

© М.М. Содномпилова

КОНЦЕПТ РОДИНА В КУЛЬТУРЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ*

Оппозиция "свой" – "чужой" является универсальной схемой, иллюстрирующей взаимоотношения ключевых концептов духовного универсума монгольских народов – образа "своего мира", родной земли и противопоставленного ему образа неизведанного пространства. Разрозненные фрагменты двух полярных по сущности пространств "пронизывают" все мировоззрение, воплощаясь в разнообразных – но единых по сути – представлениях, вещественных и поведенческих формах, репродуцируясь на разных уровнях и выражаясь разными кодами" (Львова и др. 1988: 9).

Мир, населенный людьми, в монгольском языке обозначается различными комбинациями основных терминов, транслирующих понятия "земля", "мир", – *дайда* (мир) *дэлхий/дэлхэй* (мир, земля), *газар* (земля), *орон* (страна): например, *орон дэлхий* (местность), *газар дайда* (земля, мир, места, местность, территория), *газар дэлхэй* (земля, мир), *газар усун* (земля-вода, белый свет), *алтан дэлхий* (земля-матушка). Особняком стоит ряд слов, репрезентирующих образ малой родины. Наиболее распространены среди них – *эхэ орон*, *нютаг/нутуг/нутук*, *тукум*, по сравнению с другими терминами они охватывают более широкий спектр понятий – "родина", "кочевье". Очевидно, *нутук* и *тукум* прежде не обозначали непосредственно место рождения человека. Е.И. Кычанов определяет нутук как часть пространства, на котором в данный момент проживает общество: "Улус в силу кочевого быта был подвижен, он всегда в каждый данный момент имел свой нутук. Но люди в улусе были важнее территории. Смена нутука не вела к гибели улуса, но уход, потеря людей означает его развал" (Кычанов 1997: 184). По-видимому, термин "нутук", первоначально обозначавший территорию проживания, позднее стал осмысливаться и как "место рождения". Более конкретные значения имеют такие словосочетания как *торсын газар*, *тоонто газар* – "место рождения", *унасан газар* – досл. "место падения", *елгий нютаг* – "колыбельная земля". Понятие родины как высшей ценности и единства коллектива выражается биномом *ебесун усун* – "трава-вода" или его синонимом *нутук* – "кочевье" (Викторова 1980: 111). В бурятском языке существовало и такое обозначение родных мест, как *халуун нуга*, где *халуун* означает "горячий; близкородственный; родственники по отцовской линии", а *нуга* – "луг; местечко; родные места" (БРС 1973: 332). Данный бином характерен, как правило, для эпических произведений: часто герой едет на битву с врагом со словами *халуун нугада оруула гэй* – "не подпускать к своей родимой земле".

Анализ понятия "Родина" в культуре монголоязычных народов требует многостороннего рассмотрения. Истинное понимание этого концепта невозможно без знания принципов освоения пространства и организации различного рода деятельности в данном пространстве, без исследования ключевых обрядов жизненного цикла – похоронного и родильного, что обусловлено особой связью объектов данных обрядов с землей как территорией проживания этноса. Важно и обращение к мифопоэтическим образам родной земли в представлениях носителей традиций кочевой культуры.

Емким и насыщенным предстает образ Родины в эпических произведениях и сказочной прозе монгольских народов. Родная земля эпического героя Аламжи Мэргэна обладает несметными богатствами, ей присуща исцеляющая болезни сила, она прекрасна:

Марина Михайловна Содномпилова – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ).

* Публикация подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 05-06-80102а.

Он родился хозяином
 Богатой, привольной земли
 С бурливыми горными реками,
 С несчетными выдрами...
 Он родился, поднялся
 На земле целебной, питающей...
 Он родился хозяином
 Цветущей прекрасной земли,
 С лунной стороны обдуваемой...
 С солнечной стороны овеваемой (Аламжи Мэргэн 1991: 61).

Интегральный образ родной земли состоит из совокупности таких объектов, как гора (группа гор – 70 холмов), дерево (священное дерево этнической группы – могучая красная лиственница, береза с золотыми и серебряными листьями). Неотъемлемый элемент священного ландшафта – водный источник (многочисленные реки, родники, море/озеро). И деревья, и водные источники обладают целебными свойствами. Комплекс сакральных объектов, организующих пространство родной земли эпического героя, на наш взгляд, отражает черты "относительной оседлости" этносов, создавших уникальные произведения устного творчества. Иногда описания родной земли включают детали ландшафта, например цвет и направление роста трав, причем эти признаки обозначают границу между своей и чужой землей:

Трава на чужой земле,
 На другую сторону склонившись,
 Пожелтевшая виднеется.
 Трава на своей земле,
 В эту сторону склонившись,
 Зеленая виднеется (Бардаханова 1999: 35)

Интересен и числовой код, конструирующий пространство родной земли. Например, родное кочевье эпического героя Аламжи Мэргэна описывается как страна 88 седловин и 8 стремян. В основу числового кода здесь заложено число 4, а его структурообразующая роль в моделировании пространства хорошо известна в различных традициях.

