) *ношение маски*, что маркировало ее принадлежность иному миру, так как являлось знаком мертвого, смерти, предка, эквивалентом слепоты и было связано с тем, что жених не должен видеть невесту; 5) *молчание* — жених не должен был слышать невесту; 6) наряду с лицом — *скрывание рук* рукавицами или длинными рукавами; 7) *скрывание* невесты среди подобных ей, *удаление* ее в отдельное помещение, чулан, подклеть, что в некоторых районах даже называется *хоронение* (если в вечеринке на девичнике участвует жених, то он, как и невеста, находится под покрывалом); 8) поиски спрятанной (похороненной) невесты; 9) *обмывание* — побеление (там же, с. 83–101).

Таким образом, дизъюнктивные действия по отношению к невесте имели не негативный, а положительный смысл и были направлены на изменение ее положения. В традиционном обществе замужество имело высокий социальный статус.

¹⁵ Для проведения обряда *хашарга үлдэлгээн* («гоньба телки») молодежь образует две группы: *правая* состоит из приезжих гостей, *левая* — из местных. Все гоняются за телкой и стараются отбить ее друг у друга. Потом *совместно* эту телку закалывают, мясо варят тут же во дворе в большом котле [Балдаев, 1959, с. 74, 75]. В этом обряде моделируется социальное пространство: правая сторона маркируется мужским/положительным, а левая — женским/отрицательным, а также сообщество двух родов (совместным приготовлением пищи и трапезой).

¹⁶ За участием невесты в этом танце внимательно наблюдают, что, по мнению исследователя, делается для того, чтобы не допустить неприятных случайностей, которые воспринимались как дурные предзнаменования для будущей семейной жизни молодоженов [Балдаев, 1959, с. 84].

¹⁷ Одним из важных моментов одевания невесты является накидывание покрывала. У чувашей эта процедура повторялась трижды, так как дважды невеста скидывала покрывало. Оставаясь под покрывалом, невеста начинала причитать, вна-

чале с помощью невестки [Салмин, 1994, с. 130]. «Невесту чуваша выносили обычно на руках... Невесту сажали верхом на седло...» (там же, с. 132). «Видимо, по пути следования невесты в дом свекра строили символический мост (если его в реальности не было) или он подразумевается. В плаче невесты, в частности, упоминается медный мост на пути следования поезда, и молодая горюет: Как мне перейти, самой несчастливой оказалась я» (там же, с. 133).

«В Хвалынском уезде жениха и невесту, находящихся на одной телеге, покрывали одной кошмой. Невесту спускали на посланный войлок... У татар к телеге, на которой привезли невесту, подводят овцу или корову. У чувашей подводят лошадь. У башкир сохранилось более четкое объяснение: слезая с подводы, молодая опирается на животное... Скотина, подведенная к повозке, в дальнейшем принадлежит молодой хозяйке... В дом свекра молодую, закрытую покрывалом, вносили на руках. Невесту снимал с телеги и нес в дом жених в сопровождении свата и поезжан...» (там же, с. 134). «Татары на землю бросали подушки или стелили ковер... В нганасанской свадьбе жених, не доезжая до чума, останавливал упряжку и нес невесту к жилищу... В запрете ступать на землю при входе в дом мы просматриваем завуалированный смысл: действие рассчитано на закрепление прав молодой в новом доме; следов, что она пришла в дом извне, — нет; будут только следы, выходящие из дома во двор... Войдя в дом, молодая *клала на печку сурпан* — головную повязку в виде вышитого полотенца, головное украшение в форме ленты масмак и семь копеек денег» (там же, с. 135). «Во время нахождения за столом *жених идет под покрывало невесты*, и они меняются кольцами, целуются» (там же, с. 136). После обмена кольцами и обрядового одевания женского головного убора участники обряда рассаживаются за столом, разделяясь на две части: жениха и невесты. «*Молодых ставят рядом спинами к печи или сажают за стол. В обоих случаях накрывают войлоком* (обряд инке салми — что-то из теста)» (там же, с. 137). Кормление молодыми друг друга под покрывалом. «Снятое с помощью деревянных вил покрывало невесты и салма прятались мальчиком в сусеке. Спрятанное покрывало невеста должна найти сама, если не найдет, то должна выкупить у спрятавшего его подростка за кольцо... После снятия покрывала невеста считалась замужней» (там же, с. 139).

И.Г.Петров также отмечает обязательность накидывания покрывала на голову невесты у чувашей: «Оно носилось невестой в течение всего свадебного торжества, пока не наступал момент надевания женского головного убора (сурпан или хушпу)» [Петров, 1999, с. 324]. Но он, как и А.К.Салмин, считает это действие «одним из важнейших способов предохранения ее от порчи и злых сил», хотя, как мы видим, действие имеет два других значения: изъятие и скрывание.

В традиции многих культур «ритуальные похороны девушки-невесты на пороге вступления ее в новую жизнь связывались с ее покрытием платком» [Маковский, 1996, с. 235]. Е.С.Павлова соотносит этимологию русского слова *могила* с рус. диал. *гомылка* «большой платок, подаренный невесте женихом в день свадьбы» (цит. по [там же]). Кроме того, в славянской традиции во время проведения девичника невесту, покрытую платком, вели в баню для проведения обряда обмывания [Обрядовая поэзия, 1989, с. 374]. Таджики, по сведениям А.А.Хисматулина и В.Ю.Крюковой, покрывают покойника кашмирской шалью или маленьким ковриком [Хисматулин, Крюкова, 1997, с. 82].

Кроме того, во многих архаических культурах традиция исполнения погребальных танцев вокруг покойника сохраняется до сих пор. Так, Л.Ф.Моногарова,

описывая погребальный обряд у язгулемцев, отмечает, что перед выносом тела «женщины — близкие родственницы умершего... танцуют вокруг покойника, плавно выбрасывая вперед руки» [Моногорова, 1959, с. 81]. Соответственно платок, которым покрывается невеста, можно соотнести с последом. Уподобление кругового танца женским детородным органам встречается во многих культурах. Так, в якутской традиции хоровод *осуокай* является символом женского начала, обладающего функцией порождения [Васильев, 1997, с. 143]. По мнению А.Н.Афанасьева, круговой танец в славянской обрядности является аналогом женского детородного органа [Афанасьев, 1982, с. 119]. Тема материнской утробы эксплицитно появляется в вышеприведенном примере текста *ёхора*: *Ума эхэ торолто* — «Имеет рождение (из единой) утробы». Разрыв круга *ёхора* символизирует процесс *рождения* нового человека, но уже *чужого* для данного социума.