В своих работах исследователи культуры монгольских народов нередко высказывают убеждение, что в среде кочевых этносов земля как таковая не представляла ценности, значимыми считались лишь "произведения" и "принадлежности" земли, как их обозначил В.Д. Рязановский (цит. по: Арсаланов 1986: 103): пастбища, лес и животные, на которых можно охотиться, реки и рыба, которую можно ловить. Поэтому, как только менялось в худшую сторону качество или количество "принадлежавшего" земле и "производимого" ею, что и интересовало кочевников, они *легко* меняли места обитания. Е.И. Кычанов считает, что в кочевых обществах при наличии частной собственности на скот не развились характерные для оседлых обществ представления о собственности на землю (Кычанов 1997: 184). Вывод Е.И. Кычанова справедлив лишь отчасти, поскольку его рассуждения строятся с позиций экономического и юридического видения проблемы. Земля предков воспринималась кочевниками как собственность общности – рода, племени. Сообщество могло распоряжаться землей по своему усмотрению – в одних случаях, как например у бурят, покосные земли регулярно распределялись между членами сообщества, в других случаях, как было принято у монголов, земли кочевья, за исключением зимников, кочевые стойбища (*хот айлы*) занимали по своему усмотрению.

Права сообщества на землю регламентировались и "закреплялись" религией. До сих пор среди бурят остается актуальным убеждение, что у земли нет и не может быть хозяина-собственника в лице человека. Все пространство известно людям мира при-

надлежит сонму божеств и духов земли. Поэтому конфликт из-за земли считается грехом, и буряты стараются избегать такого рода споров. Затевявший земельную тяжбу нарушает изначальный порядок, установленный богами, что влечет за собой негативные последствия: человек лишается расположения духов-покровителей – настоящих хозяев земли и ставит под угрозу свою судьбу и судьбу своих потомков.

Следует отметить отсутствие экономического и юридического контекста представлений о собственности на землю в традиции кочевых культур Центральной Азии и Южной Сибири. В культуре кочевых этносов существовали устойчивые глубокие духовные связи с землей, а ряд фактов позволяет усомниться в том, что кочевники в действительности легко могли менять места проживания. Свидетельства этому обнаруживаются в родильной и похоронной обрядности, в частности, в широко распространенной в родильной обрядности монгольских народов традиции захоронения последа (*тоонто*) ребенка и обычае почитания земли, где оно было осуществлено. Наиболее полно комплекс обрядовых действий, воззрений, связанных с захоронением последа, представлен у западных бурят. Этот обряд назывался *тоонто тайха*, а само действие захоронения – *хуури хуурълаха* – "**заложить начало, основу**" (Бадашкеева 2000: 157).

Почитание последа в традиции западных бурят обнаруживает тесную связь с почитанием родной территории и жилища как места рождения человека (послед ребенка захоранивался в юрте, и, более того, захоронение последа вне дома считалось грехом). Широко развитый комплекс ритуалов, сопровождающий культ *монгол-бурханов*¹, в определенной степени связан со сферой родильной обрядности и также свидетельствует о неразрывной связи бурят с родовой территорией, землей предков, местом рождения. Человек обязательно должен был посещать место своего рождения и место захоронения последа, чтобы приобщиться к особой силе своего *тоонто* и совершить обряд почитания, называемый *хуурида мҮргэхэ* или *тоонто тахиу*. Главным хранителем *хуури* считается монгол-бурхан, которого следует ежегодно почитать. Монгол-бурхана родительского дома, давно покинутого потомками, называют главным – *уузур монгол*, его почитают прежде всего, собираясь всей семьей на бывшей усадьбе отца.

Значимость места рождения проявляется и в магии тункинских бурят. У них практикуется обряд *ама, хэли таһалха* (досл. "прерывание пересудов, разговоров"), достижение цели которого невозможно без знания места рождения человека².

В масштабе рода и племени существуют аналогичные представления и обряды почитания священного для родо-племенной общности места, где находится материнское *тоонто* группы. У каждого бурятского рода в прошлом была своя родовая территория, почитаемая как "место хранения материнского последа" рода или племени. В контексте рассматриваемой проблемы необходимо отметить, что в монгольском языке "послед" обозначается терминами *ихэс* – "послед", "предок", *эхэс* – "исток", "начало" и "берущий начало от матери" (Бадашкеева 2000: 154). Это позволяет прояснить суть выражения "место хранения материнского последа", которым маркируют сакральный центр родо-племенной территории: очевидно, под ним подразумевается место рождения прародительницы (позднее предка) социальной общности. Аналогичная идея заложена в одном из обозначений понятия "родина" – *токум*. Как указывал Т.А. Бертагаев, «слово же *токум*, или *тукум*, в современных монгольских говорах звучит *төхүм*. У западных бурят *төхүм* означает "родина замужней женщины", точнее, "местность, где она родилась"... *токум/тукум/төхүм/түхим* "родное место, родич, родичи", а в узком значении "родина женщины"» (Бертагаев 1958: 174). По мнению Б.З. Нанзатова, с известным архаичным этнопонимом, особо почитаемым в среде монгольских народов, связывается происхождение женщин-баргуток, вступавших в браки с предками Чингиз-хана. Баргуджин-токум – это то место, откуда была родом дочь легендарного Баргудай-мэргэна, олицетворяющего древнюю этническую общность, известную как племя баргу, а имя дочери Баргуджин-гоа, в свою очередь, является персонификацией брачных связей с племенем баргутов, т.е. баргуджин-гоа – это образ всех женщин-баргуток, вступавших в браки с предками Чингиз-хана (Нанзатов 2005: 21).

Местонахождение племенного материнского последа бурятского племени булагат располагается на горе Ухэр Манхай, а племени эхирит – на горе Байтог в Усть-Ордынском автономном округе. В прошлом на горе Байтог совершались грандиозные жертвоприношения: к священному центру племени съезжались отовсюду тысячи людей и в жертву приносили до сотни лошадей и двухсот овец.

Рудименты представлений о последе как носителя сакральной силы человека и обычай почитания территории, где он был захоронен, в определенной степени сохранились и у монголов. В целом обрядовый комплекс, аналогичный западнобурятскому, у монголов отсутствует, а захоронение последа осуществляется различными способами. Т.Т. Бадашкеева отмечает примеры захоронения последа в пустой норе, в лесу, под кучей золы возле юрты. В любом случае послед захоранивался в той местности, где родился ребенок (досл. "упал" – *унасан газарт*). По достижении ребенком старшего возраста, родители сообщали ему место рождения, чтобы в дальнейшем он почитал его.

Обычай почитания места рождения, почитания земли непосредственно над местом захоронения плаценты (*тоонто тахих*), а также обычай почитания родо-племенной территории (*ихэсийн газар, тоонто газар*) содержит идею почитания семейных и индивидуальных покровителей, которые оказывают поддержку потомкам в любом месте, где бы они ни находились. Буряты особенно трепетно относились к вопросу продолжения рода. Дети были высшей ценностью, дарованной богом. Многодетная семья пользовалась особым почетом и уважением. Поэтому предпринимались различные меры, способствующие рождению детей и сохранению их жизни. Исключительно важной в контексте воззрений о значимости связей с родовой территорией представляется семейная история, которая приводится ниже.

В одной бурятской семье умирали дети, что было, к сожалению, обычным явлением в прошлом. Лама-прорицатель сообщил, что жизнь будущего, еще не родившегося ребенка будет сохранена лишь в том случае, если семья вернется в родовое кочевье, возродит гал гуламта (очаг) предков (ПМА 2003: Шойдонова).

Таким образом, в определенных случаях земля предков могла обеспечить непрерывность рода.

В традиционном сознании дети, "вымоленные" в результате специального обращения к божеству-покровителю определенного сообщества, считаются его детьми. Так, главным культовым местом селенгинских бурят является гора Хумун-Хан – одна из священной пятерки гор, к которой с просьбами о даровании детей обращаются бездетные пары. Впоследствии дети, рожденные в такой семье, воспринимаются как дети Хумун-хана. «Существуют предания, что дети, рожденные от Хумун-хана, иногда замечали за собой огромную тень. Это объяснялось тем, что *Хумун-хан хуухэдээ эрвэжээн* – "Хумун-хан рассматривает своих детей"» (ПМА 2003: Цыбикова).

Содействие со стороны предков можно получить при условии регулярного их почитания. Установлению контактов потомков и предков призваны способствовать ритуалы – ежегодный *тайлган* и окказиональные обращения к предкам (свадебный обряд, почитание родового корня-удха, обращения при болезнях, при отправлении в дальнюю дорогу и т.д.). Родовичам, проживающим за пределами родовой территории, необходимо ежегодно совершать ритуал почитания предков либо "хозяев" местности, выполняющих функции предков-хранителей (у забайкальских бурят). Этот акт может осуществляться как с участием потомка, так и без него, но с определенным вкладом в это мероприятие – денежной суммой.

Таким образом, в традиции полуоседлых этнических групп обязательным условием благополучного существования считалось наличие и поддержание тесной связи человека с родовой территорией.

Возникновение подобных обычаев и представлений, по мнению исследователей, отражает изменения представлений о земле в среде кочевников, в частности, на этапе формирования "относительной оседлости", когда уже существовало понятие родовых земель и родовая общность связывалась с территорией ее расселения. На наш взгляд,

понятие родовой земли и ее сакрального центра в мировоззрении монгольских племен было актуальным в разные исторические периоды. Об этом свидетельствует погребальная обрядность и религиозные представления одного из протомонгольских племен – ухуаней. В древних и средневековых китайских источниках есть данные по погребальной обрядности ухуаней, в частности, Фань Е пишет, что души погибших в бою воинов, которых невозможно было похоронить на родине, по воззрениям ухуаней, возвращаются на гору Чишань. На основании косвенных свидетельств В.С. Таскин предполагает, что гора Чишань вполне обоснованно может выступать как родовое, т.е. *постоянное* место захоронений ухуаней. Согласно верованиям ухуаней, существовала священная гора, очевидно, культовое место, где обитали души умерших соплеменников: "Они говорят, что поручают собаке умершего охранять его душу при ее возвращении на гору Чишань. Гора Чишань находится в нескольких тысячах *ли* к северо-западу от округа Ляодун. На эту гору возвращаются души умерших, подобно тому как возвращаются на гору Дайшань души умерших в Срединном государстве" (Таскин 1984: 64). Приведенные выше верования ухуаней о священной горе отражают тот период, когда пребывание ухуаней связывалось с иными землями: "...определить по имеющимся данным ее (горы Чишань. – М.С.) местоположение невозможно, но поскольку на ней обретали приют души умерших ухуаней, и следовательно она считалась священной, можно утверждать, что она находилась в основных землях ухуаней, откуда они были переселены Хо Цюйбином в 119 г. до н.э." (Там же: 7, 8).