¹⁸ Здесь необходимо отметить, что в традиционной культуре новорожденный аналогичен покойнику.

¹⁹ Соотношение свадебной и погребальной семантики проявляется и в выносе невесты на руках из круга *ёхора*. Буряты в соответствии с традиционным представлением старались избегать «соприкосновения умершего с землей социума» [Галданова, 1992а, с. 76]. Подобное представление встречается во многих культурах. Например, в исламской традиции покойник лежит на специальной подставке (*табут* — «гроб»), взятой «напрокат» с ближайшего кладбища или мечети [Хисматуллин, Крюкова, 1997, с. 82–83]. Отождествление девушки, отданной в другой род, с «умершим» отмечается в обычае агинских бурят: невесту, по устному сообщению Д.Б.Батовой, оставляют в степи и свадебный поезд отправляется в улус к жениху без нее. См. также: «Когда до места свадьбы остается около километра, невесту оставляют летом в степи, а зимой в какой-нибудь юрте... и едут дальше» [Линховоин, 1972, с. 66].

Здесь необходимо напомнить, что покрывало, которым накрывают невесту, она после торжеств прячет в сундук вместе со свадебным платьем. Оба эти предмета используются только после смерти женщины: покойницу обряжают в свадебное платье и поверх него оборачивают платком.

²⁰ Перечисленные атрибуты в традиционном представлении являются вместилищем харизмы не только человека, но и рода [Скрынникова, 1997, с. 194], т.е. воплощают «предковость». Данное действие позволяет сакрализовать окружающее пространство на уровне социума. Семантически подобное действие включено в славянскую обрядность: жених или его дружок перед сватовством пускает стрелу в окно дома невесты или стреляет туда из ружья [Сумцов, 1996, с. 13, 14]. Таким образом, вначале сакрализуется и гармонизируется «чужое» пространство социума.

Кроме того, известно, что данные предметы обладали фаллической символикой. Поэтому процесс их втыкания в сакральный столб можно соотнести с фаллическими действиями: «Божество фаллосом разорвало Хаос и сотворило Мироздание» [Маковский, 1996, с. 376]. В традиционном представлении дом (жилище, храм) соотносится со значением половых органов (там же, с. 377). В связи с этим особую значимость приобретают такие элементы жилищных конструкций, как сакральный столб в смысле женского начала, например *материнская свая* в индонезийском доме [Бернова, 1980, с. 37] или *матица* в русской избе.

²¹ «Около огня духи сидят или пляшут, но при этом никогда не образуют цельного круга, как люди» [Хангалов, 1958, с. 400].

²² «Хан-Шаргай-нойон (нет у кудинцев, но первый у балаганцев, тункинцев [Хангалов, 1958, с. 310]) приехал обратно к западным тэнгэри, выдав ее замуж за восточного тэнгэри, и привез калыму темно-бурую лисицу (*худа орожи, хадада харбаха хума, харида ошохо басаган, галта хара унэгэ адуха асараб*)» (там же, с. 419).

²³ Тайлганы, которые сейчас проводятся на территории Этнографического музея, можно разделить на две группы. К *первой* относятся весенне-летние тайлганы, участники которых, представляя собой выходцев, как правило, из одного района Предбайкалья, могут принадлежать к разным родам. Пространство тайлгана маркируется табличками с указанием села, поэтому члены одного рода могут находиться за разными столами. Группа, подтверждающая свою общность, является сельской территориально-административной общиной.

Осенний тайлган относится ко *второй* группе. Он проводится несколькими шаманами под руководством Н.А.Степановой, и на него приглашаются *все желающие* (т.е. не только принадлежность к роду, но и национальность не принимаются во внимание). Можно сказать, что независимо от желания отдельных представителей интеллигенции, ориентированных на традиционализм, и даже вопреки их интенциям в этом тайлгане проявлена модель общества, построенного не по этническому признаку.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данное монографическое исследование, посвященное изучению традиционной культуры бурят и выделению традиционных механизмов социализации, показало значимость этих механизмов не только для прошлого, но и для настоящего. Поскольку в качестве важнейшего механизма регуляции и легитимации явлений повседневной жизни выступает ритуал, нами в качестве объекта исследования были выбраны обряды жизненного цикла и один из важнейших элементов общественных ритуалов — *ёхор*. Ритуальный комплекс обрядов сформировался в соответствии с особенностями социальной организации бурятского общества, характеризующегося устойчивостью патриархально-родовых отношений. Сохранение значимости традиционных механизмов социализации обусловлено адаптационным и адаптирующим характером культуры и ролью традиции, которая и по сей день обеспечивает стабильность существования любого социального организма, бурятского этноса в том числе. Большое внимание было уделено реконструкции традиционных форм и функции традиции в прошлом — это объясняется тем, что их общие принципы и прежде и сейчас практически те же самые, поскольку именно через традицию происходят отбор, передача и стереотипизация опыта.

Ритуальная деятельность бурят регулировала социальное и космологическое бытие, в ней всегда реализовалась тема творения мира и верифицировалось место человека в космологическом универсуме, фиксировались социальные связи (индивидуум—социум). Большое значение было уделено социальным аспектам ритуальной деятельности, где значительное место занимает знаковая прагматика, поскольку ритуал как механизм, санкционирующий повседневную жизнь, одновременно выражал и практическое, и символическое.

Обряды жизненного цикла выполняли не только функцию социализации индивида, но и благодаря им социум, в границах которого совершался обряд, утверждал свое единство. Сходные действия совершаются в разных ритуалах: можно говорить, что «текст» роженицы

совпадает с «текстом» невесты, «текст» новорожденного — с «текстом» покойника, что определяется их маргинальностью, принадлежностью иному миру. Переход индивида из одного мира в другой (дизъюнкция–интеграция) разрушал социум, что требовало его переутверждения и восстановления. Следует отметить, что в ритуале восстанавливались связи не только среди живущих (друг с другом), но и между потомками и предками, профанным (этим миром) и сакральным (иным миром). Особое значение в ритуале в космологическом плане имели символы центра (в юрте, например, *хоймор*), где происходит совпадение жизни (локус ритуальной деятельности) и смерти (место захоронения), что определяет их как место контакта между мирами.

В работе была предпринята попытка в границах феномена, обозначаемого общим понятием «культурная традиция», выявить различия функционирования традиции в разные периоды (в прошлом и настоящем) и у разных групп бурят благодаря двуединству креативной и консервативной составляющих традиции. Нами отмечена, с одной стороны, множественность традиций в рамках бурятского этноса, обусловленная сложными процессами этно- и культурогенеза, а с другой — несомненная тенденция к этнической интеграции, что соответственно может вносить изменения в содержание символов языка культуры.

Традиционные механизмы социализации демонстрируют способность адаптации общества к изменяющимся условиям и выступают в качестве стержня процесса социальной самоорганизации, независимой от воли отдельных групп или лидеров. Эти функции традиции были рассмотрены на примерах индивидуальных и общественных обрядов. Если для индивидуальной обрядности в большей степени сохранили свою актуальность семейная и родовая идентичности, то на уровне общественной обрядности изменения отмечаются в направлении укрупнения общности, в некоторых случаях ритуальные символы функционируют уже не в рамках этнической идентичности, а выходя за ее пределы, маркируют гражданскую общность, включая в нее через традиционные механизмы представителей разных национальностей, проживающих на территории Бурятии.

Выявление ведущих парадигм у разных групп бурят подтверждает одну из существенных характеристик традиции — ее вариативность, выражающуюся в наличии множества альтернатив, каждая из которых имеет свою связь с коллективной идентичностью. Это позволяет обозначать бурятское общество как макросоциальное, разделенное на некоторое количество подсистем, что подтверждает слова С.Эйзенштадта: «„Это скопление (традиций) не является, однако, недифференцированным, оно имеет свою собственную структуру“. Тем ядром,

вокруг которого объединяется этот комплекс традиций (или точнее было бы говорить о комплексе различных модификаций той или иной традиции), является их общее мировоззренческое основание, а именно „воззрения на важнейшие проблемы человеческого существования, а также (проблемы) социального и культурного порядка... определение относительной важности различных измерений человеческого существования и их значения для культурной и политической тождественности (identity); восприятие взаимосвязи и соотнесенности космического, социального и политического порядков; модели участия в формировании социального и культурного порядков; случаи легитимации таких порядков“» (цит. по [Лурье, 1997, с. 186]).

Системный подход к традиционной культуре бурят, который стал основой исследования, новые материалы, включенные авторами в главы монографии, применение современных методов интерпретации текста культуры — все это позволило, на наш взгляд, реконструировать ритуальное поле культуры. Авторами были выделены основные знаки и символы агентивного, предметного, локативного и других кодов традиционной культуры, отмечена идентичность их использования в разных ритуалах, выявлена их полисемантическая и определена их функция маркировки центрального поля культуры. Были обозначены изменения в социальной структуре общества и отмечено, как традиционные механизмы регуляции (семейные и родовые) функционируют в рамках большей общности, не меняя формы, но включая новое содержание.

Переход от большой патриархальной семьи к малой не элиминировал традиционной модели социализации: в ритуале (родильная, свадебная, погребально-поминальная обрядность) по-прежнему главным регулятором внутрисемейных отношений остается неразделенная большая патриархальная семья. Социально значимые обряды также сохраняют функцию маркировки общности, которая расширяет свои границы, поэтому даже этнически (прежде) окрашенный обряд актуализирует не этнический, а гражданский коллектив. Последнее хорошо просматривается в функции *ёхора*, выступавшего в прошлом в роли неперемennого социального маркера: он очерчивал границы коллектива в любом общественном обряде, включая только обязательных его участников и исключая чужих. На наш взгляд, эта функция *ёхора* сохранилась, только границы «своего/чужого» заметно раздвинулись и вышли за пределы этнического.

Исследование обрядов в бурятской традиционной культуре, несмотря на вариативность конкретных форм, подтвердило архетипичность основополагающей схемы. Обрядность помогала решать фундаментальные вопросы бытия: смягчение проблем переходного пе-

риода благодаря растягиванию процессов через серию обрядов, установление связей между «этим» и «иным» мирами, снятие противопоставления жизни и смерти, освоение пространства (социального и ритуального), дезинтеграция космического и социального (дизъюнкция из одного и интеграция в другое).

В эпоху возрождения этнических культур не все ритуалы/обряды жизненного цикла ушли в небытие. По-прежнему актуальны знание родословной и соблюдение родственных связей (экзогамность брака, моления на *тоонто газар*). В сельских местностях традиции прочнее, но и в городах в последнее время отмечается не просто оживление интереса к традиции, но и активное применение традиционных механизмов социализации, что объясняется потребностью не только в идентификации, но и прежде всего в этноидентификации. Заметно возросла роль традиции в обрядовой сфере: участились поездки на «колыбельную» родину, чтобы почтить предков (*угаа тахиха, утха узуураа тахиха*). В свадебную обрядность, сформировавшуюся в советское время, стали внедряться традиционные элементы: обязательное использование хадаков, дарообмен, установление *сэргэ* в тех регионах Бурятии, где они прежде существовали. Нужно отметить, что через все обрядовые циклы красной нитью проходит социализирующая роль предков, как мифологических (Солнце/Луна, дерево, волк), так и реальных.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Республика Бурятия

Бадмацыренова Жигмитма Гончиковна, 1924 г.р., род хальбин, Кижингинский р-н
Буюнтуева Пагма Цыдыповна, 1919 г.р., род сагаан, Кижингинский р-н
Данчинова М.Г., 1946 г.р., с. Курумкан
Жамсаранова Цырен-Дыжит Дармаевна, 1930 г.р., род харгана, Кижингинский р-н
Жамъянов Намжил-Доржо Жамаевич, 1929 г.р., род худай, Кижингинский р-н
Мадагаева Б., 1915 г.р., род хэнгэлдэр, с. Курумкан
Санданова Цырма Санжиевна, 1935 г.р., Кижингинский р-н
Ухинова Лайжит Дондоковна, 1926 г.р., с. Торы, Джидинский р-н
Цаганова Дамдин-Сурун Дугаровна, 1925 г.р., род дамаг, с. Бургалтай хуури, Джидинский р-н
Цыбенова Мария Дашиевна, 1930 г.р., род хорчид, с. Торы, Джидинский р-н