Кроме того, имеет смысл говорить, что в полиэтничной и поликультурной среде монгольского мира изначально имели место и различные принципы освоения и организации пространства, которые, хотя и стали причиной формирования отличий в образе жизни разных сообществ, в общем не нарушали целостной системы мировоззрения монгольских народов. В частности, полукочевой образ жизни западных бурят на горно-таежных ландшафтах Восточной Сибири обусловил фокусную освоенность территории. Об относительной оседлости бурят помимо рассмотренных выше особенностей родильной обрядности свидетельствует традиция возведения стационарных деревянных жилищно-поселенческих комплексов, включение в структуру жилищно-поселенческого комплекса объекта с высоким семиотическим статусом – коновязи. Значимые черты оседлости населения, присущие культуре далеких предков бурят – строгая локализация мест захоронений рядовых членов рода в определенном месте и количество погребений на могильниках (10–25 захоронений, что говорит о долговременном обитании жителей на одном месте).

Наличие сети культовых объектов/ориентиров, в число которых входят природные объекты, связанные с архаичным дошаманским пластом верований (различного рода водные источники, горы, деревья, камни), а также сакральные объекты, принадлежащие человеческому миру (*бариса, обо*, похоронные места), тоже подтверждает идею об относительной оседлости бурятского этноса.

В традиции кочевников чистого типа (монголов и некоторых групп бурят) существовали некоторые отличия в способах и принципах освоения и организации пространства жизнеобеспечения, характеризующие кочевой образ жизни в целом. Но есть и другие чрезвычайно значимые причины, способствовавшие появлению таких отличий. Прочно утвердившийся в монголоведных работах образ кочевника, не отягощенного связями с землей и легко меняющего места поселений, в реальности отражает лишь определенные этапы в истории монгольских народов, связанные со сменой общинно-кочевого строя на военно-кочевой. Наиболее наглядный пример периода подобных преобразований и связанных с ними последствий – время правления Чингиз-хана, осуществившего кардинальные реформы, направленные на разрушение родо-племенных связей сообществ и, главным образом, враждебных ему племен. "Использование традиционной для Центральной Азии децимальной системы в разверстке населения улуса служило для Чингиса средством расколоть, хотя бы на достаточно высоком уровне, сохранившиеся к тому времени в разной мере родо-племенные связи, заменить родо-

племенное деление там, где оно ощущалось, административным. Некоторые племена, враждебные Чингису, были попросту расформированы на тысячи" (Кычанов 1997: 198). Разрушение же родственных связей племени осуществлялось параллельно с разрушением связей сообщества с родовой землей. Практика массовых насильственных переселений подвластных племен на удаленные территории правителями центральноазиатских кочевых империй была широко распространена в эпоху средневековья. "Благодаря ей, одни и те же родо-племенные группы оказались в составе разных современных народов" (Худяков 2005: 353). Членов сообщества расселяли по усмотрению нойона-военачальника, который, в свою очередь, мог получить в пользование от кагана любую территорию. Он же руководил сезонными перекочевками своих подданных.

Образ далекой родовой земли, земли предков сохранился в преданиях, шаманских призываниях-обращениях к духам-хозяевам родовых территорий, песнях. Хунны, вытесненные Хо Цюйбином со своих коренных земель – горного района Цилян, сложили песню об этой утрате: "Потеря наших гор Цилян привела к тому, что шесть видов нашего скота перестали размножаться" (Кляшторный 2003: 419). Передававшаяся от поколения к поколению родовая память о малой родине нередко способствовала тому, что сообщество покидало уже освоенные новые земли и возвращалось на историческую родину, как это случилось с племенем хоринцев. Предание о насильственном переселении одиннадцати хоринских родов в качестве приданого (*инжи*) Балжан-хатун в Монголию, где они стали подданными/рабами (*албату*) Бубэй-батор-бэйлэ-хана, и последующем возвращении их на родину – один из известных и популярных памятников устного творчества бурят.

Впоследствии разобщенность монгольского общества с родовой землей в определенной степени была обусловлена и положениями буддийской религии. Из-за трансформации прежних представлений под влиянием буддизма в исторически обозримый период были обнаружены существенные различия как на уровне организации поселений, так и в организации пространства жизнеобеспечения, например, отсутствие определенных мест захоронений рядовых членов рода (захоронения осуществляются в местах, указанных ламой) в традиции некоторых этнических групп монголов. Однако захоранивали умерших родовичей только на территории, принадлежащей роду. Данные о похоронной обрядности мингатов конкретно указывают, что место погребения обязательно располагается на родовой земле. "Покойника обычно хоронили на земле, которая принадлежала его роду – *овогын омчит газарт*" (Очир, Галданова 1988: 124). Один из иносказательных терминов, которым обозначается захоронение, – *нютагжуулха* ("отправить на родину") – также отражает обычай захоронения умершего на земле предков (Галданова 1987: 56).