Читинская область

Агинский Бурятский автономный округ

Будаева Бальжид, 1911 г.р., род худанса шарайд, с. Судунтуй, Дульдургинский р-н
Гончикжапова Рыгжитма, род хуасай, с. Зугалай, Могойтуйский р-н
Дондокова Янжима, 1916 г.р., род бодонгууд, с. Чиндалей, Дульдургинский р-н
Жамсоева Цыдып, 1929 г.р., род галзуу дагаанхан, Борзинский р-н
Раднаева Цынжидма Жамсарановна, 1946 г.р., род хубдуут (нохой ураг), с. Цокто Хангил, Дульдургинский р-н
Цырендашиев Дамби-Нима, 1923 г.р., род бодонгууд, с. Чиндалей, Дульдургинский р-н
Чимитова Бальжима, 1914 г.р., род бодонгууд, с. Зуткулей, Дульдургинский р-н
Юндэнэй Бутит, с. Зугалай, Могойтуйский р-н

Иркутская область

Усть-Ордынский Бурятский автономный округ

Болохосоев С.Б., 1971 г.р., род отонхой, с. Олой, Эхирит-Булагатский р-н

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

АС	— Археологийн судлал (Исследования по археологии)
ВСОРГО	— Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества. Иркутск
ЗНИИКЭ	— Записки Научно-исследовательского института культуры и экономики. Улан-Удэ
ИОАИЭК	— Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ИРКСА	— Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб.
Мифы, 1980	— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980
Мифы, 1982	— Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982
РАЭСК	— Региональная археолого-этнографическая студенческая конференция
СМАЭ	— Сборник Музея антропологии и этнографии
СЭ	— Советская этнография
ТБКНИИ	— Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института
ТВОРАО	— Труды Восточного отделения Имп. Русского археологического общества
ТИЭ	— Труды Института этнографии АН СССР им. Н.Н.Миклухо-Маклая
ХВРК ИМБиТ	— Хранилище восточных рукописей и киелографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
ЦАШ	— Центральназиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (материалы межд. конф.). Улан-Удэ, 1996
ЭО	— Этнографическое обозрение
ЭС	— Этнографийн судлал (Исследования по этнографии)

ЛИТЕРАТУРА

- Абай-Гэсэр, 1961 — Абай Гэсэр хубуун (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1. Улан-Удэ, 1961.
- Адрианов, 1912 — *Адрианов А.В.* Отчет о поездке летом 1911 г. на Алтай. — ИРКСА. СПб., 1912, сер. 2, № 1.
- Аламжи Мерген, 1936 — Аламжи Мерген. М.—Л., 1936.
- Алексеев, 1975 — *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.
- Алексеев, 1980 — *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алексеев, 1976 — *Алексеев Е.А.* Представления кетов о мире. — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Анисимов, 1958 — *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков. М., 1958.
- Анохин, 1929 — *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлениям телеутов. — СМАЭ. Л., 1929.
- Антонов, 1971 — *Антонов Н.К.* Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971.
- Афанасьев, 1982 — *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. М., 1982.
- Аюуш, 1982 — *Аюуш Ц.* Монголчуудын уламжлалт хуримын зан уйлийн өөрчлөлт, шинэтгэл (Изменения в традиционных свадебных обрядах монголов). — ЭС. Т. 8, вып. 1. Улаанбаатар, 1982.
- Аюуш, 1987 — *Аюуш Ц.* Халхчуудын уламжлалт хуримын зан уйлийн асуудалд (К вопросу о традиционном свадебном обряде халхасов). — ЭС. Т. 10, вып. 1–9. Улаанбаатар, 1987.
- Бадашкеева, 2000 — *Бадашкеева Т.Т.* Тоонто тахиу: символика и значение. — Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 4. Улан-Удэ, 2000.
- Байбурун, 1977 — *Байбурун А.К.* Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища. — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- Байбурун, 1993 — *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Балдаев, 35 (422) — *Балдаев С.П.* Родильные обряды тункинских бурят. — ХВРК ИМБит. 35 (422).
- Балдаев, 1941 — *Балдаев С.П.* Материалы по этнографии аларских бурят. — ХВРК ИМБит. 45 (423).

- Балдаев, 1947 — *Балдаев С.П.* Очерки по этнографии бурят-монголов Джиндинского аймака. — ХВРК ИМБит. 33 (422).
- Балдаев, 1959 — *Балдаев С.П.* Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
- Балдаев, 1960 — *Балдаев С.П.* Происхождение и расселение иволгинских бурят. — Этнографический сборник 1960. Вып. 1. Улан-Удэ, 1960.
- Балдаев, 1961 — *Балдаев С.П.* Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Балдаев, 1962 — *Балдаев С.П.* Бурятские народные песни. Т. 1. Улан-Удэ, 1962.
- Балдаев, 1970 — *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1. Улан-Удэ, 1970.
- Бамбаев, архив — *Бамбаев Б.* Погребальный обряд бурят-монголов. — ХВРК ИМБит. Ф. 11, оп. 1, ед. хр. 1.
- Банчиков, 1964 — *Банчиков Г.Г.* Брак и семья у монголов. Улан-Удэ, 1964.
- Барадин, 1926 — *Барадин Б.Б.* Рождение ребенка у бурят-монголов. — Жизнь Бурятии. № 7–9. Верхнеудинск, 1926.
- Бардаханова, 1982 — *Бардаханова С.С.* Малые жанры бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.
- Бардаханова, 1984 — *Бардаханова С.С.* О некоторых словесных компонентах свадебных обрядов бурят. — Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984.
- Бардаханова, 1999 — *Бардаханова С.С.* (сост.). Фольклор Курумчинской долины. Улан-Удэ, 1999.
- Басаева, 1980 — *Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят. Новосибирск, 1980.
- Басаева, 1988 — *Басаева К.Д.* Традиционная свадьба бурят Хэнтэйского аймака МНР. — Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988.
- Басаева, 1991 — *Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят. 2-е изд. Улан-Удэ, 1991.
- Баскаков, 1973 — *Баскаков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая. — СЭ. 1973, № 5.
- Баторов — *Баторов П.П.* Материалы о бурятских обычаях. — ХВРК ИМБит. Ф. 14, д. 11.
- Баторов, 1926 — *Баторов П.П.* Аларские тайлганы. — Записки ВСОРГО. Т. 51. Иркутск, 1926.
- Бахтин, 1990 — *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- Баялиева, 1972 — *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Берндт, 1981 — *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981.
- Бернова, 1980 — *Бернова А.А.* Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX — начало XX в.). — Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980.
- Бичурин, 1950 — *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена. М.–Л., 1950.
- Бурчина, 1990 — *Бурчина Д.А.* Гэсэриада западных бурят. Новосибирск, 1990.

- БМНТ, 1957 — Бурят-монгольские народные танцы. Улан-Удэ, 1957.
- БНС, 1990 — Бурятские народные сказки. М., 1990.
- Василевич, 1957 — *Василевич Г.М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. — СМАЭ. Т. 18. М.—Л., 1957.
- Василевич, 1969 — *Василевич Г.М.* Эвенки (Историко-этнографические очерки XVIII — начала XX в.). Л., 1969.
- Васильев, 1997 — *Васильев В.Е.* Проводы богини Айыысыт. — Тез. и докл. Междунар. науч.-теорет. конф. «Банзаровские чтения-2», посв. 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. Улан-Удэ, 1997.
- Велецкая, 1978 — *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Викторова, 1980 — *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Виноградова, Толстая, 1995 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд. — Малые формы фольклора. М., 1995.
- Вяткина, 1964 — *Вяткина К.В.* Пережитки материнского рода у бурят-монголов. — СЭ. 1964, № 1.
- Вяткина, 1969 — *Вяткина К.В.* Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969.
- Галданова, 1972 — *Галданова Г.Р.* Полевые записи. — ХВРК ИМБит. Ед. хр. 3406.
- Галданова, 1976 — *Галданова Г.Р.* Культ огня у монголов. — Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1976.
- Галданова, 1986 — *Галданова Г.Р.* Структура традиционной бурятской свадьбы. — Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Галданова, 1987 — *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Галданова, 1992 — *Галданова Г.Р.* Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.
- Галданова, 1992а — *Галданова Г.Р.* Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов. — Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992.
- Галданова, 1996 — *Галданова Г.Р.* Ритуал шаманского посвящения и культ дерева в бурятском шаманизме. — ЦАШ.
- Галданова, 1998 — *Галданова Г.Р.* Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее. — Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып. 3. Москва-Улан-Удэ, 1998.
- Гантогтох, 1996 — *Гантогтох Г.* Дэрвэлгэ хэмээх сүлд модон тахилга (Почитание сүлдэ, называемое дэрвэлгэ). — ЦАШ.
- Гемуев, 1980 — *Гемуев И.Н.* К истории семьи и семейной обрядности селькупов. — Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Геннеп, 1999 — *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- Герасимова, 1948 — *Герасимова К.М.* Символика орнамента на стрелохранилище. — ЗНИИКЭ. 1948, вып. 8.

- Герасимова, 1989 — *Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- Герасимова, 1990 — *Герасимова К.М.* Буддизм и онтология традиционных верований. — Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990.
- Герасимова, 1998 — *Герасимова К.М.* Концепция витальности человека в тибетских текстах лечебной магии. — Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1998.
- Гергесова, 1974 — *Гергесова Т.Е.* Бурятские народные танцы. Улан-Удэ, 1974.
- Гирченко, 1927 — *Гирченко В.П.* Кудинские тайлаганы. — Бурятияведение. 1927, № 3–4.
- Гомбоев, 1858 — *Гомбоев Г.* Примечание на письмо Н.И.Ильминского к П.С.Савельеву. — ТВОРАО. Ч. 1, вып. 5. 1858.
- Гомбоев, 1859 — *Гомбоев Г.* О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у П.Карпини. — ТВОРАО. Ч. 4. 1859.
- Горох, Скрынникова, 1999 — *Горох И., Скрынникова Т.Д.* Структура и функции семицко-троицкой обрядности. — Молодая археология и этнология Сибири. XXXIX РАЭСК. Ч. II. Чита, 1999.
- Грейсон, 1996 — *Grayson J.H.* Female Mountain Spirits in Korea. A Neglected Tradition. — Asian Folklore Studies. Vol. LV–I. Nagoya, 1996.
- Дашибалов, 1995 — *Дашибалов Б.Б.* Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ, 1995.
- Диваев, 1897 — *Диваев А.А.* Древние киргизские похоронные обычаи. — ИОАИЭК. Т. XIV, вып. 2. 1897.
- Долганова, Морозов, Минасенко, 1995 — *Долганова Л.Н., Морозов И.А., Минасенко Е.Н.* Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М., 1995.
- Дугаров — *Дугаров Д.С.* Песенное творчество бурят (рук.).
- Дугаров, 1980 — *Дугаров Д.С.* Бурятские народные песни. Улан-Удэ, 1980.
- Дугаров, 1981 — *Дугаров Д.С.* К этимологии терминов юүрэн, үүр, үүри. — СЭ. 1981, № 1.
- Дугаров, 1991 — *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. М., 1991.
- Дугаров, 1998 — *Дугаров Д.С.* Круговой хороводный танец в Европе и Азии. К проблеме культурно- и этногенеза в некоторых странах Евразии. — Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Улан-Удэ, 1998.
- Душан, 1976 — *Душан У.* Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии. — Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста, 1976.
- Дьяконов, 1977 — *Дьяконов И.М.* Введение. — Мифологии Древнего мира. М., 1977.
- Дьяконов, 1990 — *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
- Дьяконова, 1980 — *Дьяконова В.П.* Алтайцы. — Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