К числу существенных отличий кочевой культуры от полуоседлой относится, на наш взгляд, отсутствие ритуала захоронения последа и в связи с этим отсутствие понятия *тоонто нютаг* (место захоронения последа) и обычая *тоонто тахих* (дальнейшего почитания последа). В монгольской среде имеется несколько иное понятие – *унасан газар, торсон нютаг* (досл. "место, где человек упал (родился)", место рождения). Обычай же *тоонто тахих* мог зародиться и существовать у кочевого народа только в условиях "относительной оседлости" (Бадашкеева 2000: 162).

Другие важные отличия – отсутствие постоянных мест поселений (за исключением зимних стойбищ), отсутствие навыков строительства деревянных стационарных жилищ и, соответственно, обрядового комплекса, сопутствующего строительству жилища.

Возвращаясь к вопросам формирования образов родовых территорий, необходимо остановиться на современных представлениях о родной земле в среде бурят. В мировоззрении людей, оставивших свои родовые земли в результате *насильственного* переселения (например, в результате политики укрупнения коллективных хозяйств), *вынужденной миграции*, образ родной земли идеализируется и мифологизируется. С ней связывается лучшее время жизни: это "доброе время", когда они жили счастливо и бо-

гато, их земли были плодородны, трава была высокой и сочной, вода вкусной, скот был упитан, мужчины удачливы в делах, женщины плодovitы.

По представлениям тункинских бурят, мужчина – глава семьи будет богат и счастлив только там, где жили его предки. Духи предков поддерживают жизненную силу (*сүлдэ*) мужчин всего рода, охраняют их удачу, помогают в делах. Строить дом и обзаводиться хозяйством на чужой земле для мужчин считается неприемлемым – не будет счастья, удачи. В обществе порицается мужчина, поселившийся на родине своей жены. Такого человека называют *хүшөөр ерэн хурайха* – "зять, которого насильно заставили переселиться на территорию жены", и в мужском сообществе он не пользуется уважением (ПМА 2004: Шагланова).

В настоящее время наблюдается ревитализация традиционных представлений, связанных с родовой (породной) землей, возрождение ритуалов семейно-индивидуального, родового и племенного характера, направленных на восстановление связей людей с родовой землей, предками. Обычай почитания территории, обозначаемой как место рождения человека, присутствует в традиции всех этнических групп бурят.

Комплекс представлений о "своей" и "чужой" территориях, характерный для мировоззрения монгольских народов, лежит в основе формирования образов **топофильных** и **топофобных** пространств.

Образы ландшафта базируются также на системе представлений и поверий, которые во многом определяют предпочтения при выборе той или иной местности в качестве места жительства. Особенно распространены стереотипы традиционных представлений о топофильных и топофобных пространствах среди сельского населения. Идеальный образ притягательного пространства складывается из совокупности таких параметров, как оптимальная ресурсообеспеченность территории, символика ландшафта, основанная на богатом наследии мифов, поверий, обычаев, запретов, и обусловлен эстетическими представлениями.

Формирование образов топофильных и топофобных пространств уходит корнями в мифологию монгольских народов. Мифопоэтические тексты изобилуют формулами-клише, описывающими родную землю эпических героев и неприглядные местности, относящиеся к "чужому миру". Образ родной земли в мировоззрении монгольских народов наделен чертами райской обители. Характерные черты родной земли представляют собой совокупность положительных признаков: красота природы, тучные пастбища (способные прокормить пять видов скота) и многочисленные целебные источники, обилие диких животных, исцеляющая болезни сила земли. Пространство заполнено такими элементами, которые, с точки зрения носителей традиционной культуры, являются обязательными чертами наиболее благоприятного для проживания места.

При необходимости смены прежней территории выбор нового места проживания происходит под влиянием образа притягательных для освоения земель, сложившегося в мировоззрении монгольских народов на основе комплекса представлений о "своей" земле. В цикле широко известных бурятскому народу преданий о Сохор-нойоне, обладавшем даром провидца, содержатся ценные сведения о символических характеристиках местностей. Опираясь на визуальные впечатления, Сохор-нойон определяет достоинства и недостатки территории, предсказывает судьбу и характер людей, которые в будущем обоснуются в данной местности. Приведем одно из таких описаний. Монгольский завоеватель, добравшись до Аларской степи, увидел прекрасную гору, названную им впоследствии "Сорготой" (*сorgho* – "радуга"), потому что после дождя радуга всегда упиралась в эту гору. Поднявшись на вершину, Сохор-нойон сказал: "Какая это прекрасная гора, если бы она имела язык и умела бы говорить, то я беседовал бы с нею от души, кабы у нее были руки и ноги, то я увел бы ее за руки к себе в Монголию". Затем, окинув взглядом всю Аларскую степь, сказал: "Вся эта страна очень красивая, имеет человеколюбимую печень (*хун эльгэтэй*); здесь приезжие издалека не будут скучать и тосковать по своей родине... Сама Аларская степь похожа на корову-стародойку, потому что здесь не будет сильно богатых людей. Окружающие степь горные мысы напомина-

ют волчьи зубы, и потому родившиеся здесь будут зубасты, как волки, и не дадут себя в обиду, и время от времени тут будут появляться сутяжники" (ЦВРиК ИМБТ 1).