- Евсюков, 1983 — *Евсюков В.В.* Восточноазиатский неолитический миф о сотворении земли. — Каменный век Северной, Средней и Восточной Азии. История и культура Востока Азии. Новосибирск, 1983.
- Ерасов, 1997 — *Ерасов Б.С.* Социальная культурология. М., 1997.
- Еремина, 1991 — *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Жамцарано, 1960 — *Жамцарано Ц.* Этнографические заметки о чахарах. Свадебные обычаи адучинов. — ТБКНИИ. Вып. 3. Улан-Удэ, 1960.
- Жамцарано, архив — *Жамцарано Ц.* Архив СПб. ФИВ РАН. Ф. 68, № 40; ф. 62, № 91.
- Жиргал, 1988 — *Жиргал.* Монголын Нууц товчоондахи тугын тухай (О знамени в «Сокровенном сказании монголов»). — Междунар. симпозиум по «Сокровенному сказанию монголов». Хухэ-Хото, 1988.
- Жорницкая, 1999 — *Жорницкая М.Я.* Традиционные танцы западных бурят (по материалам Усть-Ордынского автономного округа Иркутской обл.). — Традиции и инновации в этнической культуре бурят. Вып. 5. Москва-Улан-Удэ, 1999.
- Жуковская, 1977 — *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Жуковская, 1988 — *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Иванов, 1954 — *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. — ТИЭ. Т. 22. М.-Л., 1954.
- Иванов С., 1976 — *Иванов С.В.* Якутские коновязи. — Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Иванов В., 1976 — *Иванов В.В.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Иванов, 1984 — *Иванов Ф.С.* Бурятские танцы. Улан-Удэ, 1984.
- Ильина, Мартынова, 1997 — *Ильина И.В., Мартынова Е.П.* Ребенок в традиционной культуре юганских хантов. — Народы Сибири. Кн. 3. Сибирский этнографический сборник. 8. М., 1997.
- Ионова, 1858 — *Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов (цит. по [Иванов С., 1976]).
- Кабзиньска, 1990 — *Kabzinska I.* Dance around the Tree in "The Secret History of the Mongols". — The International Conference Dedicated to the 750th Anniversary of the Secret History of the Mongols. Ulaanbaatar. August 14–19, 1990.
- Календарные обычаи и обряды, 1985 — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
- Кармышева, 1986 — *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. — Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
- Каруновская, 1927 — *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с рождением ребенка. — СМАЭ. Т. 6, 1927.
- Катанов, 1894 — *Катанов Н.Ф.* О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней. — ИОАИЭК. Т. XII, вып. 2. 1894.

- Кисляков, 1969 — *Кисляков Н.А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
- Козин, 1941 — *Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.—Л., 1941.
- Козин, 1990 — Сокровенное сказание монголов. Пер. С.А.Козина. Улан-Удэ, 1990.
- Козлов, 1947 — *Козлов П.К.* Монголия и Кам. М., 1947.
- Колодезников, 1996 — *Колодезников С.К.* Человек в традиционном мировоззрении якутов (общая постановка проблемы). — Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996.
- Кузнецов, 1995 — *Кузнецов И.В.* Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М., 1995.
- Кулаковский, 1923 — *Кулаковский А.Е.* Материалы для изучения верований якутов. — Записки Якутского краевого географического общества. Кн. 1. Якутск, 1923.
- Кулемзин, 1994 — *Кулемзин В.М.* Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994.
- Кызласов, 1982 — *Кызласов И.Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов. — СЭ. 1982, № 2.
- Кызласов, 1992 — *Кызласов Л.Р.* Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск, 1992.
- Лельчук, 1976 — *Лельчук Л.Г.* Якутские и бурятские коновязи (по материалам экспедиций 1950–1960-х гг.). — Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Ленхобоев, 1964 — *Ленхобоев Г.* Сэлэнгын турэ хуримай туухэнээ (Свадебные обряды селенгинских бурят). Улан-Удэ, 1964.
- Линховеин, 1972 — *Линховеин Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
- Лобачева, 1995 — *Лобачева Н.П.* Огни Сафара в Хорезме (о забытых праздниках). — ЭО. 1995, № 5.
- Лукина, 1998 — *Лукина А.Г.* Традиционная танцевальная культура якутов. Новосибирск, 1998.
- Лурье, 1997 — *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1977.
- Мазин, 1984 — *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984.
- Маковский, 1996 — *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996.
- Малакшинов, архив — *Малакшинов П.И.* Дневниковые записи. — ХВРК ИМБит. Инв. № 590, дневник 1.
- Малявин, 1989 — *Малявин В.В.* Лекция 29. Идеологические течения в Китае V–III вв. до н.э. — История древнего мира. Т. 2. Расцвет древних обществ. М., 1989.
- Манжигеев, 1960 — *Манжигеев И.М.* Янгутский бурятский род. Улан-Удэ, 1960.

- Манжигеев, 1978 — *Манжигеев И.М.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Манжигеев, 1985 — *Манжигеев И.М.* Бурятский *ёхор*. Улан-Удэ, 1985.
- Материалы Д.Б.Батоевой — см. Список информантов.
- Мелетинский, 1995 — *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М, 1995.
- Михайлов, 1896 — *Михайлов В.А.* Посвящение шамана и жертвоприношения у худинских бурят. — Живая старина. Т. 4, вып. 3. СПб., 1896.
- Михайлов, 1980 — *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980.
- Михайлов, 1993 — *Михайлов В.А.* Войлочная и деревянная юрты бурят. Улан-Удэ, 1993.
- Михайлов, 1996а — *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ, 1996.
- Михайлов, 1996б — *Михайлов В.А.* Числовая символика бурят и монголов. — ЦАИШ.
- Монгол ёс, 1992 — Монгол ёс заншлын их тайлбар толь. Тэргүүн боть (Большой толковый словарь монгольских обычаев. 1-й том). Улаанбаатар, 1992.
- Моногарова, 1959 — *Моногарова Л.Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев. — Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1959.
- Мостарт, 1950 — *Mostaert A.* Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols. — Harvard Journal of Asiatic Studies. 1950, vol. 13, № 3/4.
- Мэнэс, 1986 — *Мэнэс Г.* О семантике теонима «Ульген». — АС. Т. XI, вып. 1–15. Улаанбаатар, 1986.
- Мэнэс, 1992 — *Мэнэс Г.* Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. — Традиционная обрядность монгольских народов. Улан-Удэ, 1992.
- Мэнэс, 1993 — *Мэнэс Г.* О соотношении одного погребального обряда хунну и дунху в свете археологических и этнографических данных. — Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993.
- Нацов, 1995 — *Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ, 1995.
- Неклюдов, 1982 — *Неклюдов С.Ю.* Монгольских народов мифология. — Мифы, 1982.
- Неклюдов, 1992–1993 — *Неклюдов С.Ю.* Полистадиальный образ духа — хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской мифологической традиции. — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. T. XLVI (2–3), 311–321 (1992/93).
- Николаева, 1929 — *Николаева М.М.* Обряды, связанные с рождением ребенка у бурят. — Бурятоведческий сборник. Вып. 1. Иркутск, 1929.
- Николаева, 1999а — *Николаева Д.А.* Космогонические функции ритуальных танцев в традиционной культуре бурят. — Проблемы культурологического образования: Этнорегиональные аспекты. Москва–Улан-Удэ, 1999.
- Николаева, 1999б — *Николаева Д.А.* Космогонические функции ритуального танца нэръялгэ. — Молодая археология и этнология Сибири. XXXIX РАЭСК. Ч. II. Чита, 1999.

- Новик, 1984 — *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. — Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Обрядовая поэзия, 1989 — Обрядовая поэзия. М., 1989.
- Очир, Галданова, 1988 — *Очир А., Галданова Г.Р.* Традиционная семейная обрядность мингатов МНР. — Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988.
- Очир, Галданова, 1992 — *Очир А., Галданова Г.Р.* Свадебная обрядность баятов МНР. — Традиционная обрядность монгольских народов. Улан-Удэ, 1992.
- Очирова, 1986 — *Очирова Г.Н.* Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии. — Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Петри, 1924 — *Петри Б.Э.* Брачные нормы северных бурят. Иркутск, 1924.
- Петри, 1925 — *Петри Б.Э.* Внутриродовые отношения у северных бурят. Иркутск, 1925.
- Петров, 1999 — *Петров И.Г.* О знаковой функции народного костюма (на примере свадебного наряда невесты у чувашей). — III Конгресс этнографов и антропологов России. Тез. докл. М., 1999.
- Пилипенко, 2000 — *Пилипенко С.А.* Некоторые итоги исследований берестяных конструкций (по материалам могильника Санаторный-1). — Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. XL РАЭСК. Т. 2. Новосибирск, 2000.
- Потапов, 1930 — *Потапов Л.П.* Материалы по семейно-родовому строю у узбеков «кунград». — Научная мысль. 1930, № 1.
- Потапов, 1959 — *Потапов Л.П.* Некоторые итоги работ Тувинской экспедиции. — СЭ. 1959, № 5.
- Потапов, 1973 — *Потапов Л.П.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. — Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
- Потапов, 1991а — *Потапов Л.П.* Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах. — СЭ. 1991, № 5.
- Потапов, 1991б — *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Пропп, 1976 — *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пчелинцева, 1995 — *Пчелинцева Н.Д.* Обычаи и обряды детского цикла у азербайджанцев: традиции и современность. — Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995.
- Радлов, 1989 — *Радлов В.В.* Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.
- Рахевилц, 1972 — *Rachewiltz I. de.* Index to the Secret History of the Mongols. — Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Vol. 121. Bloomington, 1972.
- Религиозные верования, 1993 — Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993.
- Романова, 1997 — *Романова Е.Н.* Люди солнечных лучей с поводами за спиной (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М., 1997.
- Румянцев, 1969 — *Румянцев Г.Н.* Идинские буряты (родо-племенной состав). — Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.

- Сабхаева, архив — *Сабхаева Д.* Полевые материалы Курумканской фольклорной экспедиции. — ХВРК ИМБит. Инв. № 2840.
- Сагаалган, 1991 — Сагаалган (сб. ст.). Вып. 1. Улан-Удэ, 1991.
- Салмин, 1994 — *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
- Самданов, архив — *Самданов Ц.* Mergen qara-yin yosuyar durdaly-a (Записки Мэргэн-хара) (рук.). СПб. ФИВ РАН. F-530.
- Санжеев, 1929 — *Санжеев Г.Д.* Песнопения аларских бурят. — Записки коллегий востоковедов. Т. III. Л., 1929.
- Санжеев, 1980 — *Санжеев Г.Д.* Тайлган бурятских кузнецов. — Быт бурят в прошлом и настоящем. Улан-Удэ, 1980.
- Санжеев, 1983 — *Санжеев Г.Д.* Некоторые вопросы этнонимии и древней истории монгольских народов. — Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.
- Седакова, 1985 — *Седакова О.А.* Содержательный план славянского погребального обряда. — Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985.
- Семенов, 1974 — *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. М., 1974.
- Сказки бурят, 1997 — Сказки бурят Монголии. Улан-Удэ, 1997.
- Скрынникова, 1995 — *Скрынникова Т.Д.* Сакральные функции Гэсэра. — Гэсэриада. Улан-Удэ, 1995.
- Скрынникова, 1997 — *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.
- Скрынникова, 1997а — *Скрынникова Т.Д.* Изучение традиционной культуры бурят (новый подход). — Монголоведные исследования. Улан-Удэ, 1997.
- Скрынникова, 1998 — *Скрынникова Т.Д.* Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов. — Сибирь: этносы и культуры. Вып. 3. Москва-Улан-Удэ, 1998.
- Скрынникова, 1999 — *Скрынникова Т.Д.* Локативный код традиционной культуры монголоязычных народов. — Проблемы культурологического образования: этнорегиональные аспекты. Москва-Улан-Удэ, 1999.
- Скрынникова, 2000 — *Скрынникова Т.Д.* Семантика керексура. — История и археология Дальнего Востока: к 70-летию Э.Шавкунова. Владивосток, 2000.
- Слепцов, 1983 — *Слепцов П.А.* Традиционная семья и обрядность якутов. Якутск, 1983.
- Слепцов, 1989 — *Слепцов П.А.* Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX — начало XX в.). Якутск, 1989.
- Смолев, 1900 — *Смолев Я.О.* Три табангутских рода селенгинских бурят. — Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отд. Императорского русского географического общества. Т. 1, вып. 3, 1900.
- Смоляк, 1995 — *Смоляк А.В.* Мать и дитя. Обряды, связанные с рождением и первым периодом жизни ребенка (ульчи и нанайцы). — Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995.
- Соколова, 1971 — *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров. — Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971.