Одним из символов изобилия и счастья в монгольской культуре выступает масло (а также жир и сало). С этим элементом традиционного пищевого комплекса кочевников связано множество образов пространства. Изобильные травой местности, дающие возможность прокормиться большому количеству скота, описываются как "помазанные" священным небесным маслом и, как правило, носят соответствующее название – *Тогот, Тоготэй*. Подобного рода названия являются достаточно распространенными в топонимике бурятских территорий. В цикле преданий о Сохор-нойоне имеется его предсказание относительно местности Тогот в Аларской степи: «Сухор-нойон сказал: "В Монголии есть уголок, где находится *шагайин шинэн шара тоһон* – величиной с лодыжку благодатное небесное желтое масло. Оттуда сюда попала одна капля этого масла, потому за зиму отощавший скот весной поправляется тут в одну неделю, а люди родившиеся в Тоготе, будут знаменитыми ворами, а жеребята будут поголовно первостепенными бегунцами"» (ЦВРиК ИМБТ 1).

В топонимическом предании закаменских бурят о пришествии в местность Цаган-Морин предка Хунэхэ, говорится, что, когда Хунэхэ пас свой табун вблизи горы Хонгор-уула в Тункинской долине, от табуна отбились две лошади и направились к югу. Двигаясь по следу потерянных им белых жеребца и кобылы, Хунэхэ нашел своих лошадей в местности, где били из-под земли 16 родников, три целебных *аршана*, солнце отражалось в зеркальной глади 15 озер, повсюду раскинулись тучные пастбища. Обилие водных источников обеспечивало регулярное выпадение осадков. В лесах было много дичи, чтобы вдоволь охотиться, а в речках – рыбы: *Хатхажэ идихэ хадаритэй/Харбажа идихэ гуроһотэй* (ПМА 2003: Жалцанов).

В данном предании ключевая роль в выборе нового места жительства предком закаменских бурят отводится коню. Следует отметить, что конь в среде монгольских народов как животное, дарованное человеку Небом, традиционно присутствует в ритуалах выбора местности для поселения. В данном случае по масти коней местность была названа Цаган-Морин (Белый Конь), что, безусловно, маркирует сакральный локус территории.

Кроме благоприятных визуальных признаков, характеризующих топофильную местность, имели значение и другие факторы, в частности, различные звуковые сигналы, наделимые традиционным сознанием тем или иным символическим значением. В предании бахтайских бурят один из предков бахтайцев в поисках пригодной для поселения местности прошел не одну долину. "Долго он так шел, и вдруг почудились ему детские голоса и бляение ягнят. Осмотрелся вокруг: никого нет. Снова слышатся детские голоса, плач и звуки большого стада. – Это место счастливое, тут я и остановлюсь, – сказал самому себе Туман..." (Небесная дева-лебедь 1992: 225). Приведенные примеры показывают, что в образе топофильных мест "проявляется" иерофания, некое *вторжение священного*, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придают *качественно отличные свойства*.

"Чужое" пространство качественно многообразно: "чужими" считают мир предков, мир божеств, земли потенциальных родственников (куда отправляется главный герой в поисках суженой), пространства, где обитают враги эпических и сказочных героев, чудовища, вредящие людям. В противоположность "освоенному" миру, чужое враждебное пространство в мифологии монгольских народов характеризуется совокупностью негативных признаков – ущербностью (там светят половинки луны и солнца), мраком и холодом, местности преобладают каменистые, безводные, пустынные. Координаты локализации мифического "иног" мира могут быть разными – от реальных мест на периферии освоенных территорий до воображаемых миров "за краем земли". Границы земного мира – там, где соединяются небо и земля, которые находятся в постоянном движении. В тех землях живут *мангадхай* – мифические чудовища, проникающие в земной мир и угоняющие у людей скот. Запредельный мир может находиться и совсем рядом, даже под очагом, который выступает медиатором между мирами. Гра-

ницы между мирами непостоянны, они то приближаются, то отодвигаются. С иным миром человек может столкнуться за порогом своей юрты, увидеть у кромки леса, встретиться с ним у воды, там, где проходят незримые рубежи между мирами. Существа, населяющие иной мир, могут иметь разный облик, но, как правило, они антропоморфны. От людей их отличает либо избыточность отдельных частей тела – многоголовость (многоголовый мангадхай), многоглазость (тысячеглазый Мила – божество чумы), либо ущербность – отсутствие ног, рук, глаз, ребер и т.д. Такими чертами наделены как отрицательные, так и положительные персонажи бурятского шаманского пантеона: среди *тэнгриев* – небожителей (предков), охраняющих двери двух сторон на земле, есть небожитель, сын Сахир тэнгрия, имеющий один глаз во лбу, один зуб во рту, одноногий Содхон (Суудхул) нойон тэнгри (Нацов 1995: 79). Персонажи восточной стороны бурятской мифологической картины мира выглядят как люди маленького роста – размером с локоть: *туулайн шинээн моритон / тохоног шинээн бэетэн /* – "с лошадыми размером с зайца, с телами размером с локоток" (ЦВРиК ИМБТ 2).

В среде предбайкальских бурят чужим и враждебным считается пространство, если прежде оно уже было освоено человеком. Несмотря на наличие положительных признаков, люди категорически отрицательно относятся к идее обосноваться в местности, которая сохраняет следы бывшего пребывания людей – покинутые дома, разрушенные строения. Негативное отношение к обжитым местам – бывшим усадьбам, обусловлено верой в существование духов-хозяев таких мест (*монгол-бурханов*), которые могут навредить новым поселенцам и будут требовать почитания в виде жертвоприношений.

Вместе с тем любая благоприятная по всем признакам территория, занимаемая сообществом в течение длительного времени, может изменить прежний статус положительной для жизни местности из-за какого-либо негативного события.

Так, в одном из бахтайских преданий говорится о местности Каменная падь, которая издавна была местом осеннего кочевания семьи бурята Мархактана. То, что однажды там произошло, заставило семью Мархактана навсегда покинуть долину Каменной пади. У Мархактана родился внук-первенец Туумурэй. Мать его умерла при родах, и за ним присматривала бабушка. Как-то раз бабушке пришлось задержаться во дворе. В юрте вместе с ребенком находилась суягная овца. Сначала ее пугал плач ребенка, затем она привыкла к нему и подошла вплотную к зыбке с младенцем. Ей пришлось по вкусу солоноватые слезы, и она начала вылизывать щеку малыша. Кровь, проступившая на щечке, напомнила овце солончак, и она еще пуще стала лизать и грызть щеку ребенка. На рев мальчишка прибежала бабушка. Овцу отогнали. "Перепошилась вся Каменная падь. Только и было разговору, что овца Мархактана чуть не съела его внука-первенца. С тех пор Мархактан, сын Халгая, перестал ходить на осеннее кочевье в Каменную падь" (Небесная дева-лебедь 1992: 233).

Согласно нашим полевым исследованиям, в среде бурят актуальны представления об отрицательном влиянии определенной местности на судьбу представителей той или иной этнотерриториальной группы. В мировоззрении бурят существует обобщенный образ неблагоприятной по разным причинам местности – *хату газар* (суровая местность), где жизнь чужеродца будет недолгой и несчастливой. Например, закаменские буряты считают суровой и неприветливой местностью агинские степи. Предбайкальские буряты подобным образом характеризуют земли Ольхонского края. Многочисленные предания о таких местах можно обнаружить у любой этнотерриториальной группы бурят³.

Вместе с тем существуют земли, в границах которых жизнь новых поселенцев складывается благоприятно. В частности, есть сведения, что духи-хозяева Тункинской долины благосклонно относятся к женщинам, прибывшим из других мест, и оказывают им поддержку в различных делах. Нередко негативной характеристике местности сопутствуют слухи об отрицательных особенностях характера, обычаев и даже внешнего вида живущих там людей.

В настоящее время в среде бурят-сельчан притягательность некоторых мест жительства также определяется в большей степени не столько эстетическим обликом

ландшафта, сколько традиционными представлениями о счастливой доле, которой родная земля, земля предков наделяет своих потомков. Современное осмысление понятия "родная земля" (*түрэнэн газар*) у монгольских народов включает совокупность следующих представлений: место, где захоронен послед человека; находятся могилы предков; располагаются семейные и родовые культовые места, оказывающие значительное влияние на жизнь каждого конкретного человека. В настоящее время наблюдается рост миграционной активности представителей старшего поколения, которые стараются найти возможность вернуться на те земли, где жили их предки. Общим в традиции всех монгольских народов является обычай регулярного посещения места своего рождения (место захоронения последа) и его почитания, в то же время люди ощущают необходимость в поддержании тесной духовной связи с духами-хозяевами родных мест и духами предков. Сохранение этой связи составляло и составляет один из критериев жизненного благополучия насельников данной местности и их потомков.

Таким образом, понятие "Родина" в культуре монгольских народов содержит глубокий духовный, эмоциональный подтекст, и вопреки устойчивому мнению, встречающемуся в трудах многих исследователей-кочевниковедов, интерес номадов к земле не ограничивается лишь интересом к ее ресурсам.

Все изложенное выше позволяет говорить о превалирующем значении в мировоззрении бурятского населения сельской зоны традиционного "опыта познания" окружающей среды, который сказывается на формировании образов топофильных и топофобных пространств и на пространственных предпочтениях.

Анализ мифологических образов "своего" и "чужого" пространств актуален и продуктивен в связи с использованием их в качестве сравнительного материала с данными этнографической современности в целях выявления традиционных стереотипов, направлений их трансформаций. Особенно актуально восприятие пространства в соответствии с критерием "свое"–"чужое" в среде сельчан. В традиции сельских бурят сохраняет значимость ряд мер, направленных на ограждение человека от опасностей чужой неизвестной территории.

Примечания

¹ Культ *монгол-бурханов* широко распространен в среде представителей западнобурятских племен эхирит и булагат. Согласно религиозным воззрениям западных бурят-шаманистов, в усадьбе может находиться множество духов-хранителей усадьбы и скотного двора, называемых монгол-бурханами. Каждый монгол-бурхан имеет свое место и не меняет его, поэтому это место специально помечают. Переехав, семья продолжает почитать монгол-бурханов, оставшихся на старой усадьбе, поскольку перебраться вслед за хозяевами, (как это делает домовый, по представлениям славян) монгол-бурхан не может. Вследствие этого многие семьи, совершив обряд кормления монгол-бурханов своего дома и двора, на другой день отправляются на место жительства предков (бывшие летники и зимники), на землю, где 30–50 лет жили люди и стояли строения.