- Соломатина, 1985 — *Соломатина С.Н.* Об обычае сохранения детских пуповин у народов Саяно-Алтая. — Годи́чная научная сессия Института этнографии АН СССР: краткое содержание докладов. Л., 1985.
- Соломатина, 1997 — *Соломатина С.Н.* Тувинская юрта: к модели мира кочевников. — Культура народов Сибири. Материалы Третьих сибирских чтений. СПб., 1997.
- Сумцов, 1996 — *Сумцов Н.Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.
- Токарев, 1957 — *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.—Л., 1957.
- Токарев, 1976 — *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1976.
- Толстые, 1994 — *Толстые Н.И* и *С.М.* О вторичной функции обрядового символа. — Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
- Топоров, 1982 — *Топоров В.Н.* Модель мира. — Мифы, 1982.
- Традиционное мировоззрение, 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир (авт. Э.Л.Львова, И.В.Октябрьская, А.М.Сагалаев, М.С.Усманова). Новосибирск, 1988.
- Традиционное мировоззрение, 1989 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество (авт. Э.Л.Львова, И.В.Октябрьская, А.М.Сагалаев, М.С.Усманова). Новосибирск, 1989.
- Традиционное мировоззрение, 1990 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал (авт. Э.Л.Львова, И.В.Октябрьская, А.М.Сагалаев, М.С.Усманова). Новосибирск, 1990.
- Требуховский, 1929 — *Требуховский П.Ф.* Свадьба балаганских бурят в прошлом и настоящем, — Просвещение Бурятии. № 1–3. Верхнеудинск, 1929.
- Туголуков, 1980 — *Туголуков В.А.* Эвенки и эвены. — Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Тугутов, 1961 — *Тугутов И.Е.* Общественные игры у бурят. — Этнографический сборник БКНИИ СО АН СССР. № 2. Улан-Удэ, 1961.
- Тугутов, 1989 — *Тугутов И.Е.* Игры в общественной жизни бурят. Улан-Удэ, 1989.
- Тушемилов, 1995 — *Тушемилов П.М.* Шаманские материалы (1948 г.). Улан-Удэ, 1995.
- Уланов, 1963 — *Уланов А.* Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963.
- Ураи-Кехалми, 1974 — *Ураи-Кехалми К.* Некоторые фольклорные данные о роли лука и стрелы в свадебных обрядах. — Исследования по восточной филологии. М., 1974.
- Файзулина, 1997 — *Файзулина Г.Ш.* Обряды переходного цикла у заболотных татар. — Народы Сибири. Кн. 3. Сибирский этнографический сборник. 8. М., 1997.
- Федотов, 1996, — *Alexander Fedotoff.* Altaic Motifs in Korean Myths and Legends. — Корея. Традиции и современность. Кореана. 1996, № 1.
- Фрейденберг, 1936 — *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
- Фрэзер, 1983 — *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1983.

- Хагдаев, 1996 — *Хагдаев В.В.* Шаманский мир Приольхонья. — ЦАШ.
- Хангалов, 1898 — *Хангалов М.Н.* Свадебные обряды, обычаи и поверья, предания у бурят Унгинского ведомства. — ЭО. Вып. 1. 1898.
- Хангалов, 1903 — *Хангалов М.Н.* Балаганский сборник. Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят. Томск, 1903.
- Хангалов, 1958 — *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.
- Хангалов, 1959 — *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. 2. Улан-Удэ, 1959.
- Хангалов, 1960 — *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ, 1960.
- Хараев, 1929 — *Хараев А.А.* Брак и семья у укырских бурят. — Бурятоведческий сборник. Вып. V. Верхнеудинск, 1929.
- Хисматулин, Крюкова, 1997 — *Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.
- Хороших, 1924 — *Хороших П.П.* Исследования каменного и железного века Иркутского края. — Известия Биолого-географического института. Т. 1. Вып. 1. Иркутск, 1924.
- Цэрэнханд, 1981 — *Цэрэнханд Г.* Нэгдэлч малчдын аж байдал (Образ жизни скотовода госхоза). — ЭС. Т. VII, вып. 1, Улаанбаатар, 1981.
- Черемисов, 1973 — *Черемисов К.М.* (сост.). Бурятско-русский словарь. М., 1973.
- Чимитов, 1982 — *Чимитов Б.Р.* Этнографические заметки о старом быте цонголов Бурятии. — Материальная культура и искусство народов Забайкалья. Улан-Удэ, 1982.
- Чистохин, 1899 — *Чистохин Н.* Обычай тункинских бурят ламаитов при рождении детей, на свадьбах и похоронах. — Православный благовестник. 1899, № 21.
- Шалхаков, 1976 — *Шалхаков Д.Д.* Основные традиционные черты семьи и брака по литературным данным. — Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста, 1976.
- Шаракшинова, 1980 — *Шаракшинова Н.О.* Мифы бурят. Иркутск, 1980.
- Шатинова, 1981 — *Шатинова Н.И.* Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.
- Шишлина, 1987 — *Шишлина Н.И.* О назначении лука и стрел в погребениях срубной культуры Поволжья. — Археологические исследования Калмыкии. Элиста, 1987.
- Элиаде, 1987 — *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Элиаде, 1994 — *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- Элиаде, 1998 — *Элиаде М.* Мефистофель и Андрогин. СПб., 1998.
- Этагоров, 1900 — *Этагоров И.М.* Свадебный обряд у аларских бурят. — Известия ВСОРГО. Т. 31, вып. 1–2. Иркутск, 1900.
- Яншина, 1984 — *Яншина Э.М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
<i>Глава I. Обряд испрашивания сүлдэ ребенка</i>	<i>11</i>
<i>Глава II. Родильная обрядность</i>	<i>43</i>
Роды	47
Обрезание пуповины	50
Обряд захоронения последа	57
Обряд укладывания в колыбель	74
Коды обряда захоронения последа	76
<i>Глава III. Свадебная и погребально-поминальная обрядность:</i>	
социальные и мировоззренческие аспекты	110
Социальные отношения в бурятском обществе	111
Свадебная обрядность	114
Погребально-поминальная обрядность	147
<i>Глава IV. Ёхор в бурятских обрядах</i>	<i>157</i>
Ритуальные танцы бурят	157
Космо- и социогоническая функции ёхора	165
Анализ кодов ёхора	171
Заключение	205
Список информантов	209
Библиографические сокращения	210
Литература	211

Научное издание

**ОБРЯДЫ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
БУРЯТ**

*Утверждено к печати
Институтом монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН*

Редактор *С.В.Веснина*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректоры *Е.И.Крошкина, И.И.Чернышева*

Компьютерная верстка *Е.А.Пронина*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 16.05.02
Формат 60×90¹/₁₆
Печать офсетная. Усл. п. л. 14,0
Усл. кр.-отт. 14,3. Уч.-изд. л. 15,0
Тираж 800 экз. Изд. № 7984. Зак № 6305

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



ОБРЯДЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Эта коллективная монография — первая в бурятоведении попытка комплексного культурологического подхода к исследованию традиционной бурятской культуры, к выявлению механизмов социализации индивида, их значения в процессе идентификации, в том числе этнической. Недостаточная разработанность поставленных проблем обусловила дискуссионность ряда выдвинутых положений — порой это постановка вопросов для последующего обсуждения и обобщения, что само по себе не лишено интереса, поскольку позволяет судить о современном уровне изученности проблематики и о возможных путях ее дальнейшего исследования. Многогранность этнокультурного процесса предполагает поиск оптимальных подходов, которые способствовали бы наиболее полному и всестороннему его осмыслению.