² Исполнителем обряда выступает шаман. Обряд проводят следующим образом. Зерна пшеницы и мелко нарезанные лоскутки красной и черной материи кладут на бумагу. На ней записывают имя и фамилию человека, для преодоления вредоносного воздействия которого совершается данный ритуал. Затем все, что лежит на бумаге, окуривают дымом можжевельника (*һанди зай*).

Шаман ложечкой переливает молоко из одной чашки в другую и одновременно призывает божеств, духов предков на помощь, приговаривая:

Черной и красной материей заткну твой рот,

Человек, родившийся в местности (такой-то).

Да пусть твой язык отсохнет (ПМА 2002: Шагланова).

³ Так, предание рода Тумэнтэя описывает несложившуюся судьбу одного из его сыновей Таб Тулана Тармака, поселившегося в местности Дэйдэ газар в верховьях р. Большой Анги. Все его сыновья умерли там. Сам он был вынужден вернуться на родовые земли. С тех пор местные буряты придерживаются мнения, что Дэйдэ газар является суровым, божественным местом.

Литература

- Аламжи Мэргэн* 1991 – *Аламжи Мэргэн*. Бурятский героический эпос / Отв. ред. А.Б. Соктоев. Новосибирск, 1991.
- Арсаланов* 1986 – *Арсаланов Б.Г.* Взаимодействие обычного права и народных традиций у бурят // Исследования по исторической этнографии монгольских народов / Отв. ред. Т.М. Михайлов. Улан-Удэ, 1986.
- Бадаишкеева* 2000 – *Бадаишкеева Т.Т.* Тоонто тахиу: символика и значение // Культура Центральной Азии: письменные источники / Отв. ред. К.М. Герасимова. Улан-Удэ, 2000.
- Бардаханова* 1999 – *Бардаханова С.С.* Фольклор Курумчинской долины / Составление, предисл., коммент. С.С. Бардахановой. Отв. ред. М.И. Тулохонов. Улан-Удэ, 1999.
- Бертагаев* 1958 – *Бертагаев Т.А.* Об этимологии слов Баргуджин, Баргут и тукум // Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- БРС* 1973 – Бурятско-русский словарь. М., 1973.
- Викторова* 1980 – *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Галданова* 1987 – *Галданова Г.Р.* Доламанстские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Кляшторный* 2003 – *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
- Кычанов* 1997 – *Кычанов Е.И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997.
- Львова и др.* 1988 – *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Нацов* 1995 – *Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Ч. 1. / Введ., пер., примеч. Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ, 1995.
- Нанзатов* 2005 – *Нанзатов Б.З.* Этногенез западных бурят (VI–XIX вв.). Иркутск, 2005.
- Небесная дева-лебедь* 1992 – *Небесная дева-лебедь*. Бурятские сказки, предания и легенды / Отв. ред. И.Е. Тугутов, А.И. Тугутов. Новосибирск, 1992.
- Очир, Галданова* 1988 – *Очир А., Галданова Г.Р.* Традиционная семейная обрядность мингатов МНР // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов / Отв. ред. Д.Д. Нимаев. Улан-Удэ, 1988.
- ПМА* 2002 – Полевые материалы автора, г. Улан-Удэ, 2002 г. (информатор О.А. Шагланова, 1976 г.р.).
- ПМА* 2003 – Полевые материалы экспедиции автора в Джидинском р-не Республики Бурятия, ноябрь 2003 г. (информатор Т.Ц. Цыбыкова, 1946 г.р.).
- ПМА* 2003 – Полевые материалы экспедиции автора в Закаменский р-н Республики Бурятия, декабрь 2003 г. (информатор М.С. Шойдонова, 1943 г.р.).
- ПМА* 2003 – Полевые материалы экспедиции автора в Закаменский р-н Республики Бурятия, декабрь 2003 г. (информатор Д.Б. Жалцанов, 1923 г.р.).
- ПМА* 2004 – Полевые материалы автора, г. Улан-Удэ, 2004 г. (информатор О.А. Шагланова, 1976 г.р.).
- Таскин* 1984 – *Таскин В.С.* Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М., 1984.
- Худяков* 2005 – *Худяков Ю.С.* Особенности государственного устройства военной и этносоциальной организации у кочевников Центральной Азии в период гегемонии сяньби и жужаней // Социогенез в Северной Азии. Ч. 1. / Отв. ред. А.В. Харинский. Иркутск, 2005.
- ЦВРиК ИМБТ 1* – Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии. Ф. 14. Оп. 1. Д. № 14.
- ЦВРиК ИМБТ 2* – Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии. Фонд СП. Балдаева, шаманство. Д. № 247/362.

M.M. Sodnompilova. The Motherland Concept in the Culture of Mongolian Peoples

The author investigates the concept "Motherland" in the culture of Mongolian peoples. She argues that, being deeply spiritually and emotionally charged, the concept reveals close connections between peoples of the Mongolian world and their lands. The article is based on an ethnographic analysis of people's birthplaces and burial places, family and cult places, and other sacred or important places and events that exert influence both on individual lives and on the way people see the connection between their land and themselves.